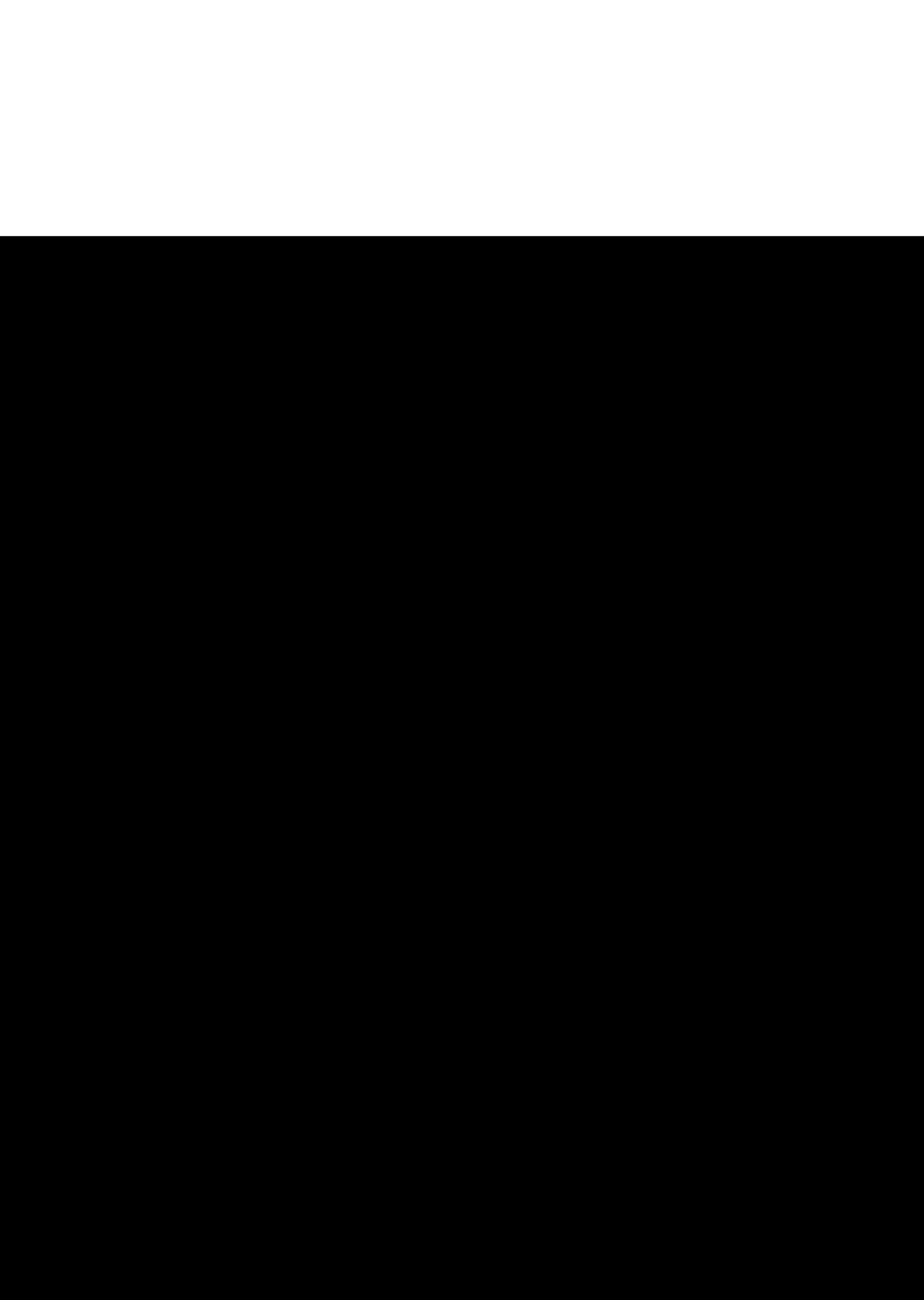


Rinaldo Fabris

studii
biblice
36

EVANGHELIA

STUDII BIBLICE 36



RINALDO FABRIS

EVANGHELIA DUPĂ SFÂNTUL IOAN

Traducere și comentariu

traducere din limba italiană de
dr. Cristian Ungureanu



**Sapiientia
Iași 2016**

Titlu original: Rinaldo FABRIS, *Giovanni*
© Borla, Roma 1992.

Redactor: pr. dr. Ștefan Lupu
Referent științific: pr. Alois Bulai
Tehnoredactare, copertă: Iulian-Robert Gherghel

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

FABRIS, RINALDO

**Evanghelia după sfântul Ioan : traducere și comentariu / Rinaldo Fabris ; trad.:
dr. Cristian Ungureanu. – Iași : Sapientia, 2016**

Conține bibliografie

ISBN 978-606-578-256-3

I. Ungureanu, Cristian (trad.)

226.5

Pe copertă: Alessandro Turchi, zis L'Orbetto, *Sfântul Ioan Evanghelistul*, circa 1614.

© 2016 Editura SAPIENTIA
Institutul Teologic Romano-Catolic
Str. Th. Văscăuțeanu, 6
RO – 700462 Iași
Tel. 0232/225228
Fax 0232/211476
www.editurasapientia.ro
www.librariasapientia.ro
e-mail slupu@itrc.ro

CUPRINS

Cuvânt înainte	9
Introducere la <i>Evangelhia după sfântul Ioan</i>	11
I. Misterul celei de-A patra <i>Evangelii</i>	11
II. Structura literară și tematică	14
III. Originea literară a celei de-A patra <i>Evangelii</i>	26
1. Ipoteze ale permutărilor	27
2. Caracteristicile stilistice și literare ale celei de-A patra <i>Evangelii</i>	28
3. Modelul „straturilor”	29
4. Modelul „izvoarelor”	32
5. <i>Evangelhia a patra</i> și <i>Evangeliiile sinoptice</i>	33
6. Tradiție și redactare	35
IV. Originea istorică a celei de-A patra <i>Evangelii</i>	36
1. Destinarii și scopul celei de-A patra <i>Evangelii</i>	38
2. Mediul religios și cultural al celei de-A patra <i>Evangelii</i>	39
3. Situația existențială din cea de-A patra <i>Evangelie</i>	44
4. „Discipolul pe care îl iubea Isus”	49
5. Autorul, timpul și locul de origine ale celei de-A patra <i>Evangelii</i>	52
V. <i>Evangelhia a patra</i> , între istorie și interpretare.	58
VI. Mesajul teologic și spiritual al <i>Evangeliei a patra</i>	62
1. Cristologia în <i>Evangelhia a patra</i>	64
2. Itinerarul credinței în <i>Evangelhia a patra</i>	72
3. Ecleziologie, ministere și sacramente în <i>Evangelhia a patra</i>	76
VII. Interpretarea <i>Evangeliei a patra</i> de-a lungul istoriei.	78
1. Istoria textului celei de-A patra <i>Evangelii</i>	79
2. Interpretarea <i>Evangeliei a patra</i> în epoca antică	80
3. <i>Evangelhia a patra</i> în epoca modernă și contemporană	86
4. Orientări actuale	92
Bibliografie	93

CARTEA SEMNELOR (*In* 1,1–12,50)

I. Imn adus cuvântului: prologul (<i>In</i> 1,1-18)	97
1. Structura literară și tematică	100
2. Analiza exegetică a textului	106
3. Interpretarea prologului: istorie și actualitate	120
4. Originea literară și istorică a prologului	126
II. Mărturia lui Ioan și primii discipoli (<i>In</i> 1,19-51)	134
1. Structura literară și tematică	136
2. Analiza exegetică a textului	142
3. Interpretare: istorie și actualitate	153

III. Nunta din Cana (<i>In</i> 2,1-12)	157
1. Structura literară și tematică	158
2. Analiza exegetică	162
3. Interpretare: istorie și actualitate	169
IV. Isus în templul din Ierusalim: semne și credință (<i>In</i> 2,13-25)	172
1. Structura literară și tematică	173
2. Analiza exegetică	179
3. Interpretare: istorie și actualitate	185
V. Întâlnirea și dialogul cu Nicodim (<i>In</i> 3,1-21).	188
1. Structura literară și tematică	189
2. Analiza exegetică	193
3. Interpretare: istorie și actualitate	200
VI. Isus și Ioan Botezătorul: comparația dintre ei și ultima mărturie (<i>In</i> 3,22-36)	204
1. Structura literară și tematică	205
2. Analiza exegetică	209
3. Interpretare: istorie și actualitate	214
VII. Întâlnirea și dialogul cu femeia samariteană (<i>In</i> 4,1-42)	218
1. Structura literară și tematică	220
2. Analiza exegetică	226
3. Interpretare: istorie și actualitate	239
VIII. Vindecarea fiului funcționarului regal (<i>In</i> 4,43-54)	244
1. Structura literară și tematică	245
2. Analiza exegetică	249
3. Interpretare: istorie și actualitate	252
IX. Vindecarea paralizicului de la Betesda și dezbateră de la Ierusalim (<i>In</i> 5,1-47)	256
1. Structura literară și tematică	258
2. Analiza exegetică	263
3. Interpretare: istorie și actualitate	276
X. Pâinea vieții (<i>In</i> 6,1-71)	283
1. Structura literară și tematică	287
2. Analiza exegetică	302
3. Interpretare: istorie și actualitate	328
XI. Confruntarea de la Templul din Ierusalim, din timpul Sărbătorii Corturilor (<i>In</i> 7,1-52)	337
1. Structura literară și tematică	339
2. Analiza exegetică	348
3. Interpretare: istorie și actualitate	367
XII. Isus eliberează femeia adulteră (<i>In</i> 7,53-8,11)	373
1. Structura literară și tematică	374
2. Analiza exegetică	378
3. Interpretare: istorie și actualitate	382
XIII. Polemica dintre Isus și iudei la Ierusalim continuă (<i>In</i> 8,12-59)	387
1. Structura literară și tematică	390
2. Analiza exegetică	397
3. Interpretare: istorie și actualitate	414

XIV. Orbul din naștere: vindecarea și dezbaterile de la Ierusalim (<i>In 9,1-41</i>)	423
1. Structura literară și tematică	425
2. Analiza exegetică	432
3. Interpretare: istorie și actualitate	445
XV. Păstorul și oile sale (<i>In 10,1-42</i>)	452
1. Structura literară și tematică	454
2. Analiza exegetică	462
3. Interpretare: istorie și actualitate	472
XVI. Învierea lui Lazăr și condamnarea la moarte a lui Isus (<i>In 11,1-54</i>)	479
1. Structura literară și tematică	481
2. Analiza exegetică	490
3. Interpretare: istorie și actualitate	506
XVII. Isus la Ierusalim pentru ultima sărbătoare a Paștelui (<i>In 11,55-12,50</i>)	515
1. Structura literară și tematică	518
2. Analiza exegetică	528
3. Interpretare: istorie și actualitate	549

CARTEA „GLORIEI” SAU A „ÎMPLINIRII” (*In 13,1-21,25*)

XVIII. Isus spală picioarele discipolilor și dezvăluie trădarea lui Iuda (<i>In 13,1-30</i>)	558
1. Structura literară și tematică	560
2. Analiza exegetică	570
3. Interpretare: istorie și actualitate	583
XIX. Discursul de adio: plecarea lui Isus și promisiunea trimiterii Duhului mângâietor (<i>In 13,31-14,31</i>)	590
1. Structura literară și tematică	593
2. Analiza exegetică	604
3. Interpretare: istorie și actualitate	619
XX. Plecarea lui Isus și comunitatea discipolilor în lume (<i>In 15,1-16,33</i>)	629
1. Structura literară și tematică	632
2. Analiza exegetică	642
3. Interpretare: istorie și actualitate	659
XXI. Rugăciunea finală a lui Isus (<i>In 17,1-26</i>)	671
1. Structura literară și tematică	672
2. Analiza exegetică	683
3. Interpretare: istorie și actualitate	699
XXII. Arestarea și condamnarea lui Isus (<i>In 18,1-19,16a</i>)	706
1. Structura literară și tematică	709
2. Analiza exegetică	721
3. Interpretare: istorie și actualitate	745
XXIII. Moartea și înmormântarea lui Isus (<i>In 19,16b-42</i>)	756
1. Structura literară și tematică	758
2. Analiza exegetică	766
3. Interpretare: istorie și actualitate	786
XXIV. Învierea lui Isus (<i>In 20,1-31</i>)	796
1. Structura literară și tematică	798

2. Analiza exegetică	808
3. Interpretare: istorie și actualitate	829
XXV. A treia apariție a lui Isus înviat (<i>In</i> 21,1-25)	840
1. Structura literară și tematică	842
2. Analiza exegetică	850
3. Interpretare: istorie și actualitate	865

INDICI

Indici de texte biblice.	875
Texte iudaice	893
Texte de la Qumran	895
Texte rabinice.	896
Scriitori evrei	898
Scriitori greci și latini	901
Texte și scriitori creștini antici	902
Scriitori și comentatori antici	903
Autori medievali, moderni și contemporani.	908

CUVÂNT ÎNAINTE

Autorul celei de-a patra Evanghelii, cunoscut sub numele de sfântul Ioan, își încheie lucrarea cu o hiperbolă: pământul întreg nu este de ajuns ca să cuprindă cărțile care ar trebui scrise pentru a aduna tot ceea ce a făcut și a spus Isus (cf. *In* 21,25). La apariția acestei abundențe de cărți despre Isus a avut o contribuție importantă și *Evanghelia după Ioan*, care apare ca o „carte” sau ca un document demn de luat în seamă despre unele dintre multele „semne” înfăptuite de Isus în prezența discipolilor săi. În acest ultim secol, literatura despre cea de-a patra Evanghelie a sporit într-un ritm impresionant: numai în ultimii douăzeci de ani s-au tipărit peste șase mii de titluri, comentarii și studii despre această Evanghelie. Și în contextul italian, în afară de traducerea comentariilor prestigioaselor ediții biblice străine, s-au pregătit anumite studii la diferite niveluri, fie științifice, fie de popularizare spirituală și pastorală. De ce atunci o nouă carte de comentarii la *Evanghelia după sfântul Ioan*?

În primul rând, trebuie să menționez că studiul sistematic al celei de-a patra Evanghelii răspunde unei necesități personale. După cercetarea primelor trei Evanghelii sinoptice și a altor scrieri ale Noului Testament, mai ales a celor pauline, simt nevoia de a mă aventura în tradiția sfântului Ioan. Întâlnirea cu Isus Cristos, „Cuvântul” întrupat și Fiul lui Dumnezeu unul-născut, reprezintă o provocare și o aventură spirituală irezistibilă. Mai mult, de câțiva ani simt necesitatea de a extinde și verifica metoda hermeneutică în lectura textelor biblice. Metoda istorico-critică, în ciuda numeroaselor și riguroaselor sale aplicații – critică literară și istorie –, riscă să uniformizeze lectura biblică, privând-o de dimensiunea hermeneutică deschisă confruntării cu necesitățile vitale ale cititorului de astăzi. Pe de altă parte, nici noile încercări de lectură sincronică a textului biblic în toate subdiviziunile și formele sale – lectură spirituală, narativă, sociologică și psihologică – nu îl deschid automat către un dialog productiv cu universul cultural și vital al cititorului din prezent.

În urma acestor constatări s-a născut proiectul unei lecturi a textului biblic care să îmbine necesitățile metodei istorico-critice cu cele ale hermeneuticii teologice. Textul celei de-a patra Evanghelii trebuie citit folosind această metodologie generală și integrată, pentru că se situează într-un proces hermeneutic care pornește de la istoria lui Isus și merge până la interpretarea teologică. Este vorba despre continuarea acestui traseu, integrându-ne în lungul șir de cititori care, din secolul al doilea până în zilele noastre, au rescris *Evanghelia sfântului Ioan* despre Isus. De aceea, organizarea prezentului comentariu la *Evanghelia după sfântul Ioan* se supune următoarelor criterii: reconstrucția textului în tonali-

tatea sa originară și înțelegerea structurii sale pe baza particularităților sale lexicale, stilistice, literare și tematice; analiza textului din punct de vedere exegetic, iar la final, interpretarea sa în contextul religios și cultural din zilele noastre. Însă între analiza exegetică a textului și actualitate stă „istoria interpretării”. Cu ajutorul unei selecții sistematice a comentariilor făcute de părinții Bisericii și scriitori greci și latini, al unor comentarii medievale și moderne, catolice și reformate, am încercat să acopăr golul care s-a creat între textul sfântului Ioan și exegeza din perioada contemporană.

Istoria interpretării *Evangheliei după Ioan* oferă o secțiune paradigmatică a impactului pe care aceasta l-a avut în diferitele situații religioase și culturale ale istoriei creștine. În fiecare epocă, comentatorii, episcopi și teologi, călugări și predicatori, au simțit nevoia să interpreteze textul evanghelic ținând cont de necesitățile vitale ale Bisericii sau ale creștinilor. Acest șir lung de cititori ai celei de-a patra Evanghelii m-a încurajat și sprijinit în această aventură spirituală care a început cu primul grup de martori ai tradiției sfântului Ioan: noi am contemplat gloria Unicului născut din Tatăl, plin de har și adevăr (cf. *In* 1,14).

Udine, Paște 1991

Rinaldo Fabris

INTRODUCERE LA EVANGHELIA DUPĂ SFÂNTUL IOAN

I. MISTERUL CELEI DE-A PATRA EVANGHELII¹

Se poate vorbi cu siguranță despre „mister” în cazul Evangheliei care în registrul canonic al cărților Noului Testament vine după primele trei Evanghelii „sinoptice” și apare cu numele sfântului Ioan în manuscrisele Bibliei din secolele IV-V. Specificul celei de-a patra Evanghelii este evidențiat deja de către Clement de Alexandria, care în scurtul său comentariu la Sfânta *Scriptură*, numit *Hypotyposeis*, explică originea acestei Evanghelii în felul următor: „Mai mult, Ioan fiind ultimul, conștient de faptul că în celelalte Evanghelii au fost deja reproduse evenimentele reale, *ta somatika*, la cererea discipolilor și sub inspirația divină a Sfântului Duh, a compus o Evanghelie spirituală, *pneumatikon... euangelion*” (Eusebiu, *HE* VI, 14, 7). Marele maestru din Alexandria consideră că „diferența” dintre această Evanghelie și primele trei constă în intenția sfântului Ioan de a oferi o interpretare „spirituală” a evenimentelor relatate. Ia naștere, în felul acesta, o Evanghelie „spirituală”, pentru că a fost scrisă sub inspirația Sfântului Duh. Dimensiunea „spirituală” a celei de-a patra Evanghelii i-a îndemnat pe cititorii din toate timpurile să se apropie de aceasta pentru a răspunde la marile întrebări în legătură cu nucleul credinței în Cristos.

Nu e de mirare că această Evanghelie a fost implicată încă de la început în controverse care i-au divizat pe creștini, începând cu gnosticii din secolele II și III. Nu întâmplător, primul comentariu la cea de-a patra Evanghelie aparține unui gnostic, Heracleon, care reprezintă, împreună cu Ptolemeu, ramura italiană a școlii gnostice înființate de Valentin, un egiptean transferat la Roma la jumătatea secolului al doilea. În dezbaterea trinitară și cristologică din secolele IV-V, cea de-a patra Evanghelie devine un subiect de polemică între eretici și ortodocși.

¹ BECKER J., *Das Johannesevangelium im Streit der Methoden* (1980-1984), TR 51 (1986) 1-78; GHILBERTI G., *Monografie sul Quarto Vangelo in italiano*, RBibIt 31 (1983) 227-238; Id., *Letteratura sul Quarto Vangelo*, PV 29 (1984) 312-318.393-399; MALATESTA E., *St John's Gospel 1920-1965. A Cumulative and Classified Bibliography of Books and Periodical Literature on the Fourth Gospel* (AnBib 32), Rome 1967; MODA A., *Quarto Vangelo 1966-1972. Una selezione bibliografica*, RBibIt 22 (1974) 53-86; SCHNACKENBURG R., *Entwicklung und Stand der johanneischen Forschung seit 1955*, în M. De Jonge, *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BETL 44), Duculot, Gembloux 1977, 19-44; SCOBIE C.H.H., *New directions in the study of the Fourth Gospel*, SR 6 (1978/77) 185-193; THYEN H., *Aus der literatur zum Johannesevangelium*, TR 39 (1974/75) 1-69.222-252.289-330; 42 (1977) 211-270; 43 (1978) 328-359; 44 (1979) 97-134; VAN BELLE G., *Johannine Bibliography 1966-1985. A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel* (BETL 82), Leuven 1988; ZARELLA P., *Bolettino bibliografico su San Giovanni*, ScuolC 102 (1974) 341-367.

Ambele tabere recurg la scrierile sfântului Ioan pentru a-și argumenta propria poziție. În epoca modernă, *Evangelia după sfântul Ioan* este implicată în disputele cu caracter ecleziastic dintre romano-catolici și reformați. Când se atenuează polemica teologică între Biserici și creștini, și cea de-a patra Evanghelie este lovită de furtuna „de critici” care tulbură ambientul tradițional al scrierilor neotestamentare. În 1792, teologul și pastorul E. Evanson, în contextul cultural al deismului englez, atribuie originea celei de-a patra Evanghelii unui autor neoplatonic din secolul al II-lea². În secolul următor crește numărul autorilor care neagă sau pun sub semnul îndoielii paternitatea „apostolică” a celei de-a patra Evanghelii³. K. Bretschneider devine purtătorul de cuvânt al acestei orientări critice în volumul *Probabilia de evangelii et epistularum Joannis apostoli indole et origine eruditorum judicii modeste subiecit*, tipărit la Leipzig în 1820. Bretschneider marchează începuturile studiului critic al celei de-a patra Evanghelii, chiar dacă autorul, impresionat de reacția apărută în urma demersului său, reia în parte, după câțiva ani, ceea ce prezentase doar ca pe o „ipoteză”. Punctul nevralgic la care fac referință și argumentările celor care se îndoiesc sau neagă originea apostolică a celei de-a patra Evanghelii îl reprezintă „diversitatea” sa față de Evangheliile sinoptice. În cadrul școlii de la Tübingen, negarea autenticității apostolice a celei de-a patra Evanghelii este asociată cu negarea verosimilității istorice. D.F. Strauss contestă cu precădere valoarea istorică a celei de-a patra Evanghelii, pentru că tonul discursurilor și imaginea pe care sfântul Ioan i-o creează lui Isus nu se potrivesc sau chiar le contrazic pe cele din primele trei Evanghelii⁴.

În jurul acestor două probleme – autenticitate sau origine apostolică și adevăr

² E. EVANSON, *The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists*, Ipswich 1792.

³ Se pot aminti numele lui E.F. Vogel, *Der Evangelist Johannes und seiner Ausleger vor dem jüngsten Gericht*, 1-2, Hof 1801-1804, care susține că Evangelia a patra a fost scrisă după moartea apostolului; G.K. HORST, *Lässt sich die Echtheit des Johannes-Evangeliums aus hinlänglichen Gründen bezweifeln, und welches ist der wahrscheinliche Ursprung dieser Schrift?*, în *Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange*, I, Magdeburg 1804, 47-118, atribuie Evangelia lui Ioan unui autor alexandrin; Id., *Über einige auscheinende Widersprüche in den Evangelium des Johannis, im Absicht auf dem Logos, oder das Höhere in Christo*, Ibid. I, 20-46; H.H. CLUDIUS, *Uransichten des Christentums nebst Untersuchungen über einige Bücher des Neun Testaments*, Altona 1808, permite intervenția diferiților reelaboratori (cf. W.G. KÜMMEL, *II Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, II Mulino, Bologna 1970, 117-118).

⁴ D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, I-II, Tübingen 1835-1836, ca urmare a reacțiilor din mediul academic față de poziția sa negativă, autorul atenuează criticile în ediția a treia (1848-1839), dar le reia în cea de-a patra ediție din 1840. Într-o formă mai moderată este critica maestrului său din Tübingen, F.C. Baur, care îl consideră pe autorul celei de-a patra Evanghelii un „poet” genial. Acesta are tendința de a substitui faptul istoric tradițional cu prezentarea unei idei sau perspective personale despre Cristos (F.C. BAUR, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihr Charakter und Ursprung*, Tübingen 1847; Id., *Über die Composition und den Charakter des Johannes Evangelium*, ThJb 3 (1844) 1-191.397-475.615-700; Id., *Die Johanneische Frage und ihre neuesten Beantwortungen*, Thjb 13 (1854) 196-287; cf. W.G. KÜMMEL, *II Nuovo Testamento*, 198-201). O poziție mai radicală este aceea susținută de B. Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen 1840: *Evangelia lui Ioan* este opera unui artist care creează figura lui Isus pe baza speculațiilor și a credinței comunității; cea de-a patra Evanghelie nu are nicio valoare istorică.

istoric – se concentrează disputa cercetătorilor care s-au ocupat de cea de-a patra Evanghelie. Începând cu primii ani ai secolului al XX-lea se poate observa o nouă orientare în ceea ce privește cercetările și dezbaterile, care puneau la bază originea literară și unicitatea compoziției din această Evanghelie: izvoare, straturi, niveluri ale compoziției. Pe la jumătatea anilor douăzeci se dezvoltă o tehnică metodologică nouă și diferită în abordarea celei de-a patra Evanghelii. Pe de o parte, se încearcă reconstituirea ambientului religios și cultural, care are rolul de fundal, pe de altă parte, se scoate în evidență particularitatea sa teologică. După cel de-al Doilea Război Mondial se reiau și se punctează ipotezele și soluțiile precedente în ceea ce privește originea sa istorică și literară și, în același timp, se abordează sub aspect istoric și sociologic studiul situației vitale a comunității sau a școlii în care a fost concepută cea de-a patra Evanghelie. Un interes mai accentuat pentru analiza lingvistică și sincronică a textului – structură și funcție – caracterizează studiile mai recente. Alcătuirea de comentarii, cercetări, monografii despre cea de-a patra Evanghelie în acești ultimi șaptezeci de ani s-a desfășurat într-un ritm care poate fi comparat cu o avalanșă. Dacă în 1967 recenzia bibliografică a lui E. Malatesta despre sfântul Ioan înregistra în total 3.120 de titluri din 1920 până în 1965, aceea a lui G. Van Belle din 1988 semnalează mai bine de 6.300 de titluri într-o perioadă de două ori mai scurtă, din 1966 până în 1985. Interesul și cercetarea plină de pasiune în jurul celei de-a patra Evanghelii nu dau încă semne de oboseală sau saturare. Fascinația față de „misterul” *Evangheliei lui Ioan* este în continuare valabilă, așa cum a fost de-a lungul celor douăzeci de secole ale istoriei creștinătății. Dacă în primele secole și până la începutul epocii moderne enigma celei de-a patra Evanghelii coincide cu „misterul” Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, în ultimele două secole ea tinde să se concentreze asupra problemei originii istorice și literare a Evangheliei⁵.

În zilele noastre au crescut interesul și atenția față de text în forma sa actuală. Cu alte cuvinte, se tinde spre folosirea cu predilecție a așa-zisei lecturi sincrone a textului evanghelic pentru a surprinde mesajul teologic și spiritual. Nu lipsesc nici exemple sau tentative monografice care să reconstruiască istoria interpretării sau semnificația celei de-a patra Evanghelii. Din moment ce problemele cu privire la originea literară și istorică se pot baza pe o vastă literatură științifică și de popularizare, am considerat necesar să aduc în discuție doar punctele esențiale pentru a porni în lectura textului evanghelic. Spre deosebire de introduce-rile tradiționale, o atenție sporită și un spațiu mai vast au fost rezervate istoriei interpretării de la sfinții părinți până la Reformă.

⁵ Pentru A. Von Harnack, „originea scrierilor lui Ioan reprezintă, din punctul de vedere al istoricului literaturii și al dogmei, enigma cea mai minunată pe care o prezintă istoria originilor creștinismului” (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1886; v. tr. it., *La storia del dogma*, Piaccenza 1911, 150).

II. STRUCTURA LITERARĂ ȘI TEMATICĂ

Prima problemă pe care o întâmpină orice cititor în fața unui text se referă la unitatea sa funcțională de comunicare a sensului sau semnificația sa globală: unde începe și unde se termină? Care este raportul între diferitele componente? Există un plan unitar? Sau este vorba doar despre o acumulare de propoziții sau secțiuni eterogene? Acestea sunt întrebările care au apărut în cercetarea modernă și contemporană a celei de-a patra Evanghelii. Pentru J. Wellhausen (1908), *Evanghelia după Ioan* este un „haos” lipsit de formă și monoton. Totuși, în acest haos există unele pietre de hotar care permit reconstrucția unei scrieri-bază (*Grundschrift*) pe baza căreia, în urma unor adăugiri și reelaborări succesive, a apărut *Evanghelia actuală*. O evaluare mai nuanțată, dar în mod substanțial sceptică în legătură cu unitatea literară a celei de-a patra Evanghelii, este împărțită de W. Bauer (1912; 1933) și de acei autori care încearcă să reconstruiască unitatea pierdută a textului sfântului Ioan cu ajutorul ipotezei deplasării de întregi capitole sau secțiuni (J.H. Bernard, 1928), sau făcând apel la istoria formării textului în mai multe etape și pe baza unui material – sursă – preexistent (R. Bultmann, 1941; S. Schulz, 1974; J. Becker, 1979; E. Haenchen, 1980). Alți autori, mai atenți la dimensiunea teologică sau doctrinară a Evangheliei, își pun problema de a găsi o structură unitară și coerentă în textul actual, dar se limitează la a-l subdivide în secțiuni lipite una de alta (A. Loisy, 1903; 1921; M.J. Lagrange, 1925; E.C. Hoskyns, 1940; H. Sraithmann, 1951; A. Wickenhauser, 1957).

Doar cine caută o posibilă structură a textului sfântului Ioan o găsește. Însă în fața varietății ipotezelor propuse de autori apare în mod spontan suspiciunea că orice tentativă de structurare a textului s-ar dovedi o acțiune de manipulare. În afara nepotrivirii ipotezelor despre structură, trebuie semnalată o anumită convergență care nu poate fi întâmplătoare, chiar dacă este indusă de imitație și de nevoia de consens. Multitudinea de propuneri în ceea ce privește ordonarea textului celei de-a patra Evanghelii depinde în mod esențial de diferitele metode și criterii la care se face referință și care se pot însuma în două orientări fundamentale: una formală, în care se dă întâietate analizei stilistico-literare și lingvistico-structurale a textului; alta tematică, bazată pe ordonarea și dezvoltarea ideilor sau a mesajului. Utilizarea privilegiată a unuia sau a altuia dintre criterii dă naștere la diferite ipoteze în privința structurii. Există și posibilitatea folosirii integrate a ambelor perspective în măsura în care analiza formal-literară a textului corespunde cu atenția la profilul său tematic.

Diferitele ipoteze cu privire la structură sugerate de cercetătorii și comentatorii sfântului Ioan din perioada recentă pot fi împărțite în două modele pe care, pentru a simplifica, le numesc pe primul „nativ-kerigmatic” și pe al doilea „simbolic-tipologic”⁶. În primul model intră propunerile celor care văd în cea

⁶ R. MIAKUZHYL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (AnBib 117), Rome 1987, 17-85, enumeră 24 de tipuri diferite de modele cu privire la structură propuse pentru cea de-a patra Evanghelie.

de-a patra Evanghelie o desfășurare dramatică – de-a dreptul după modelul tragediei clasice (J.N. Sanders; F. Kemper, 1987) – și o stilizare kerigmatică (H. Strathmann) sau catehizată, care corespunde în mod esențial formei literare tradiționale a „evangeliei” predicate (B. Lindars). În al doilea se întâlnesc acele ipoteze cu privire la structură, care se bazează pe interpretarea simbolică a timpului – zile și săptămâni (M. E. Boismard-A. Lamouille) –, a instituțiilor și sărbătorilor (D. Mollat) și a spațiului (Galileea – Samaria – Iudeea), cu atenție la deplasările lui Isus (M. Rissi, 1983), cu referire mai mult sau mai puțin la prezicerile vete-rotestamentare: *Geneză*, *Exod* (M. Girard, J. Mateos – J. Barreto); „semnele” în legătură cu *Cartea Înțelepciunii* (D.K. Clark, 1983). O convergență notabilă în cadrul primului model se observă în ordonarea textului, în principal, în două părți: „cartea semnelor” (*In* I.II-XII) și „cartea pătimirii” (*In* XIII-XX) (C.H. Dodd) sau „a gloriei” (R.E. Brown), sau „a ceasului” (E. Cothenet). G. Segalla subdivide a doua parte în „cartea despărțirilor” (*In* XIII-XVII), „a pătimirii” (*In* XVIII-XIX) și „a învierii” (*In* XX). Și S.A. Panimolle găsește o discontinuitate între discursurile de despărțire (*In* XIII-XVII) și pătimirea și învierea (*In* XVIII-XX). Însă el identifică în categoria „revelației”, asemenea lui R. Bultmann, tema structurală a Evangheliei: I. revelația publică a lui Mesia divin în fața lumii (II-XII), după dubla introducere, una poetică (*In* 1,1-18) și alta dramatico-narativă (*In* 1,19-51); II. revelația lui Mesia divin în fața apostolilor (*In* XIII-XVII); III. revelația supremă a „ceasului” (*In* XVIII-XX). Ultimul capitol (*In* XXI) este considerat o prelungere a revelației finale, un fel de appendice sau epilog care corespunde prologului (R.E. Brown). Structura propusă de S.A. Panimolle se bazează pe anexele literare și tematice care se întâlnesc între prolog și concluzia primei părți (*In* 1,1-18// *In* 12,44-50), între comentariul la primul semn din Cana (*In* 2,1-11) și nota asupra ediției de la sfârșitul Evangheliei (*In* 20,30-31). O confirmare a ordonării primelor două părți se găsește în prezentarea diferiților „actori” ai dramei: în prima iudeii (*In* II-XII), în a doua apostolii (*In* XIII-XVII); diferită e și situarea dramei: în cele trei regiuni, Galileea, Samaria și Iudeea, și la sfârșit în camera unde luau cina la Ierusalim. Chiar și structurarea unităților separate este sugerată de anumite anexe literare și tematice: revelația inițială a lui Isus (*In* II-IV), delimitată de anexa dintre *In* 7, 10.14 și 8,59. Și povestirea pătimirii este caracterizată de indicația topografică a „grădinii” unde este arestat Isus (*In* 18,1) și de cea a „grădinii” unde este depus trupul său (*In* 19,41). Dată fiind frecvența repetării acestui fenomen de anexare la diferite niveluri ale textului celei de-a patra Evanghelii, este greu să-l punem pe seama coincidenței termenilor sau a temelor recurente în diferitele secțiuni.

O a doua convergență care deosebește propunerile cu privire la structură în al doilea domeniu, cel „simbolic”, dar care se regăsește și în primul model – narativ/kerigmatic –, se referă la numerotarea „semnelor”. Faptele lui Isus, numite „semne” în cea de-a patra Evanghelie, sunt prezentate într-o progresie numerică pentru a forma un septenar. M.E. Boismard – A. Lamouille propun o structură care valorizează indicațiile temporale într-un ciclu de opt săptămâni (7+1), după

modelul creării lumii (*Gen* 1), căreia îi corespunde cel al „noii creații” (*In* 5,17), caracterizată de opt semne (7+1): celor șase semne trebuie să li se adauge punctul culminant al semnelor, învierea lui Isus; al optulea este pescuitul miraculos care se referă la misiunea Bisericii (*In* 21,1-14). Schema celor „șapte semne” este propusă și de alți autori: S.N. Sanders, R.T. Fortna, D.K. Clark (patru semne în Galileea și trei la Ierusalim); S.S. Smalley. Această schemă este susținută de C.H. Dodd, care pune totuși în evidență interconexiunea între narațiune și discursul explicativ și preferă să le numească cele „șapte episoade”. Pentru a completa septenarul semnelor, trebuie inclus și episodul în care Isus merge pe apele lacului (*In* 6,16-21), sau al șaptelea semn trebuie considerat învierea lui Isus sau relatarea celei de-a treia apariții a lui Isus înviat pe lac (*In* 21,1-14). Este adevărat că evanghelistul indică progresia între primul și al doilea semn din Cana (*In* 2,11; 4,54), dar mai apoi redă celelalte episoade fără să semnaleze ordinea. La sfârșit spune că Isus a făcut „multe” semne, dar nu dă o explicație cu privire la numărul celor alese și redată în scrierea sa (*In* 20,30; cf. 12,37). Totuși, nu poate fi exclusă ideea că schema septenară, deja prezentă în tradiția literară a Bibliei, joacă un rol nu numai în organizarea globală a cărții-evangelie, ci și în organizarea secțiunilor separate în interior (cf. *In* 18,28–19,16a: secvențe ale procesului în fața lui Pilat). Dar nu cred că acest lucru poate oferi unica cheie pentru a reconstrui structura celei de-a patra Evanghelii.

Acum intervine întrebarea dacă există un criteriu unic și decisiv care să permită descoperirea structurii textului sfântului Ioan. În primul rând, trebuie să se țină cont de recomandările explicite pe care autorul le-a introdus în „cartea” sa. Cea mai importantă este remarca cu valoare de concluzie: „Isus a mai făcut înaintea discipolilor și multe alte semne, care nu sunt scrise în cartea aceasta. Acestea însă au fost scrise ca să credeți că Isus este Cristos, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, să aveți viață în numele lui” (*In* 20,30-31). În cazul celei de-a patra *Evanghelii* este vorba despre o „carte”, *biblion*, unde sunt adunate și puse în scris unele povestiri ale activității taumaturgice a lui Isus, cunoscute și transmise cu numele de „semne”. Scopul indicat în mod explicit este acela de a fundamenta și confirma adeziunea la credința în Isus, Cristos și Fiul lui Dumnezeu, a destinatarilor, și astfel să se ajungă prin puterea aceleiași credințe la acea plinătate a vieții care vine din comuniunea profundă cu el. Un raport analog între „semnele” înfăptuite de Isus și procesul credinței este indicat și în propoziția care introduce comentariul teologic la ultima întâlnire a lui Isus cu iudeii la Ierusalim: „Deși a făcut atâtea semne înaintea lor, totuși ei nu au crezut în el” (*In* 12,37). Acest rol al semnelor în raport cu credința este semnalat încă de la primul scurt comentariu la primul semn din Cana (*In* 2,11) și reluat în urma faptelor lui Isus la Ierusalim în perioada primului Paște: „mulți, văzând semnele pe care le făcea, au crezut în numele lui” (*In* 2,23).

Este adevărat că semnele aflate în relație cu „a crede” sunt ambivalente, cum arată cazul iudeilor necredincioși. Isus însuși, observă evanghelistul, are rezerve în ceea ce privește adeziunea la credința a celor care se bazează în „a vedea”

semnele (*In* 2,24-25; 4,45.48; 6,2.14.26.30). Dar în ciuda acestui fapt, evanghelistul spune că învierea lui Lazăr provoacă adeziunea la credință a mai multor iudei și reacția plină de suspiciune a fariseilor și a mai-marilor preoților pentru a nu permite ca „toți să creadă” în Isus, „acest om care face multe semne” (*In* 11,45-47). Mulți oameni care se găsesc la Ierusalim în timpul *Sărbătorii Corturilor* cred în Isus și se întreabă: „Când va veni Cristos, va face oare mai multe semne decât a făcut acesta?” (*In* 7,31) Într-o notă finală la dezbaterea dintre Isus și iudei la Ierusalim în timpul *Sărbătorii Înnoirii templului*, evanghelistul rezumă reacția față de Isus în următorii termeni: „Mulți veneau la el și spuneau: «Ioan n-a făcut nici un semn, însă tot ce a spus Ioan despre acesta era adevărat». Și mulți au crezut în el acolo” (*In* 10,41-42).

Deci imaginea la care autorul face referire în mod continuu în adnotările sale și pe care, la urma urmelor, vrea să o transmită cititorilor este aceea a lui Isus care a înfăptuit multe „semne” pentru a spori și a menține credința în el, Cristos și Fiul lui Dumnezeu. Raportul dialectic între „semnele” înfăptuite și „a crede” este punctul nevralgic al celei de-a patra Evanghelii, cum rezultă și din concentrarea puternică semantică a textelor în jurul următorilor termeni: *sēmèion*, de 16 ori; de cinci ori la singular și 11 la plural, asociat cu „a face”, *poiein*, de patru ori; „a crede”, *pisteuein*, de opt ori; „a arăta”, *deiknymai*, o singură dată. Conexiunea dintre „semne” și „a face” îndreptățește o altă recurență lexicală, *ergon-erga*, „lucrare-lucrări”, simetrică cu *sēmèion* pentru a indica activitatea lui Isus: de 17 ori, din care de trei ori la singular și 14 la plural. Aceasta este legată de verbul „a face”, *poiein*, de opt ori; de verbul „a îndeplini” sau „a duce la bun sfârșit”, *teleioun*, de treisprezece ori; de „a arăta”, *deiknymai*, de două ori; de „a acționa”, *ergazesthai*, o singură dată. Este, de asemenea, adevărat că, în scurtul comentariu la primul semn din Cana, evanghelistul spune că Isus „a arătat”, *ephanerosen*, „gloria” sa, *doxa* (*In* 2,11). Dar nu se poate spune că aceasta ar fi terminologia dominantă în legătură cu semnele și faptele. De fapt, verbul *phaneroun* este utilizat de nouă ori în legătură cu misiunea și activitatea lui Isus, dintre care de trei ori cu privire la experiența pascală reprodusă în epilog (*In* 21,1.14). Nici nu se poate vorbi cu adevărat despre „a revela” sau „revelație”, din moment ce verbul *apokalyptein* apare o singură dată în *Evanghelia a patra* într-un citat din *Isaia* 53,1 (*In* 12,38).

Ar fi de preferat deci să se țină cont cu rigurozitate de felul de a se exprima al autorului și să se folosească termenul de „carte a semnelor” pentru a indica prima mare unitate care începe cu semnul din Cana și continuă până la cel din Betania, indicat în mod clar ca pe un semn înfăptuit de Isus (*In* 12,18). În legătură cu acest lucru urmează comentariul teologic al evanghelistului despre semnificația și rolul semnelor lui Isus în raport cu „a crede” (*In* 12,37-43). Următorul discurs al lui Isus, care are la bază verbul „a crede”, reprezintă un fel de evaluare provizorie care reia unele teme din prima parte a Evangheliei (*In* 12,44-50). În schimb, capitolul de la începutul acestei prime părți ar putea fi considerat ca o dublă introducere: una în formă poetică sau de proză ritmată, ce anunță temele întregii Evanghelii (*In* 1,1-18), și alta în formă narativă, o introducere la activitatea

mesianică a lui Isus (*In* 1,19-51). Ioan Botezătorul, al cărui rol de martor este anticipat încă din prolog (*In* 1,6-8.15), pregătește trecerea de la așteptările mesianice la împlinirea lor. Prezentarea grupului discipolilor corespunde planului general al autorului de a transmite într-un document scris unele dintre multele semne împlinite de Isus „în prezența discipolilor săi” (*In* 20,30).

Împărțirea scrierii în două este justificată de concluzia celei dintâi părți prin intermediul unui comentariu teologic și invocarea finală la credință (*In* 12,37-43. 44-50). Din acest moment nu se mai vorbește despre „semne” decât în nota care ține loc de concluzie la întreaga Evanghelie (*In* 20,30-31). Chiar și interlocutorii lui Isus se schimbă pe neașteptate. Se trece de la mulțime și de la iudeii din Ierusalim la „discipolii” lui Isus, prezentați drept ai „săi”, cărora li se adresează numindu-i „fii” (*In* 13,1.22.23.33; 16,17.29). Împreună cu grupul discipolilor, Isus merge în grădina de dincolo de râul Cedron, unde este arestat de către trimișii mai-marilor iudeilor, conduși de Iuda (*In* 18,1-3.12). În timp ce Simon Petru și celălalt discipol încearcă să-l urmeze pe Isus în palatul marelui preot, acesta este interogată cu privire la „discipolii” săi și la doctrina sa (*In* 18,19). De fapt, Isus nu răspunde în fața autorității iudaice, care îl condamnase deja. Din acest moment, între Isus cel acuzat și iudeii acuzatori intervine figura lui Pilat, guvernatorul roman. Acesta, la sfârșitul dezbaterii, îl predă pe Isus iudeilor pentru a fi răstignit (*In* 19,16a). Se pare că iudeii au inițiativa răstignirii lui Isus, chiar dacă în realitate soldații romani sunt cei care apar la împărțirea hainelor. Tot aceștia au sarcina de a zdrobi picioarele celor răstigniți (*In* 19, 23-24.32). Dar cererea de a îngropa corpurile celor răstigniți înainte de începerea sâmbetei pleacă de la iudei (*In* 19,31-32). Cei care se ocupă de înmormântarea sa sunt însă doi discipoli ascunși (*In* 19,38-39).

În întâlnirile lui Isus înviat cu discipolii, iudeii rămân în fundal ca o amenințare care a fost de acum depășită. În primul plan sunt discipolii cunoscuți sub numele de cei „doisprezece” (*In* 20,19.20.24.25). În experiența pascală se simte acea atmosferă de încredere și intimitate promisă de Isus în discursul său testament. La rândul său, descoperirea mormântului gol este legată de punerea în mormânt, ultima din seria scenelor despre moartea lui Isus. Cu alte cuvinte, povestirea pătimirii și a morții lui Isus este inseparabilă de cea a învierii, chiar dacă aceste pagini ale Evangheliei sunt împărțite în diferite secvențe narrative distincte. În capitolele care preced această amplă unitate a procesului, a morții și învierii, sunt anticipate temele: confruntarea victorioasă a lui Isus cu lumea ostilă și întâlnirea plină de bucurie cu discipolii pentru a le comunica darurile pascale, ale păcii și ale Sfântului Duh. Toate acestea sunt posibile pentru că Isus se întoarce, se înalță la Tatăl, intră, adică, în gloria veșnică (*In* 13,1.3.31; 16,28; 17,1.24b; 20,17b).

Concentrarea acestor teme în aceste capitole, cu terminologia aferentă, ar putea justifica în parte denumirea propusă de anumiți comentatori: „cartea gloriei”. Însă tema „gloriei” apare încă din prima parte în legătură cu semnul din Cana și din Betania (*In* 2,11; 11,4.40). Întreaga misiune a lui Isus constă în procesul de „glorificare” în măsura în care el caută doar gloria Tatălui, iar acesta îl glorifică (*In* 12,28; cf. 7,18; 8,50.54). Trebuie recunoscut faptul că evanghelistul,

în cel puțin două note explicative, distinge un „înainte” și un „după” glorificarea lui Isus în legătură cu moartea și învierea (*In* 12,16; cf. 2,22). Această ultimă călătorie sau întoarcerea la Tatăl este prezentată în mod clar ca o realizare a procesului de glorificare (*In* 13,31; 17,1). Acesta este ceasul glorificării spre care este orientată în mod dinamic toată activitatea lui Isus (*In* 2,4; 7,30; 8, 20). Capitolul al treisprezecelea începe cu declarația: „Înainte de sărbătoarea Paștelui, știind Isus că îi venise ceasul să treacă din lumea aceasta la Tatăl...” (*In* 13,1a) Îi corespunde, asemenea unui ecou, rugăciunea care conchide discursul-testament: „Tată, a venit ceasul” (*In* 17,1b). Însă primul anunț în legătură cu „sosi-rea ceasului” a fost anticipat la Ierusalim după primirea triumfală făcută de pelerinii veniți pentru sărbătoarea Paștelui, ca răspuns la cererea grecilor de a-l vedea pe Isus: „A venit ceasul ca Fiul Omului să fie glorificat” (*In* 12,23). Așadar, tema „glorificării”, împreună cu cea a „sosirii ceasului”, este prezentă în organizarea de către evanghelist a celei de-a doua părți a Evangheliei sale, dar nu constituie centrul său de interes. De fapt, tema „gloriei” și a „glorificării” lipsește cel puțin sub aspect lexical din relatarea pătimirii, a morții și a învierii.

În schimb, în aceste capitole, în punctul culminant al morții lui Isus, apare tema „împlinirii”, exprimată de verbele *telein* și *teleiousthai*. După ce relatează cuvintele lui Isus adresate mamei sale și discipolului său iubit, evanghelistul introduce ultimul său cuvânt cu o frază care amintește de începutul capitolului al treisprezecelea: „După aceasta, văzând Isus că toate s-au împlinit, ca să se îplinească *Scriptura*, a zis: «Mi-e sete». După ce a luat oțetul, Isus a spus: «S-a împlinit». Și, plecându-și capul, și-a dat duhul” (*In* 19,28.30). Concentrarea celor trei verbe referitoare la împlinire dezvăluie intenția evanghelistului, anticipată deja în propoziția de la începutul acestei a doua părți: „Iubindu-i pe ai săi care erau în lume, i-a iubit până la sfârșit” *eis telos* (*In* 13,1c). Astfel se îplinește opera, *ergon teleioun*, pe care Tatăl i-a încredințat-o lui Isus, care constă în a-l „glorifica” și a face cunoscut oamenilor numele său (*In* 17,4; cf. 4,34; 5, 36). În *ergon* este sintetizată toată misiunea istorică a lui Isus, Fiul trimis de Tatăl. Aceasta se îplinește în iubirea lui Isus față de ai săi și față de Tatăl până la final (*In* 13,1; 14,31). Această legătură între „a iubi” și împlinire justifică faptul că terminologia iubirii se concentrează în capitolele *In* 13–17: *agape*, de șase ori dintr-un total de șapte; *agapan*, de treizeci de ori dintr-un total de treizeci și șapte în întreaga Evanghelie. Deci această a doua parte a Evangheliei nu intră în categoria semnelor, deoarece aceasta este „împlinirea” întregii „lucrări” a lui Isus, ceasul gloriei, pentru că este manifestarea deplină a iubirii sale. Nu este întâmplător faptul că ultimul capitol, adăugat ca un fel de epilog al întregii Evanghelii, reia cele două părți dintr-o perspectivă pascală și eclezială: Isus se manifestă ca Dumnezeu prin intermediul unui semn – pescar de oameni – și îi transmite lui Simon Petru responsabilitatea pastorală, invitându-l să-l urmeze ca discipol preaiubit după ce l-a reabilitat (*In* 21,1-14.15-19.20-23). O nouă notă editorială specifică rolul discipolului, de martor cu autoritate al tradiției și al evangheliei scrise (*In* 21,24-25).

În baza observațiilor precedente, se pot recunoaște în această scriere, cunoscută sub numele de cea de-a patra Evanghelie, o structură cu două mari unități:

I. *Cartea semnelor lui Isus, Cristos și Fiul lui Dumnezeu (In 2,1–12,36):*

a) precedată de mărturia lui Ioan Botezătorul și de prezentarea discipolilor (In 1,19-51);

b) încheiată de un comentariu teologic și de ultimul discurs al lui Isus (In 12,37-43. 44-50).

II. *„Împlinirea” și ceasul glorificării lui Isus, Cristos și Fiul lui Dumnezeu (In 13,1–20,29).*

Întreaga Evanghelie este precedată de un fragment poetic care constituie introducerea generală (In 1,1-18). O scurtă concluzie arată scopul și perspectiva autorului (In 20,30-31). După aceasta a mai fost adăugată o pagină care leagă evanghelia pascală de relatarea unei noi întâlniri a lui Isus înviat cu unii dintre discipoli, pe malul Tiberiadei (In 21,1-23). O altă adnotare cu caracter editorial însoțește noul text adăugat sub forma unui epilog (In 21,24-25).

O structurare mai detaliată a cărții semnelor poate fi dedusă din unele particularități stilistico-literare care introduc un nou capitol sau de anexele care le delimitează. Acestea li se pot adăuga adnotările spațio-temporale, prezentarea și rolul diferiților protagoniști. Grupările semantice însoțite de concentrarea anumitor termeni sunt indicii revelatoare ale unităților tematice care pot conduce la identificarea structurii textului. În perspectiva întregii Evanghelii se situează compoziția poetică a prologului: imn adus „cuvântului” făcut carne (In 1,1-18). În interior, se desprind anumite versete care fac referire la Ioan Botezătorul și la rolul său de martor al lui Isus, *logos*-ul încarnat, care era cu Dumnezeu și acum este unul-născut în sânul Tatălui (In 1,6-8.15). Lexicul „mărturie”, *martyrein*, pregătește rolul lui Ioan Botezătorul, „martorul” care îl face cunoscut pe Isus lui Israel ca „mielul lui Dumnezeu” și Fiul lui Dumnezeu (In 1,19-34). Pe baza acestei mărturii se strâng în jurul lui Isus primii cinci discipoli, care vor putea să-l vadă pe Fiul Omului, unicul și veșnicul mediator (In 1,35-51). Din acest moment poate să se manifeste „gloria” lui Isus prin intermediul semnelor, dintre care cel din Cana constituie prototipul (In 2,11).

O primă unitate este compusă din șase părți care se întind între primul și al doilea semn din Cana (In 2,1–4,54):

1. Nunta din *Cana*, 2,1-11.12;
2. Isus la *Ierusalim*, 2,13-25;
3. Întâlnirea și dialogul cu *Nicodim*, 3,1-21;
4. Isus și *Ioan Botezătorul*: întâlnirea și ultima mărturie, 3,22-36;
5. Întâlnirea și dialogul cu femeia *samariteană*, 4,1-42;
6. Vindecarea fiului unui *funcționar regal*, 4,43-54.

În afară de anexa care constituie cadrul (In 2,11//In 4,54), este dificilă sesizarea unui alt principiu unificator sub aspect literar și tematic. Se poate considera această primă parte ca un fel de plan general, pentru că se trece în revistă activitatea lui

Isus în cele trei regiuni ale Palestinei: Galileea (Cana și Cafarnaum), Iudeea (Ierusalim) și Samaria (Sihar); se relatează întâlnirile sale cu anumite figuri reprezentative din contextul etnic, religios și socio-cultural: frații și rudele din Galileea, în afară de discipolii care îl însoțesc; iudeii din Ierusalim, cu care se confruntă în zona sacră a templului, și mulțimea de pelerini veniți la sărbătoarea Paștelui; galileenii entuziaști față de semnele înfăptuite la Ierusalim; un conducător al iudeilor din grupul fariseilor (Nicodim); o femeie din Samaria și samaritenii; Ioan Botezătorul și discipolii săi („ioaniți”); un funcționar regal, posibil non-evreu. Diferitele forme literare – relatarea unui semn, dialog, discurs revelator, notele dintre paranteze și indicele – îi permit autorului să ofere încă de la început o imagine destul de cuprinzătoare a activității lui Isus și a reacțiilor diferiților protagoniști, fie individuali, fie colectivi. Tema principală, semnalată de densitatea semantică și lexicală, este cea a raportului între „semnele” care descoperă identitatea și proiectul lui Isus și răspunsul de credință al diferiților protagoniști cărora li se adresează: „a crede”, *pisteuein*, de douăzeci de ori, asociat cu „semne”, *semeia*, de patru ori, iar cu „semn”, *semeion*, de două ori.

O a doua unitate este constituită din capitolul al cincilea, care relatează o nouă confruntare a lui Isus cu iudeii din Ierusalim, cu ocazia vindecării unui paraltic lângă piscina din Betesda, în zi de sâmbătă. Spusele lui Isus cu privire la dreptul său de „a acționa” precum „Tatăl” le provoacă o reacție ostilă și amenințătoare iudeilor, care pentru prima dată încearcă să-l ucidă (*In* 5,1-18). Această întâmplare oferă prilejul de a formula o apărare a lui Isus sub forma unui amplu monolog, în două faze: prima bazată pe relația sa de „Fiu” – de opt ori, și de două ori „Fiul Omului” – cu „Tatăl”, de șapte ori; acest lucru îi conferă dreptul de a face „operele”, *erga*, de trei ori, Tatălui, și „judecata”, *krisis*, de cinci ori, „a judeca”, *krinein*, de două ori; a doua se învârtă în jurul temei „mărturie” – *martyrein*, de șapte ori, „mărturie”, *martyria*, de patru ori – în favoarea sa (*In* 5,19-29.30-47). Acestei dispute de la Ierusalim, care se sfârșește cu un dur rechizitoriu anti-iudaic, îi urmează o nouă parte care se desfășoară în Galileea pe malul Tiberiadei, în apropierea Paștelui evreiesc. Aceasta face referire la tema „pâinii”. Termenul grecesc *artos* este repetat de 21 de ori și apare ca „pâine a vieții”, de cinci ori; „pâine care dă viață”, de șase ori; „pâine dăruită” de Dumnezeu sau de Fiul Omului, de nouă ori; pâine ce trebuie „primită” în credință, de șase ori. Și în acest caz, disputa dintre Isus și mulțime, mai întâi, și apoi cu „iudeii” și „discipolii” în sinagoga din Cafarnaum, este declanșată de „semnul” înmulțirii pâinii și distribuită mulțimii cu o zi înainte pe malul lacului (*In* 6,13.14-15.16-21.22-71).

O nouă controversă petrecută în zona sacră a templului din Ierusalim în timpul sărbătorii Corturilor se întinde pe două capitole (*In* 7,1-8,59). Protagonistii acestei vii controverse sunt, pe de o parte, Isus și, de cealaltă, „iudeii”, reprezentați de mai-marii preoților și de fariseii care încearcă, fără sorți de izbândă, să-l aresteze. De partea adversă se află „frații” lui Isus, cărora logica sa le rămâne străină, pentru că ei visează la un mesianism spectaculos și prestigios (*In* 7,1-9). Mulțimea din Ierusalim, care are rolul unui cor, prin întrebarea „cine este” Isus,

este condiționată de conducătorii iudeilor și nu îndrăznește să îi ia apărarea lui Isus, chiar dacă un număr destul de mare dintre ei ar fi dispuși să creadă datorită semnelor pe care el le-a făcut (*In* 7,10-31). Se ajunge astfel la o dezbinare în interiorul mulțimii, cum se întâmplă și în tagma conducătorilor iudei, unde Nicodim îi ia apărarea lui Isus (*In* 7,32-52). Prima parte a disputei este ritmată de indicațiile cronologice privitoare la *sărbătoarea Corturilor*: înainte și la începutul sărbătorii (*In* 7,1-13); la jumătatea sărbătorii (*In* 7,14-36); în ultima zi, în toiul sărbătorii (*In* 7,37-52). În acest cadru apare invitația lui Isus: „Dacă îi este sete cuiva, să vină la mine și să bea” și proclamația sa despre apa vieții (*In* 7,37-38). Acesta este un ecou care apare la începutul părții a doua, când Isus declară: „Eu sunt lumina lumii” și invitația sa de a-l urma pentru a dobândi „lumina vieții” (*In* 8,12). Disputa lui Isus cu iudeii continuă în jurul identității sale, care implică dezbaterea despre valoarea „mărturie” sale (*In* 8,13-20). Acest lucru este în relație cu problema „originii” sale și a „punctului de plecare” (*In* 8,21-30). A doua parte a controversei lui Isus de la Ierusalim îi are ca interlocutori pe „acei iudei care au crezut în el”. Și aceasta se învâрте în jurul problemei identității lui Isus și a menirii sale, puse în comparație cu figura lui Abraham (*In* 8,31-59). Doar în această parte a celei de-a patra Evanghelii se găsesc 11 recurențe ale numelui lui „Abraham”, asociat cu tema „libertății” și a „eliberării”, precum și cu cea a „adevărului”, *aletheia*, de șapte ori; „adevărat”, *alethes*, de patru ori. Tentativa iudeilor de a-l lapida pe Isus îl constrânge pe acesta să părăsească templul unde începuse această confruntare desfășurată într-un ritm dramatic progresiv (*In* 7,14; 8,59).

Mai compactă, dar la fel de dramatică, este și partea dedicată figurii orbului din naștere vindecat de Isus (*In* 9,1-41). Protagonistul noii drame este Isus, însoțit de discipolii săi. Mai apoi el dispăre și rolul central este preluat de orbul vindecat, în jurul căruia se perindă diferite grupuri: vecinii, rudele (părinții), fariseii și iudeii. La sfârșit reappare Isus, care vine în fața orbului vindecat și se prezintă ca „Fiul Omului” (*In* 9,35-39). Unitatea tematică a fragmentului este dată de configurația semantică a termenilor: „orb”, de treisprezece ori; „a deschide ochii”, de șapte ori; „a vedea”, de opt ori; „a vedea din nou”, de patru ori; „a se spăla”, de cinci ori; „a crede”, de trei ori. Legată imediat de drama orbului vindecat și primit de Isus, partea care urmează se învâрте în jurul figurii „păstorului” (*In* 10,1-42). O adnotare editorială despre reacția iudeilor împărțiți în două grupuri se referă în mod explicit la vindecarea precedentă a orbului din naștere (*In* 10,19-21). Unitatea literară și tematică a capitolului al zecelea este sugerată de utilizarea cu precădere a lexicului pastoral: „oi”, de cincisprezece ori; „păstor”, de șapte ori; „turmă” și „pășune”, de câte o singură dată. Relația dintre păstor și oi este exprimată prin intermediul verbelor din experiența religioasă cristologică: „a cunoaște”, de șapte ori; „a crede”, de șase ori; „a asculta” (vocea), de cinci ori; „a urma”, de trei ori. Figurii și rolului pozitiv al păstorului li se contrapun cele negative, a „hoțului-tâlhar”, a „străinului”, a „mercenarului” și a „lupului”: în timp ce păstorul „dă viața”, hoțul-tâlhar „fură”, „dezbină” și „ucide”. Valența cristologică a păstorului și a „porții” (staulului) este explicată de formula de autoprezentare

repetată de patru ori: „Eu sunt...” (*In* 10,7.9.11.14). Tocmai această dimensiune cristologică din prima parte a acestui capitol permite legătura cu cea de-a doua, desfășurată în zona templului în cadrul sărbătorii de iarnă a *Înnoirii templului*. Aceasta este concepută ca o confruntare a lui Isus cu iudeii cu privire la problema identității sale cristologice (*In* 10,22-39). O nouă tentativă a iudeilor de a-l aresta și lapida pe Isus îl constrânge să părăsească nu doar templul, ci și teritoriul Ierusalimului (*In* 10,31-39.40-42).

Cartea semnelor se încheie cu ultimul mare semn înfăptuit de Isus la porțile Ierusalimului, în Betania, unde el îl readuce la viață pe prietenul său Lazăr, fraatele Martei și al Mariei (*In* 11,1-44). Gestul lui Isus, anticipat de triplul dialog – cu discipolii și cu cele două surori, Marta și Maria –, le arată „celor care cred” „gloria” lui Dumnezeu și a Fiului său. Astfel, semnul din Betania este unit în mod ideal cu semnul prototip din Cana (*In* 11,4.40; cf. *In* 2,11). Dar acesta prevestește glorificarea definitivă a lui Isus, pentru că „semnul” învierii lui Lazăr devine motivul condamnării lui Isus de către autoritățile evreiești (*In* 11,45-53). Pentru moment, Isus se sustrage amenințării care era iminentă destinului său, pentru că el are puterea de „a da viața” și de „a o lua înapoi” (*In* 11,54; cf. *In* 10,17-18). În apropierea sărbătorii Paștelui, Isus se întoarce în Betania, unde este oaspetele surorilor lui Lazăr. De aici se îndreaptă către Ierusalim, întâmpinat și salutat de către pelerinii veniți la sărbătoare (*In* 12,1-19). Chiar și reprezentanții lumii „grecești”, care urcaseră la Ierusalim pentru Paște, doresc să-l vadă pe Isus. De acum a bătut ceasul glorificării „Fiului Omului”, care coincide cu pironirea sa (pe cruce), pentru a deveni centrul de „atracție” al Universului (*In* 12,20.23.31-32). O ultimă controversă cu mulțimea din Ierusalim scoate în evidență contrastul dintre cele două perspective mesianice: aceea a lui Isus și aceea a iudeilor (*In* 12,27-36). Într-un schimb de idei alternează protagoniștii celor două tabere: pe de o parte, Isus, înconjurat de prietenii din Betania și de discipoli, întâmpinat și căutat de mulțimea de pelerini și de simpatizanții greci; pe de altă parte, înstrăinarea lui Iuda, trădătorul, și reacția suspicioasă și ostilă a iudeilor, a fariseilor și a mai-marilor preoților, al căror purtător de cuvânt este marele preot Caiafa. Bilanțul și evaluarea „teologică” a „semnelor” înfăptuite de Isus pun accentul pe necredința „iudeilor” (*In* 12,37-43). Apelul final al lui Isus, situat dincolo de cadrul istoric al confruntării cu mediul iudaic, este adresat tuturor potențialilor destinatari ai „cărții semnelor” (*In* 12,44-50).

La o privire generală, se pot identifica unele norme de structurare a textului din această primă parte a celei de-a patra Evanghelii. Acestea sunt unitățile literare și tematice care se succed după capitolul al patrulea:

1. Vindecarea unui bolnav la Ierusalim și controversa asupra faptelor și măririi lui Isus, 5,1-47;
2. Semnul pâinii pe malul Lacului Tiberiadei și dezbaterăa lui Isus cu mulțimea, cu iudeii și cu discipolii, 6,1-71;
3. Controversa de la Ierusalim cu privire la identitatea lui Isus, în timpul Sărbătorii Corturilor, 7,1-8,59;

4. Orbul din naștere vindecat de Isus și disputa asupra identității sale, 9,1-41; 10,1-42;
5. Învierea lui Lazăr în Betania și condamnarea la moarte a lui Isus, 11,11-54;
6. Isus la Ierusalim pentru ultimul Paște, 11,55–12,50:
 - a) așteptarea și amenințările de la Ierusalim, 11,55-57;
 - b) ungerea picioarelor lui Isus la Betania, 12,1-11;
 - c) întâmpinarea lui Isus la Ierusalim, 12,12-19;
 - d) căutarea grecilor și ceasul lui Isus, 12,20-36;
 - e) evaluarea teologică și apelul final, 12,37-43.44-50.

Aceste șase părți sunt caracterizate de îmbinarea dintre momentul narativ – gest înfăptuit de Isus, faptă sau semn – și cel discursiv sub formă de dezbateră sau dialog, cu scopul de a aprofunda semnificația acțiunii lui Isus, a identității sale și a rolului său în raport cu așteptările religioase și umane ale interlocutorilor săi. Valoarea mântuitoare a faptelor lui Isus și dimensiunea revelatoare a cuvintelor sale sunt concentrate în formula absolută de autoprezentare: „Eu sunt”, adesea legată de anumite expresii simbolice: „Eu sunt pâinea vieții, lumina lumii, adevăratul păstor, poarta, învierea și viața”. Răspunsul sau reacția la darul sau la comunicarea personală cu Isus este într-o mică măsură pozitiv. Acesta provine de la beneficiari separați, cum ar fi: de la bolnavul vindecat la Ierusalim, de la orbul din naștere, de la cei doisprezece sau de la cele două surori din Betania. Mulțimea este nesigură și dezbinată de frica față de mai-marii iudeilor; pelerinii veniți pentru Paște și grecii de la Ierusalim sunt bine intenționați față de Isus. În schimb, încă de la început este semnalată opoziția ostilă și amenințătoare a conducătorilor, fariseilor și a celor care oficiau în templu, care cu timpul se concretizează în diferite tentative de a-l aresta și lapida. La sfârșit, Sinedriul îl condamnă la moarte (*In* 5,16.18; 7,1.25.30.44; 8,37.40.59; 10,31.39; 11,8.53). Este atât de puternic și stăruitor refuzul reprezentanților oficiali ai mediului iudaic, că la sfârșit autorul caută o explicație teologică în cuvântul profetic al *Scripturii*. Evaluarea cărții semnelor este o confirmare a perspectivei dialectice anticipate în imnul de la început. Cuvântul strălucește ca o lumină în întuneric și vine pe pământ să lumineze fiecare ființă umană, dar nu este primit și recunoscut.

Cea de-a doua parte a *Evangeliei sfântului Ioan* lasă impresia că ar fi mai compactă și mai lineară decât prima. În cadrul unei cine se regăsește gestul simbolic al lui Isus, care spală picioarele discipolilor. Acest lucru este interpretat ca o profeție a autodăruirii sau a servirii din iubire și este apoi aplicat la relațiile dintre discipoli. În același context se situează al doilea gest al lui Isus, prin care dezvăluie identitatea celui care îl trădează și îi cere să se separe de grupul alor „săi” (*In* 13,1-20.21-30). În atmosfera creată de aceste două gesturi profetice, „discursul de despărțire” își găsește locul cel mai potrivit. Acesta reia și dezvoltă temele tipice ale discursurilor testamentare. Alcătuirea sa din trei părți este sugerată de notele redacționale care ritmează textul (*In* 13,31; 14,31; 17,1; 18,1): 1. Înălțarea la cer a lui Isus și promisiunea Duhului mângâietor, 13,31–14,31; 2. Înălțarea la cer a lui Isus și comunitatea discipolilor în lume, 15,1–16,33; 3. Rugăciunea finală a lui Isus, 17,1-26.

Discursul lui Isus adresat discipolilor săi este în același timp profeție care îi pregătește să primească semnificația „plecării” sale din această lume, dar și împlinire a operei sale de iubire și testament sau poruncă ce stă la baza comunității „prietenilor” (*In* 13,34-35; 15,12-17). Promisiunea dăruirii și a trimiterii „Paracletului”, a „Spiritusului adevărului” și „Duhului Sfânt”, unește cele două aspecte ale discursului-testament, pentru că fructul „plecării” lui Isus este garanția noii sale prezențe printre discipoli. Cele cinci *logia* despre promisiunea Paracletului sunt distribuite în cele două unități simetrice ale discursului-testament al lui Isus: *In* 14,16-17; 14,26; 15,26-27; 16,7b-11; 16,13-14.15. Discursul de despărțire, conform modelului literar de la care se inspiră, ajunge la punctul său culminant în rugăciunea lui Isus adresată Tatălui pentru „glorificarea” sa și pentru unitatea perfectă dintre discipoli (*In* 17,1-26).

Din acest moment începe relatarea tradițională a pătimirii și a morții lui Isus și ajunge până la învierea sa. Această a doua mare unitate a „împlinirii” este structurată în următoarele părți:

1. Arestarea și condamnarea lui Isus, 18,1-19,16a;
2. Moartea și punerea în mormânt a lui Isus, 19,16b-42;
3. Învierea lui Isus, 20,1-29.30-31;
4. Cea de-a treia apariție a lui Isus înviat, încredințarea misiunii pastorale lui Petru și rolul discipolului martor, 21,1-23.24-25.

Unitatea literară și tematică a acestor trei capitole – al douăzecișiuilea este o prelungire a aparițiilor sau a întâlnirilor pascale – este însoțită de unitatea spațio-temporală și de rolul principal încredințat lui Isus. Drama începe cu arestarea lui Isus, petrecută în „grădină”, dincolo de râul Cedron, și se sfârșește cu punerea în mormânt a corpului lui Isus în „grădină” la inițiativa lui Iosif din Arimateea. În aceeași grădină, în dimineața primei zile din săptămână este descoperit mormântul gol și tot aici are loc prima întâlnire a lui Isus cel înviat cu Maria Magdalena. Ritmul temporal al relatării este marcat de festivitatea „Paștelui”, asociată cu sărbătoarea săptămânală a *Sabatului* (*In* 18,28; 19,14.31.41; 20,1-19.26). Rolul central al lui Isus nu se manifestă doar în scena arestării sale în grădină, ci și în aceea a procesului în fața lui Pilat și în secvențele răstignirii și a morții: el își duce crucea singur, iar după ce a îndeplinit totul, își dă sufletul (*In* 19,28-30).

Relatarea punerii în mormânt a lui Isus o pregătește pe cea a învierii sale. Giulgiurile cu care fusese înfășurat corpul lui Isus se găseau, împreună cu ștergarul, în mormântul gol. Acesta este semnul care pune în mișcare procesul credinței pascale, unde se întâlnesc verbele „a vedea”, *horan*, de șapte ori și „a crede”, *pisteuein*, de șase ori în capitolul douăzeci. Credința pascală a discipolilor este concentrată în formula kerigmatică: „Eu am văzut – noi am văzut pe Domnul” (*In* 20,18.25). De acest lucru se leagă ultima cuvântare a lui Isus Cel înviat, care desemnează statutul viitorilor credincioși: „Fericiți cei care nu au văzut și au crezut” (*In* 20,29). În concluzie, se reia tema lui „a crede”, bazată pe documentarea

de netăgăduit a semnelor înfăptuite de Isus (*In* 20,30-31). Capitolul douăzeci și unu se distinge prin prezentarea a două figuri reprezentative: Simon Petru și discipolul pe care-l iubea Isus. Primului i se recunoaște misiunea pastorală, celui de-al doilea – rolul de martor și garant al tradiției, împreună cu evanghelia scrisă.

La o privire de ansamblu asupra celei de-a patra Evanghelii, este greu să nu se recunoască substanțiala coerență literară și tematică, confirmată de cea lexicală și stilistică. Deja constatarea adăugării capitolului douăzeci și unu, împreună cu concluzia, constituie un indiciu despre procesul care a condus la actuala ediție a textului evanghelic. Alte contraste și rupturi, reluări și duplicate care se pot descoperi la o analiză mai detaliată a textului conduc la ideea unei origini literare structurate și complexe a celei de-a patra Evanghelii.

III. ORIGINEA LITERARĂ A CELEI DE-A PATRA EVANGHELII

Două constatări, la prima vedere contradictorii, pot să justifice multitudinea ipotezelor care încearcă să ofere o explicație plauzibilă textului sfântului Ioan. Prima este cea care descoperă o serie mai mult sau mai puțin amplă de contraste și contradicții în textul actual al celei de-a patra Evanghelii⁷. Cealaltă, prin intermediul unei analize a textului sub aspect stilistic și literar, scoate în evidență unitatea sa fundamentală⁸. Sunt cel mult zece „aporii” relevante semnalate de către autorii care au analizat cea de-a patra Evanghelie. În afară de cea indicată prin adăugarea capitolului douăzeci și unu după concluzia sfântului Ioan cu privire la scopul Evangheliei *In* 20,30-31, se pot menționa următoarele cazuri:

1. unele versete ale prologului întrerup linia tematică și se referă la Ioan Botezătorul, „martorul”, *In* 1,6-8.15;

2. partea din *In* 3,22-30 – activitatea baptismală și dialogul cu discipolii „botezătorului” – pare străină de contextul dialogului-reflecție legat de întâlnirea lui Isus cu Nicodim; acesta pare să își aibă continuarea în versetele din *In* 3,31-36;

3. precizarea din *In* 4,2 despre activitatea baptismală a lui Isus pare să contrazică ceea ce a fost spus în *In* 3,22;

4. versetul din *In* 4,44 nu este în armonie cu contextul dat;

5. succesiunea capitolelor cinci, șase și șapte nu corespunde progresiei geografice: Isus se află la Ierusalim (capitolul cinci) și pe neașteptate se introduce episodul pâinii împărțite pe malul Lacului Tiberiadei (*In* 6,1); ipostaza de contradicții și amenințări din capitolul al cincilea (*In* 5,18-47) pare să își aibă continuarea în capitolul al șaptelea (*In* 7,15-24);

6. deplasările lui Isus, ale discipolilor și ale mulțimii după semnul pâinii de pe malul lacului sunt neclare (*In* 6,22-23);

⁷ E. SCHWARTZ, *Aporien im Vierten Evangelium*. Nachrichten der Gesellschaft zu Göttingen Philologische-historisch Klasse, Berlin 1907, 342-372; 1908, 115-148.149-188.497-560.

⁸ E. RUCKSTHUL, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (StFrib NF 3), Freiburg 1951; Göttingen 1987.

7. prezentarea figurii Mariei din *In* 11,2 presupune drept cunoscut un detaliu din relatarea cinei și a ungerii din Betania (*In* 12,1-8);

8. ultima intervenție a lui Isus de la Ierusalim este relatată după ce el se retrăsese din mulțime (*In* 12,36.44-50);

9. invitația lui Isus de a se ridica și de a pleca împreună cu discipolii, care întreține discursul de despărțire (*In* 14,31), se pune în practică abia în *In* 18,1;

10. în același discurs, observația pe care Isus o face discipolilor în *In* 16,5: „nimeni dintre voi nu mă întreabă: «Unde mergi?»” este contrazisă de întrebarea lui Petru: „Doamne, unde mergi?”, relatată în *In* 13,36.

1. Ipoteze ale permutărilor

Una dintre soluțiile ipotetice folosite pentru a ordona textul actual al sfântului Ioan este aceea a permutărilor. În anumite aspecte, aceasta a fost anticipată de:

H.H. Wendt (1896), F. Spitta (1910). A fost însă elaborată într-o manieră sistematică de către J.H. Bernard (1928), ai cărui precursori sunt: B.W. Bacon (1900), H.J. Holtzmann (1902), F.W. Lewis (1910), G.H.C. McGregor (1922). Ipoteza a fost reluată într-o formă redusă și cu modificări mai mult sau mai puțin substanțiale de către: T. Micklin (1932), J. Moffat (1935), E. Schweizer (1939), R. Bultmann (1941), J. Jeremias (1941), F.R. Hoare (în mod sistematic, 1944), A. Wickenhauser (1957), R. Schnackenburg (1965), D.M. Smith (1965), B. Lindars (1972), J. Becker (1979). Trăsăturile generale ale ipotezei pot fi schematizate astfel:

ordinea actuală a textului

- A. *In* 5–7
- B. *In* 13–17
- C. *In* 3–4
- D. *In* 9–10
- E. *In* 12

ordinea propusă

- 4.6.5, 47–7, 15–24.1–9.10–14.25–52;
- 13,1–30; 15; 16.13,31–38; 14.10–7;
- 3,16–21.31–36.22–30; 4, 1–2;
- 9,41; 10,19–29.1–18.30–42;
- 12,36a.44–50.36b–43.

În afară de *Diatessaron*-ul lui Tașian – în jurul anului 170 –, ipoteza permutărilor nu are nicio susținere în tradiția manuscrisă a celei de-a patra Evanghelii; de aceea, permutarea s-a petrecut probabil înainte de editarea definitivă a textului, din cauza unui accident întâmplător sau din cauza nepriceperii unui secretar sau scrib. Pe lângă aceasta, trebuie ținut seama că este vorba despre foi separate care conțineau fragmente complete fără întreruperi de propoziții sau cuvinte, cum presupune J.H. Bernard, care calcula circa 750 de litere în medie pe fiecare pagină. În fața atâtor necunoscute, este recomandabil să se citească textul în ordinea actuală sau să fie căutate soluții mai puțin precare.

2. Caracteristicile stilistice și literare ale celei de-a patra Evanghelii

Dacă trecerea în revistă a „aporiilor” citate mai sus poate duce cu gândul la faze sau niveluri diferite în conceperea textului sfântului Ioan, trebuie să se țină cont și de constatările care rezultă în urma unei analize stilistice a textului. E. Ruckstuhl enumeră 50 de caracteristici ale sfântului Ioan, care le integrează pe cele 33 descoperite deja de E. Sweizer (1939). Această analiză stilistică este lărgită de către W. Nicol (1972), care adaugă alte 32 de caracteristici. M.E. Boismard (1977) enumeră 400, iar F. Neirynck (1979) 415, la care G. Van Belle (1985) alătură 143⁹. Acest ultim autor ia în considerare așa-zisele „paranteze” clasificate în mod diferit de comentatori și, de aceea, numărate diferit: de la un minimum de zece la un maximum de 105. G. Van Belle împarte aceste „paranteze” răspândite în cea de-a patra Evanghelie în două domenii: cele cu privire la conținut – 17 tipuri – și cele gramaticale, care conțin 27 de tipuri. În primul domeniu intră traduceri de termeni ebraico-aramaici, în total 12 cazuri (cf. *In* 1,38.41.42; 4,25); explicații ale unor obiceiuri iudaice, patru (cf. *In* 2,6; 4,9); referințe sau descrieri de personaje și locuri, 52 și respectiv 22 de exemple (cf. *In* 1,6-8.15; 1,28; 19,13.17); referințe temporale, 21 de exemple (cf. *In* 1,39; 4,6; 19,14a.27.31); explicații ale cuvintelor sau faptelor lui Isus sau ale altor personaje, 20 și 15 exemple (cf. *In* 2,21-22; 12,6; 4,44.45; 18,18); note cu privire la neînțelegeri sau înțelegeri ale discipolilor, respectiv în 7 și 2 cazuri (cf. 2,9; 7,5; 8,27; 2, 21-22, 12,16); note privitoare la împlinirea *Scripturii* sau a cuvântului lui Isus, zece texte (cf. *In* 19,36-37); reflecții contextuale, cu 25 de exemple (cf. *In* 1,24.28.40.44; 6,4.10.17-18; 11,5.18.30); trimiteri la un alt pasaj evanghelic, precedent sau următor, cu 29 de exemple (cf. *In* 1,24 trimite la 1,19; *In* 2,22 în legătură cu 2,19; *In* 4,2 în raport cu 3,22; 4,54 cu 2,11)¹⁰. Din punct de vedere gramatical, autorul înregistrează uzul diferitelor particule și conjuncții (13 cazuri), al pronumelor (8 exemple) și al altor elemente de sintaxă, cum ar fi asindetul, apozitia, genitivul absolut, reluarea după o paranteză și, în special, folosirea particulei grecești *oun* cu funcție recapitulativă, scoasă în evidență și de către M.E. Boismard. Acest autor consideră această particularitate stilistică, în combinație cu altele cu caracter literar și teologic, ca pe un criteriu folosit pentru a recunoaște în textul sfântului Ioan o introducere de redactare¹¹.

G. Van Belle consideră că parantezele sfântului Ioan corespund modului propriu de a scrie al autorului celei de-a patra Evanghelii, căruia îi plac repetițiile și modificările, paralelismul, antiteza, chiasmul, anexarea și care recurge la diferite

⁹ G. VAN BELLE, *Les parenthèses dans l'Évangile de Jean. Aperçu historique et classification*, UP, Leuven 1985, 124-155.

¹⁰ *Ibid.*, 105-124.

¹¹ M.E. BOISMARD, *Un procédé rédactionnel dans le quatrième évangile: la Wiederaufnahme*, în M. DE JONGE, *L'évangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 235-241; Id., *Synopse des quatre Évangiles*. III. *Évangile de Jean*, Paris 1977, 12-13; F. NEIRYNCK, *L'Epanalepsis et la critique littéraire. A propos de l'évangile de Jean*, ETL 56 (1980) 303-338; U.C. VAN WAHLDE, *A Redactional Technique in the Fourth Gospel*, CBQ 38 (1976) 520-533.

procedee literare pentru a obține un efect dramatic și dinamic al narațiunii. Folosirea termenilor și a expresiilor cu dublu sens provoacă adesea neînțelegeri funcționale la o ulterioară aprofundare. Acest procedeu, prezent mai ales în dialoguri, în unele cazuri este asociat cu o ironie ascunsă, legată de perspectiva „dualistă” a lui Ioan raportată la cele două niveluri – sus/jos; ceresc/terestru – și de felul său de a proceda în mod dialectic¹².

În concluzia analizei sale asupra „parantezelor” celei de-a patra Evanghelii, G. Van Belle exclude, din motive stilistice și de conținut teologic, posibilitatea de a le atribui unei alte mâini decât cea care a redactat întreaga Evangheliie. Constatarea unității stilistico-literare a celei de-a patra Evanghelii i-a făcut pe mulți cercetători și comentatori să considere acest text ca fiind produsul unui singur autor (A. Hilgenfeld, 1868; A. Jülicher, 1894; W. Wrede, 1903; M.J. Lagrange, 1925; J. Schneider, 1976). Alții, deși recunosc unitatea stilistico-literară a textului, presupun intervenția unui redactor sau a unui revizor final (J. Jeremias, 1941; D.W. Wead, 1970; G.C. Nicolson, 1983). Pentru R.A. Culpepper (1982-1983), redactorul, care făcea parte din școala lui Ioan, nu se distinge de evanghelist. Este posibil ca autorul Evangheliei să se fi folosit de anumite surse, dar le-a modificat în totalitate (E. Schweizer, 1939). M. Dibelius (1926.1927.1929) presupune utilizarea unei tradiții precedente, iar adăugarea capitolului *In 21* – făcută de altă mână. Autorii care iau în serios „aporiile” amintite mai sus evaluează în mod diferit aspectele stilistico-literare ale celei de-a patra Evanghelii. M.E. Boismard scoate în evidență faptul că un autor are posibilitatea de a retușa sursele utilizate adaptându-le stilului propriu, sau poate sursa a fost elaborată în același mediu al autorului. În sfârșit, nu se poate exclude nici posibilitatea ca un redactor să fi imitat stilul autorului originar când a reluat și a adăugat un text sau o acțiune¹³.

3. Modelul „straturilor”

Este de la sine înțeles că în urma cercetării istorico-critice a celei de-a patra Evanghelii au fost elaborate diferite ipoteze asupra originii literare. Aceste ipoteze se pot grupa în două modele fundamentale. Primul model, în ordine cronologică, presupune formarea celei de-a patra Evanghelii din mai multe straturi sau etape ale elaborării, plecând de la un nucleu sau scriere de bază. Într-un studiu asupra Evangheliei lui Ioan (1907), J. Wellhausen, inițiatorul ipotezei documentare despre Pentateuh, consideră că aceasta ar fi produsul unui proces literar: adăugări și modificări succesive au avut loc în jurul unui text-bază¹⁴. Această ipoteză este reluată de către același autor și extinsă în comentariul din 1908 la cea de-a patra Evangheliie. Wellhausen distinge un strat A, *Grundschrift*: o Evangheliie anonimă formată din povestirea unor miracole, înrudită cu tradiția sinoptică – Marcu –, cu o acțiune ce se petrece în Galileea, în afară de două călătorii și activitățile întreprinse în urma acestora la Ierusalim; un strat B, *Bearbeitung*, în două etape,

¹² E. RICHARD, *Expressions of double meaning and their Gospel of John*, NTS 31 (1985) 96-112.

¹³ M.E. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre Evangiles. Evangile de Jean*, 15.

¹⁴ J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*, Berlin 1907.

B¹ și B², după modelul schemei cronologice a sărbătorilor evreiești și cu relatarea pătimirii, completat cu adăugări de la sinoptici; acest al doilea strat are o intenție didactică, după cum reiese din discursuri, cu o abordare cristologică și cu o escatologie prezentă, caracterizată de dualismul etico-cosmologic¹⁵.

De aceeași părere cu Wellhausen sunt: E. Schwartz (1907-1908); F. Spitta (1910); E. Hirsch (1936). Ultimul distinge o Evanghelie primară compusă pe baza a diferite surse-tradiții și un redactor care face adăugiri și diferite comentarii la text. B.W. Bacon (în 1910 și apoi în 1936) propune trei faze sau etape în geneza celei de-a patra Evanghelii: o culegere de discursuri și semne legate de sărbătorile evreiești; elaborarea cu adăugarea prologului și a pătimirii, moartea și învierea, precedată de *In* 15–16; redactarea finală, inclusiv *In* 13–14.21, armonizată cu sinopticii. În context englez are un succes mai mare ipoteza celor două straturi sau faze de formare a celei de-a patra Evanghelii: acela al evanghelistului și cel al redactorului sau al revizorului (G.H.C. McGregor, 1928; H. Strachan, 1915/1916; într-o etapă ulterioară susține unitatea celei de-a patra Evanghelii cu anumite corecturi de redactare). În contextul limbii germane, W. Wilckens (1958) reia ipoteza unor multiple faze de formare a celei de-a patra Evanghelii. La origine stă o „Evanghelie primară” (*Grundevangelium*) – Evanghelia semnelor –, unde au fost introduse discursurile într-o a doua fază, iar la sfârșit, în redactarea finală, întreaga Evanghelie, cu adăugarea de material nou – relatarea pătimirii –, ar fi fost refăcută și restructurată în jurul temei „pascale”. Într-o formă mai moderată, ipoteza straturilor sau nivelurilor multiple a fost reluată de către E. Hänchen în comentariul publicat postum (1980), unde se pot distinge trei faze: un nucleu tradițional (*Vorlage*), Evanghelia miracolelor/semnelor; intervenția evanghelistului care modifică prin intermediul discursurilor perspectiva Evangheliei miracolelor, înțelese ca dovezi ale legitimității lui Isus; și, în sfârșit, lucrarea unui redactor sau integrator (*Ergaenzer*).

O reelaborare a ipotezei de formare a celei de-a patra Evanghelii în mai multe faze sau stratificări a fost făcută de către M.E. Boismard-A. Lamouille în volumul al treilea al „Expunerii sinoptice a celor patru Evanghelii”: „*Evanghelia după Ioan*” (1977). Cei doi autori francezi reconstruiesc istoria formării celei de-a patra Evanghelii în patru etape succesive în interiorul unei „școli a lui Ioan”:

I. o evanghelie arhaică ce se întinde de la Ioan Botezătorul până la relatarea unei apariții a lui Isus înviat, unde sunt incluse cinci miracole din Galileea – „semne” –, fără discursuri; în această fază se poate sesiza influența palestino-samaritană în cristologia de tip mozaico-profetic; *Sărbătoarea Corturilor* are un rol central, iar Cina cea de taină este situată în Betania (Documentul C);

¹⁵ Ipoteza diferitelor niveluri sau straturi a fost propusă de H.H. Wendt în 1896 și reluată în 1900 și 1910. În opinia lui Wendt, stratul primitiv este constituit din discursuri. Cu câțiva ani înainte, A. Schweizer, 1841, presupunea existența unei Evanghelii primare reelaborate de redactorul capitolului 21, cu anexe majore (pericopele din Galileea) și minore; A. Schwegler, 1842, critică această ipoteză a „adăugărilor” și susține intervenția redactorului final (*In* 21) asupra Evangheliei complete deja.

II. această evangheliie primară este reluată în aceeași ordine, dar extinsă prin adăugarea chemării lui Andrei și a lui Petru, a două miracole ale tradiției sinoptice preliterare și a anumitor discursuri (*In 2-A*);

III. același autor face o a doua ediție a acestei evanghelii palestinienene, o interpretează și transformă materialul, îi adaugă altul de origine sinoptică; schimbă ordinea sau structura prin introducerea sărbătorilor iudaice, unde Paștele are un rol central; se observă în această fază influența lui Paul și a scrierilor lui Luca, asemănările cu mediul qumranic și cu epistolele lui Ioan scrise puțin mai înainte (*In 2-B*);

IV. un alt autor introduce în Evanghelia din stadiul precedent (*In II-B*) pasajele paralele din *In II-A* și anumite *logia* din mediul sfântului Ioan; acestei faze i se atribuie ordinea actuală a capitolelor cinci și șase, inversată față de cea originală; acest autor introduce anumite glose teologice și are tendința să atenueze polemica antiiudaică tipică pentru stadiul *In 2-B* (*In 3*).

Această reconstrucție a genezei celei de-a patra Evanghelii este convergentă, în anumite aspecte, cu cea elaborată în comentariul lui R.E. Brown (1966.1970) și reluată în monografia dedicată „comunității discipolului preferat” (1979). Brown consideră că trebuie recunoscute cel puțin cinci faze în preistoria actualei *Evanghelii a lui Ioan*:

I. o culegere tradițională a cuvintelor și faptelor lui Isus, asemănătoare aceleia din care fac parte Evangheliile sinoptice;

II. acest material este selecționat, regândit și modelat după schemele și stilul propriu „școlii” în contextul predicării și al liturgiei;

III. este realizată o „primă ediție” a Evangheliei în greacă de către predicatorul-teolog care se identifică cu evanghelistul;

IV. o a doua ediție a Evangheliei este realizată de însuși autorul-evanghelist pentru a răspunde la obiecțiile diferitelor grupuri: discipolii lui Ioan Botezătorul, iudeo-creștinii și evreii;

V. ultima ediție este opera unui discipol al evanghelistului, care introduce materialul lui Ioan, ce nu fusese utilizat în edițiile precedente; în această fază finală se introduc prologul (*In 1,1-18*), epilogul (*In 21,1-25*), capitolele 11–12.15–17 și fragmentele din *In 3,31-36*; 6,51-58; 12,44-50; textul din *In 2,13-22* este introdus în ordinea actuală, după semnul din Cana.

Punctul de convergență al ipotezelor care recur la modelul straturilor și al fazelor succesive este acela al recunoașterii unui nucleu original, etichetat și descris în mod diferit. Separările intervin atunci când se încearcă reconstrucția fazelor procesului care ține de la punctul de plecare până la Evanghelia actuală. Elementul nou din ipotezele lui Boismard și Brown este considerarea „comunității” sau „școlii” lui Ioan drept mediul de elaborare a materialului sau de redactare finală a Evangheliei. Rămâne mai degrabă vag sau incert raportul nucleului original cu Evanghelia actuală a lui Ioan și cu tradiția sau cu Evangheliile sinoptice.

4. Modelul „izvoarelor”¹⁶

Un al doilea grup de ipoteze, care se pot întâlni în modelul „izvoarelor”, încearcă să definească mai bine fizionomia materialului utilizat de către evanghelist. R. Bultmann, într-un comentariu din 1941 la cea de-a patra Evanghelie, recurge la ipoteza mai multor izvoare pentru a explica compoziția actuală. Încă de la 1923, cu un studiu asupra prologului, Bultmann s-a orientat în această direcție, indicată de către E. Faure (1922). El o reia realizând un studiu despre izvoarele mandaice ale celei de-a patra Evanghelii (1925) și despre prima epistolă a lui Ioan (1927). R. Bultmann presupune că la baza celei de-a patra Evanghelii ar exista trei izvoare:

I. „izvorul semnelor”: o culegere de miracole de origine palestiniană, *Semeia-Quelle* (SQ);

II. „izvorul discursurilor” de matriță gnostico-elenă, *Offenbarungsreden-Quelle* (OR);

III. relatarea pătimirii, *Passionsbericht*.

Asupra acestor izvoare intervin evanghelistul și, la sfârșit, un „redactor eclezial”. Evanghelistul întrerupe și integrează izvorul semnelor; corectează și reinterpretează într-o lumină cristologică discursurile de revelație, care pun accentul pe mitul gnostico-mandaic al răscumpărătorului ceresc. Redactorului sau „glosatorului” eclezial i se atribuie textele escatologice în cheie apocaliptică și cele sacramentale.

Ipoteza izvoarelor a lui R. Bultmann, mai ales cea a „discursurilor de revelație”, nu prea a fost acceptată, în ciuda încercărilor lui H. Becker (1956) de a extinde și integra atestările cu privire la izvoarele gnostice. Un succes mai mare a avut ipoteza „izvorului semnelor”, datorată lui R.T. Fortna (1970.1988) și lui W. Nicol (1972). Pe baza „aporiilor” contextuale, stilistice, teologice și formale și valorificând analogia cu evangheliile sinoptice, Fortna identifică în textul celei de-a patra Evanghelii o „evanghelie” completă, alcătuită dintr-o introducere, dintr-un „izvor al semnelor” (șapte) – *Signs Gospel* – și din izvorul pătimirii (*Passion Source*). Această Evanghelie antică aparținând mediului iudeo-creștin, înrudită cu tradiția sinoptică, dar independentă față de aceasta, a fost conservată de către autorul-redactor al celei de-a patra Evanghelii și integrată cu mare atenție în așa fel încât poate fi reconstruită în liniile sale esențiale. W. Nicol, în baza aceluiași criterii, izolează anumite fragmente narative înrudite cu tradiția sinoptică și utilizate în realizarea celei de-a patra Evanghelii. Și H.M. Teeple (1974) pleacă de la ipoteza izvoarelor pentru a reconstrui formarea celei de-a patra Evanghelii în cinci faze: 1. un izvor scris al semnelor (cinci); 2. un izvor scris al discursurilor de matriță semi-gnostică; 3. un izvor al pătimirii; 4. un editor care reelaborează izvoarele; 5. un redactor care revizuieste ceea ce s-a făcut anterior.

¹⁶ O trecere în revistă și o evaluare a „nouă” teorii despre izvoarele celei de-a patra Evanghelii până în 1970, în R. KYSAR, *The Source Analysis of the Fourth Gospel. Growing Consensus?*, NTS 15 (1973) 134-152; D.A. CARSON, *Current Source Criticism. Some Methodological Questions*, JBL 97 (1978) 411-429.

Pe urmele ipotezei izvoarelor a lui Bultmann, revăzută și corectată, pornește în comentariul său J. Becker (1979). Evanghelistul recurge la un singur izvor, acela al semnelor; cunoaște o relatare a pătimirii înrudită cu tradiția lui Luca¹⁷. La acestea trebuie adăugat materialul derivat din tradiția liturgică, parenetică și sentințele din izvorul revelației. În final, un redactor „eclezial” a realizat adăugirile pentru a actualiza textul în perspectiva teologică a comunității sfântului Ioan. O abordare asemănătoare, chiar dacă mai puțin elaborată, se găsește în comentariul lui S. Schulz asupra scrierii sfântului Ioan (1972): la originea celei de-a patra Evanghelii stau relatările de miracole (semne), înrudite cu tradiția de dinaintea lui Marcu și cu „spusele” corespunzătoare izvorului *logia* (Q), elaborate sub formă de discurs în comunitatea lui Ioan. Și comentariul lui J. Gnllka (1985) recurge la modelul izvoarelor pentru a explica formarea celei de-a patra Evanghelii: o relatare de dinaintea lui Ioan a pătimirii; izvorul semnelor (șapte); alt material de dinaintea lui Ioan (imnul adus *logos*-ului).

Din exemplele menționate mai sus se poate constata că modelul izvoarelor este redimensionat și integrat în timp. Dacă pentru „izvorul semnelor” sau miracolelor există o opinie convergentă, la care se adaugă un izvor sau relatarea pătimirii, în schimb pentru materialul discursiv al celei de-a patra Evanghelii se recurge la tradiție în diferitele sale forme. În cazul acesta, se pune problema raportului dintre cea de-a patra Evanghelie și Evangheliile sinoptice, din moment ce în ipoteza izvoarelor se face referire la o culegere de miracole apropiate celor reproduse în primele trei Evanghelii și la o relatare a pătimirii mai mult sau mai puțin înrudită cu cea sinoptică.

5. *Evanghelia a patra și Evangheliile sinoptice*¹⁸

Pentru Părinții Bisericii și pentru scriitorii antici, cel puțin începând cu Clement de Alexandria, *Evanghelia lui Ioan* le cunoaște pe celelalte trei și intenționează să le completeze¹⁹. Această ipoteză a fost acceptată până în epoca modernă și contemporană (Th. Zahn, 1907). La începutul acestui secol, F. Overbeck (1911) o radicalizează în măsura în care consideră că *Evanghelia lui Ioan* a fost scrisă în concurență cu autorii sinoptici pentru a-i înlocui (cf. W. Bauer, 1912). H. Windisch

¹⁷ A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannes-Evangelium. Eine traditions-geschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30* (SANT 30), Kösel, München 1972, consideră că pentru relatarea patimilor Ioan ar fi folosit o tradiție veche din Ierusalim, influențată de către sinoptici. Același Dauer face trimitere în mod special la influența lui Luca pentru unele texte ale lui Ioan în cartea sa: *Johannes und Lukas. Untersuchungen zu den Johanneisch-lukanischen Parallelerikopen. Joh 4,4-54//Lc 7,1-10; Joh 12,1-8//Lc 7,36-50; 10,38-42; Joh 20,19-29//Lc 24,36-49* (Forschung zur Bibel 50), Echeter, Würzburg 1984.

¹⁸ F. NEIRYNCK, *John and the Synoptics*, în M. DE JONGE, *L'évangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 73-106, B. LINDARS, *John and the Synoptic Gospels. A Test Case*, NTS 27 (1981) 287-294; D.M. SMITH, *John and the Synoptics*, Bib 63 (1982) 102-113.

¹⁹ CLEMENT DE ALEXANDRIA, *Ipotiposi*, citat în EUSEBIU, *HE* VI,14,7; ORIGENE, *Comm. in Ev. Jo. X*, 3; cf. EUSEBIU DIN CEZAREEA, *HE* III,24,7-13, Ioan a scris *Evanghelia* pentru a integra ceea ce naraseră ceilalți evangheliști, în special în ceea ce privește începuturile activității lui Isus; EPIFANIU DE SALAMINA, *Pan.* 51; AUGUSTIN DE HIPONA, *De consensu evang.* IV, 11-20.

(1926) dezvoltă și clasează această teză: sfântul Ioan a scris Evanghelia sa pentru a le înlocui pe primele trei, cele sinoptice. Se ajunge la o nouă orientare când P. Gardner-Smith (1938) formulează o ipoteză din care reiese că autorul celei de-a patra Evanghelii nu cunoaște Evangheliile sinoptice și a realizat Evanghelia sa într-un mod cu totul autonom. Din acest moment, comentatorii și cercetătorii lui Ioan se împart în diferite orientări: unii neagă cunoașterea și utilizarea Evangheliilor sinoptice de către cea de-a patra Evanghelie (B. Noack, 1954; C.H. Dodd, 1963, 1965²); alții admit cunoașterea, dar nu și utilizarea directă (B. De Solanges, 1979); pentru alții, în schimb, sfântul Ioan depinde de tradiția presinoptică sau apropiată mediului sinoptic (modelul izvoarelor); în sfârșit, alții nu admit doar cunoașterea primelor trei Evanghelii, ci și utilizarea directă a uneia sau a alteia (F. Neirynck).

Această ultimă orientare este bine primită în rândul cercetătorilor și al comentatorilor de limbă engleză, începând cu B.W. Bacon, care, într-o primă etapă, îl consideră pe sfântul Ioan un comentator al sinopticilor (1910), însă după lucrarea lui H. Windisch vorbește doar despre dependență față de sinoptici (1933). J.H. Bernard, în comentariul său (ICC, 1928), consideră că Ioan cunoaște cu siguranță și utilizează *Evanghelia lui Marcu* și foarte probabil o folosește și pe cea a lui Luca și poate și izvorul *logia* (Q); în schimb, după părerea lui Bernard, nu există dovezi că ar utiliza *Matei* în mod direct. O poziție asemănătoare este împărtășită de către G.H.C. McGregor (1928) și, mai recent, de către C.K. Barrett (1955): Ioan l-a citit pe *Marcu*, pentru că reproduce din materialul acestuia, din limbajul acestuia și urmărește aceeași ordine de la Ioan Botezătorul până la patimă și înviere; l-a citit și pe *Luca*, pentru că menționează personaje din acesta (Marta, Maria, Lazăr). Relația dintre cea de-a patra Evanghelie și *Luca* este studiată în mod special de către J.A. Banley (1963), care consideră posibilă în unele cazuri dependența lui Ioan față de *Evanghelia lui Luca*, în timp ce alte asemănări se explică prin recurgerea la o tradiție comună. M.E. Boismard, în complicatul său sistem al straturilor, admite că primul nivel (documentul C) este apropiat, dar independent de tradiția sinoptică, ce se face simțită în al doilea (tradiția sfântului Luca), în al treilea (scrieri ale sfântului Luca, *Evanghelia* și *Faptele Apostolilor*) și în al patrulea stadiu (armonizarea cu sinopticii).

Problema nu poate fi rezolvată pe baza unor modele abstracte, ci ținându-se cont de asemănările și deosebirile dintre cea de-a patra Evanghelie și cei trei sinoptici. Asemănările țin de conținut sau material, de ordine sau structură și de contactele lexicale și stilistice. B. De Solanges observă că doar 153 de versete ale celei de-a patra Evanghelii, dintr-un total de 868, adică 17,6 la sută, au un corespondent în Evangheliile sinoptice. R. Schnackenburg consemnează cel puțin șapte relatări ale sfântului Ioan care prezintă asemănări, în anumite cazuri lexicale și de structură, cu relatările analoge din sinoptici și că cel puțin zece detalieri sunt înrudite cu opera lui Luca. În relatarea pătimirii și a învierii, cea de-a patra Evanghelie scoate la iveală asemănări unice cu *Matei* și *Luca*. În ceea ce privește materialul discursiv – *logia* –, același Schnackenburg consemnează 16 *logia* ale lui Ioan, care au un corespondent în Evangheliile sinoptice sub aspect

formal – lexic și stil – și de conținut; și cel puțin alte 20 își revendică originea în tradiția sinoptică. Chiar și cinci dintre cele 18 citate ale lui Ioan din *Faptele Apostolilor* corespund cu cele reproduse în Evangheliile sinoptice (*In* 1,23 = *Is* 40,3; *In* 12,15 = *Zah* 9,9; *In* 12,40 = *Is* 6,9-10; *In* 13,18 = *Ps* 41,10; *In* 19,24 = *Ps* 22,19); sunt însă introduse într-un context diferit și deseori formulate în alt fel. Între cea de-a patra Evanghelie și sinoptici se întâlnesc și anumite asemănări cu privire la unele figuri simbolice: „mirele”, „prietenii mirelui”, „tatăl” și „fiul”, „păstorul” și „turma”, „grâul” semănat, „vița-de-vie”, „vântul”, „lampa”, „drumul” în noapte. Dar acest material „asemănător” este introdus în perspectiva cristologică caracteristică celei de-a patra Evanghelii. Tocmai acest lucru îl face pe Schnackenburg să concluzioneze că autorul celei de-a patra Evanghelii nu depinde din punct de vedere literar de Evangheliile sinoptice, ci de tradiția orală. De fapt, între substratul tradiției sfântului Ioan și cel sinoptic există paralelisme și înrudiri. Mai mult, el consideră că autorul celei de-a patra Evanghelii este autonom față de cei trei sinoptici, în măsura în care nu înțelege nici să-i integreze sau să-i completeze, nici să-i corecteze, cu atât mai mult să-i înlocuiască. Totuși, evanghelistul Ioan are anumite cunoștințe despre tradiția evanghelică comună, precum activitatea taumaturgică a lui Isus, istoria pătimirii și activitatea baptismală a lui Ioan Botezătorul²⁰.

6. Tradiție și redactare

Această abordare metodologică a lui R. Schnackenburg, care integrează dubla contribuție a tradiției și a redactării pentru a explica geneza celei de-a patra Evanghelii, stă la baza comentariului său la cea de-a patra Evanghelie în trei volume, urmat de un al patrulea cu *excursus*-uri integrative (1965-1971-1975-1984). Schnackenburg, după ce a cântărit bine argumentele pro și contra diferitelor metode de abordare a celei de-a patra Evanghelii, până la cele mai recente – structurale și lingvistice –, ajunge la concluzia că doar utilizarea integrată a diferitelor modele poate să ducă la rezultate satisfăcătoare pentru a reface istoria formării *Evangheliei lui Ioan*. Propunerea lui Schnackenburg prevede trei faze în geneza textului lui Ioan:

a. istoria tradiției, care presupune cunoașterea tradiției sinoptice; din aceasta fac parte: a) un posibil „izvor (scris) al semnelor” și o relatare a pătimirii; b) tradiția orală a *logia*; c) o culegere de *logia*; d) o tradiție kerigmatico-liturgică, ce cuprinde imnuri și omilii²¹;

b. istoria redactării, în care un autor-teolog – „evanghelist” – a prelucrat materialul ce provenea din tradiție, dar nu în mod definitiv;

c. redactarea finală, în care este utilizat materialul rămas, cu adăugarea capitoului douăzeci și unu, introducerea indicelui și a notelor (*In* 3,31-36.13-21; 4,2; 4,44; 6,22-23; 7,39; 11,2) și a fragmentelor din *In* 3,31-36.13-21; 12,44-50; în

²⁰ R. SCHNACKENBURG, *Evanghelia după Ioan*, IV, 87-109.

²¹ B. LINDARS, *The Gospel of John*, NCB, London 1972, consideră că la baza celei de-a patra Evanghelii există niște omilii „euharistice” reelaborate de către autor sub forma unor dezbateri și introduse în diferitele relatări ale semnelor; Id., *Traditions behind the Fourth Gospel*, în M. DE JONGE, *L'évangile de Jean*, Gembloux 1977, 107-124.

această fază are loc inversiunea dintre capitolele cinci-șase și împărțirea capitolului al șaptelea (*In* 7,15-24).

Schnackenburg recunoaște că există în cea de-a patra Evanghelie un strat al redactării, unitar din punct de vedere stilistic și literar și coerent sub aspect teologic, înrudit cu *Scrisoarea întâi a lui Ioan*. Același autor consideră destul de probabilă adăugirea redacțională a fragmentului *In* 21,1-25 și a altor fragmente minore și integrarea gloselor în text. Consideră, în schimb, greu de demonstrat existența și introducerea în cea de-a patra Evanghelie a materialului „extern”, în special a aceluia de matriță gnostică, bazându-se pe istoria religiilor; la fel de problematică este încercarea de a reconstrui situația și istoria comunității sfântului Ioan, astfel încât să se poată relaționa cu formarea și redactarea celei de-a patra Evanghelii²².

În contextul limbii italiene, autorii care au studiat și comentat cea de-a patra Evanghelie, urmărind de obicei direcția dată de I. De La Potterie, dau întâietate unei lecturi „sincronice” a textului. Chiar și orientarea echilibrată și integrată a lui Schnackenburg își face simțită influența, dar cu anumite contribuții originale. G. Segalla, în comentariul din 1976, recurge fie la tradiție, fie la redactare pentru a reconstrui preistoria celei de-a patra Evanghelii; în monografia dedicată capitolului 17 folosește anumite metode integrate, începând cu analiza structurii textului (1983). La rândul său, S.A. Panimolle, în comentariul său în trei volume la cea de-a patra Evanghelie (1978, 1981, 1984), acordă întâietate lecturii structurale a textului evanghelic. Această alegere metodologică este justificată de autorul însuși în volumul introductiv la „gândirea și opera literară a celei de-a patra Evanghelii” (1985). De asemenea, V. Pasquetto (1982, 1983) lasă în urmă problemele de critică literară și analizează textul lui Ioan în forma și structura sa actuală.

În ciuda comentariilor critice din partea recenzorilor de limbă germană asupra acestei ultime orientări metodologice – sincronice –, cred că aceasta ar putea fi considerată cea mai fertilă la nivel exegetic și hermeneutic. Asta nu exclude faptul că trebuie să se țină cont de problemele pe care textul lui Ioan le prezintă la nivelul criticii literare și de diferitele ipoteze formulate pentru a le rezolva. Dar recurgerea la critica literară pentru a reconstrui geneza sau formarea celei de-a patra Evanghelii își arată utilitatea doar dacă dă întâietate unei lecturi și interpretări mai ample și mai complete a textului însuși.

IV. ORIGINEA ISTORICĂ A CELEI DE-A PATRA EVANGHELII

Problema autorului sau a autenticității apostolice a celei de-a patra Evanghelii este un punct fierbinte în dezbaterile care în epoca modernă s-au întezit din ce în ce mai mult în jurul acestei cărți a canonului creștin. Chiar dacă această problemă a fost în parte dată uitării de valul de discuții cu privire la unitatea și originea literară a celei de-a patra Evanghelii, totuși ea nu a încetat să atragă atenția comentatorilor și a cercetătorilor. La jumătatea anilor douăzeci, M.J. Lagrange,

²² R. SCHNACKENBURG, *Evanghelia după Ioan*, IV, 109-124.

în prefața la comentariul său asupra lui Ioan (1925; ³1927), readuce în atenția cititorilor poziția sa în legătură cu autenticitatea apostolică a celei de-a patra Evanghelii și cu paternitatea sfântului Ioan asupra acesteia:

Considerăm stabilite pe baze sigure tezele tradiționale ale Comisiei Biblice Pontificale – *Responsum* IV, din 29 mai 1907, *de auctore et veritate historica quarti evangelii* – cu privire la originea apostolică a celei de-a patra Evanghelii și la caracterul istoric al faptelor și discursurilor atribuite lui Isus.

Și după o amplă introducere – 199 de pagini din cele 535 ale comentariului – respinge pe rând cele șapte puncte în care sunt de acord la începutul secolului al XX-lea „criticii liberali și independenți” (M.J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, 197-199). Lagrange se angajează să apere în mod critic autenticitatea apostolică a celei de-a patra Evanghelii, pentru că de aceasta depinde valoarea istorică a Evangheliei înseși. Dacă autorul nu ar fi fost apostolul Ioan, cum afirmă în mod unitar tradiția, ar fi pusă în discuție nu doar mărturia sa ca sursă primară, ci ar putea fi vorba și despre o fraudă literară, pentru că el se prezintă ca martor ocular fără să fie de fapt.

Este interesant de observat că această poziție nu este în mod exclusiv a catolicilor, din moment ce E.C. Hoskyns (1940) menționează printre reprezentanții ortodoxiei tradiționale, în afară de „majoritatea cercetătorilor de limbă engleză”, nu doar pe P. Schanz și J. Knabenbauer și M.J. Lagrange însuși, dar și pe Th. Zahn. Același autor citează pe larg răspunsurile Comisiei Biblice Pontificale din 1907, menite să descalifice poziția critică a lui A. Loisy în ceea ce privește autenticitatea textului lui Ioan (E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, 24-25). Loisy, în ampla sa introducere la comentariul asupra lui Ioan din 1903 – cea de-a doua, din 1921, este mai radicală – abordează în mod explicit problema autenticității – originii apostolice – și a adevărului istoric al celei de-a patra Evanghelii. Mărturia istorică – spune Loisy – este „insuficientă pentru a afirma fără ezitare autenticitatea” celei de-a patra Evanghelii (A. Loisy, *Le quatrième évangile*, 35). În ceea ce privește adevărul istoric – spune Loisy –, autorul celei de-a patra Evanghelii se bazează pe Evangheliile anterioare, însă interpretează, amplifică și transformă în manieră apologetică datele istorico-geografice ale sinopticilor, punându-le într-o lumină spirituală. Pe scurt, autorul celei de-a patra Evanghelii este mai degrabă un „teolog și un mistic, decât un martor istoric” (*Ibid.* 93-95).

Aceste indicii referitoare la „problema lui Ioan”, cum a fost ea numită la începutul secolului nostru, pot oferi o idee cu privire la desfășurarea ei de-a lungul anilor. Destul de puțini comentatori și cercetători de astăzi s-ar angaja să apere o poziție în care verosimilitatea istorică a Evangheliei ar depinde de problema autorului său. Cu atât mai puțin depind valoarea și semnificația teologică și spirituală ale celei de-a patra Evanghelii de problema originii sale istorice. Cea de-a patra Evanghelie este inclusă încă din secolul al doilea în canonul creștin ca text inspirat, iar acest lucru garantează autoritatea sa de document al credinței creștine. D. Munoz Leon, cel care susține originea „apostolică” indirectă a celei de-a patra Evanghelii și combate una câte una cele zece obiecții împotriva identificării

„discipolului pe care îl iubea Isus” cu Ioan, fiul lui Zebedeu – „pseudonimia ar fi un fals intolerabil” –, afirmă în mod deschis că problema autorului nu este o problemă de credință, ci una de critică literară²³. O tratare pe cât posibil amplă și documentată a acestei probleme cu privire la originea istorică a celei de-a patra Evanghelii nu răspunde doar unei dorințe legitime de a da un chip și un nume „discipolului pe care îl iubea Isus”, ci oferă și o contribuție semnificativă pentru înțelegerea textului evanghelic, în măsura în care încearcă să reconstruiască tabloul istoric, cultural și religios al originii sale.

1. Destinatarii și scopul celei de-a patra Evanghelii

Pornesc de la problema destinatarilor și a scopului celei de-a patra Evanghelii, pentru că acest lucru l-a făcut și autorul însuși, în termeni aparent clari, la sfârșitul scrierii sale (*In* 20,30-31). Spun „aparent” clari, pentru că expresia lui Ioan – „acestea (semne) însă au fost scrise *pentru ca să credeți* că Isus este Cristos și, crezând, să aveți viață în numele lui” – poate fi înțeleasă în diferite moduri, precum o atestă variantele manuscriselor antice. De fapt, verbul la conjunctiv prezent, *pisteuete*, poate să semnifice: „pentru ca să continuați să credeți”; la viitor, poate avea sensul: „pentru ca să deveniți credincioși”. Însă nici valoarea acestei distincții între timpurile verbale nu este sigură pentru cea de-a patra Evanghelie. La o ultimă analiză, decizia pentru unul sau pentru celălalt sens depinde de viziunea de ansamblu a Evangheliei. Același lucru se poate spune cu referire la grupul destinatarilor, „voi”, cei pentru care a fost realizată culegerea în mod selectiv a scrierilor privitoare la semnele înfăptuite de către Isus. În primul rând, trebuie decis dacă destinatarii sunt creștini sau nu; trebuie precizat dacă sunt iudeo-creștini sau etno-creștini; în ipoteza a doua, dacă sunt iudei palestinieni sau din diaspora; păgâni „străini” sau apropiați și simpatizanți ai iudaismului²⁴.

Pe baza analizei întregii Evanghelii și, mai ales, a discursului-testament, capitolele 13–17, consider că scrierea este adresată creștinilor care au fost deja inițiați la credința în Isus Cristos. Autorul a ales unele dintre multele „semne” înfăptuite de către Isus și le-a prezentat în forma proprie celei de-a patra Evanghelii pentru a sprijini drumul lor în credință, oferind o perspectivă cristologică clară în vederea unei comuniuni mai profunde și vitale cu Isus, Cristos și Fiul lui Dumnezeu.

Pe lângă acest scop în general „intern”, adică în legătură cu drumul „perseverent” al credinței, nu exclud faptul că autorul ar fi dorit să le ofere cititorilor săi și

²³ D. MUNOZ LEON, *Es el Apostol el Discipulo Amado? Razones en contra y en pro del caracter apostolico de la tradicion joanica*, EstBib 45 (1987) 407.

²⁴ Destinatarii celei de-a patra Evanghelii sunt:

a) iudeii sau iudeo-creștinii: K. Bornhaeser, 1928; R.M. Grant, 1950; P. Winter, 1955; W.C. Van Unnik, 1959; T.C. Smith; iudeii din diasporă: J.T.A. Robinson, 1959; H. Mulder, 1969;

b) grecii sau elenii, însă fără a fi separați de iudei, pentru că Evanghelia are un orizont universal: W. Dehler, 1936; A. Öpke, 1941; F.W. Grosheide, 1950; C.H. Dodd, 1953; S.S. Smalley, 1966.

Pentru unii autori, cea de-a patra Evanghelie are o intenție misionară: K. Bornhaeser, W. Önicer, 1936; A. Öpke; T.C. Smith; W.C. Van Unnik; J.T.A. Robinson; C.H. Dodd; E. Stauffer, 1956; F.M. Braun; C.F. Moule, 1959.

oportunitatea de a înțelege, clarifica și apăra motivele alegerii lor în fața altora, diferite și opuse, fie din interior, fie din afară. Precizarea cristologică cu privire la Isus, recunoscut și proclamat în credință ca fiind „Cristos, Fiul lui Dumnezeu”, permite intuirea existenței unui front intern care nu împărtășește această poziție, chiar dacă nu se poate vorbi despre acea disidență „schismatică” care caracterizează *Scrisorile întâia și a doua ale lui Ioan*. O confirmare a acestui fapt am putea avea din acele texte ale Evangheliei unde, referitor la credința cristologică, se reia invitația insistentă de a „rămâne”, *menein*, în Isus (*In* 8,31.39; 15,4-10). Cât despre frontul extern, documentarea Evangheliei se concentrează asupra conflictului cu lumea iudaică, cu referire la autorități și la instituțiile sinagogilor. Tripla menționare a excluderii din sinagogă – *aposynagogs* (*In* 9,22; 12,42; 16,2) – reprezintă un indiciu evident al acestui raport conflictual. Amplul spațiu acordat dezbatelor lui Isus cu „iudeii” în legătură cu semnele și faptele sale ar putea fi de folos unei confruntări polemice și apologetice a cititorilor creștini ai evangheliei cu mediul ebraic al sinagogii. În această ipoteză se rezolvă și dilema cu privire la matrița etno-religioasă a acestor creștini: sunt cu precădere iudeo-creștini, dar deschiși la modul de a gândi și a se exprima al culturii greco-elene, care se întâlnește mai ales în diaspora iudaică. Orientarea, de cele mai multe ori iudaică, a celei de-a patra Evanghelii exclude ipoteza că aceasta ar fi fost influențată în mod determinant de scopul de a intra în dialog sau în polemică cu mișcările și grupurile marginale sau sectare din interiorul sau din jurul iudaismului tradițional, cum ar fi samaritenii, esenienii sau qumranicii, botezătorii sau ioaniții, discipolii lui Ioan Botezătorul²⁵. Acestea fiind spuse, este necesar să clarificăm raportul celei de-a patra Evanghelii cu mediul istoric sub aspect religios și cultural.

2. Mediul religios și cultural al celei de-a patra Evanghelii

a) Limbă și stil în cea de-a patra Evanghelie

Punctul de plecare este totalitatea datelor ce se pot extrage din textul Evangheliei. În primul rând, merită amintite, chiar dacă în mod sintetic, informațiile din text cu privire la mediul cultural și lingvistic. Cea de-a patra Evanghelie,

²⁵ Interesul celei de-a patra Evanghelii față de samariteni, cu sau fără intenția de a-i converti la credința creștină, este afirmat de unii autori, iar de alții contestat, după cum reiese din studiile recente: E.D. FREED, *Did John write his Gospel partly to win Samaritan converts?* NT 12 (1970) 241-256; J.D. PURVIS, *The Fourth Gospel and the Samaritan*, NT 17 (1975) 161-198; M. PAMMENT, *Is there Convincing Evidence of Samaritan Influence on the Fourth Gospel?*, ZNW 73 (1982) 221-230. Alte studii cu privire la relația celei de-a patra Evanghelii și samariteni sunt cele ale lui J. BOWMAN, *The Fourth Gospel and Samaritans*, BJRL 40 (1958) 298-308; G. BUCHANAN, *The Samaritan Origin of the Gospel of John*, în J. Neusner (ed.), *Religious in Antiquity, Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Brill, Leiden 1968, 149-175; E. FREED, *Samaritan Influence in the Gospel of John*, CBQ 30 (1968) 580-597; W.E. MEEKS, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, Brill, Leiden 1967; C.H. SCOBIE, *The Origins and Development of Samaritan Christianity*, NTS 19 (1972/73) 390-414.

Intenția polemică a celei de-a patra Evanghelii împotriva „ioaniților”, discipolii lui Ioan Botezătorul, a fost propusă pentru prima dată de către K.G. Bretschneider, în 1820, și apoi de W. Baldensperger, în 1898, urmat de W. Bauer, R. Bultmann, W.F. Howard, O. Michel.

încă de la cele mai vechi copii conservate în fragmente și papirusuri, apare ca un text scris în greaca *koine*, nu cea literară, chiar dacă se pot observa asemănări cu proza lui Epictet. Economia lexicală a celei de-a patra Evanghelii este semnificativă și este formată din 15.416 cuvinte, utilizând aproximativ 1.011 vocabule, dintre care circa treizeci cu o frecvență considerabilă, avantajând anumite arii semantice: „a cunoaște”, „a ști”, *eidenai*, *ginôskein* (de 141 de ori); „a vedea”, în total de 110 ori, cu verbele: *horan* (63), *theorein* (24), *blepein* (17), *theasthai* (6); „cuvânt” și „a vorbi”, *logos*, *lalein* (99); „a crede”, *pisteuein* (98); „lume”, *kosmos* (78); „a trimite”, *pempein*, *apostellein* (61); „viață” și „a trăi”, *zoe*, *zên* (53); „adevăr”, „adevărat”, „veridic”, *alêtheia*, *alêthês*, *alêthinos*, (48); „a mărturisi”, „mărturie”, *martyrein*, *martyria* (47); „glorie”, „a glorifica”, *doxa*, *doxazein* (41); „a rămâne”, *menein* (40); „ceasul”, *hôra* (26). Esența stilistică a lui Ioan se poate recunoaște din repetarea particulelor: *oun*, „decî”, pentru corelarea narativă, de 146 de ori; din frazeologie: „a crede în”, *pisteuein eis* (34); „răspunse și zise”, *apekrithê kai eipen* (31); „a mărturisi despre cineva”, *martyrein peri tinos* (17); din formulări fixe: *amên*, *amên* (25); *egô eimi* (23). Specifice pentru cea de-a patra Evanghelie sunt și anumite forme gramaticale și sintactice: situarea unui nominativ sau acuzativ la începutul unei propoziții, reluat mai apoi cu un pronume; tipică este corelația: *pas-auto(s)* (*In* 6,39; 15,1; 17,2) și utilizarea unui participiu condițional pe post de subiect gramatical (*In* 3,6.18.21; 5,24; 6,47.54.56; 8,12; 11,25; 15,5). Este cunoscută preferința lui Ioan pentru parataxă și asindet. Unele dintre aceste elemente lingvistice au dus la ideea că ar fi existat un mediu de origine semitică sau de-a dreptul o ediție originară a Evangheliei într-o limbă semitică (ebraică sau aramaică)²⁶.

O confirmare a mediului lingvistic și cultural de origine semito-palestiniană se poate observa în utilizarea numelor proprii și a termenilor semitici traduși sau interpretați în greacă: trei nume proprii, Kêphas (*In* 1,42), Siloam (*In* 9,7), Thomas (*In* 11,16; 21,2); trei ranguri: *rabbi* (de nouă ori), *rabbouni* (o dată) și *messias* (de două ori); trei nume de localități: *Bethzata* (*In* 5,2), *Gabbatha* (*In* 19,13), *Golgotha* (19,17); la acestea se pot adăuga vocabulele *pascha* (de zece ori), *osanna* (*In* 12,13), *manna* (*In* 6,31.49), care nu au fost traduse. Argumentul lingvistic nu este decisiv pentru stabilirea mediului originar al celei de-a patra Evanghelii, pentru că, în ciuda particularităților lexicale și stilistice menționate mai sus, autorul scrie într-o greacă simplă, repetitivă, dar cursivă și în general corectă. Inflexiunile de ordin semitic ar putea fi rămășițele tradițiilor folosite. Pe de altă parte, este normal ca un scriitor ce vorbește despre lucruri și evenimente petrecute în Palestina, printre evrei, să recurgă la toponime originale și să reproducă anumite nume și vocabule ale acelui context cultural.

²⁶ C.F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922; C.C. TORREY, „The Aramaic Origin of the Fourth Gospel”, *HarvThR* 16 (1923) 305-344; Id., *Our Translated Gospels. Some of the Evidence*, London 1937: Evangheliile sunt traduse din originalul aramaic; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ²1954; ³1967, part. 171-175.240-243; J. BON-SIRVEN, „Les aramaismes de Saint Jean”, *Bib* 39 (1949) 405-431: Evanghelia este scrisă în greacă; este vorba despre semitisme lexicale.

b) *Evanghelia a patra* și Vechiul Testament²⁷

Este determinant, în schimb, raportul celei de-a patra Evanghelii cu textele și cu tradiția biblică a Vechiului Testament. Există 18 citate explicite ale lui Ioan din Vechiul Testament; nouă sunt din *Psalmi*: *Ps* 22,15 (*In* 19,28); *Ps* 22,18 (*In* 19,24); *Ps* 34,20 (*In* 19,36); *Ps* 35,19 (*In* 15,25); *Ps* 41,9 (*In* 13,18); *Ps* 69,9 (*In* 2,17); *Ps* 78,24 (*In* 6,31); *Ps* 82,6 (*In* 10,34); *Ps* 118,25-26 (*In* 12,13); patru din cartea lui Isaia: *Is* 6,10 (*In* 12,40); *Is* 40,3 (*In* 1,23); *Is* 53,1 (*In* 12,38); *Is* 54,13 (*In* 6,45); două din profetul Zaharia: *Zah* 9,9 (*In* 12,15); *Zah* 12,10 (*In* 19,37); una din *Cartea întâia a lui Samuel*, *1Sam* 7,12 sau din profetul Miheia, *Mih* 5,2 (*In* 7,42); în alte două cazuri textul din VT nu este identificat cu certitudine (*In* 7,38; 8,17). Aceste texte sunt introduse cu formula tradițională: „este scris”, „spune” („spunea”); începând cu *In* 12,38, formula de citare este: „pentru ca să se împlinească, *hina plērōthē*”. Există și alte referințe la *Scriptură* (VT), fără să fie citat în mod explicit un text: *In* 17,12; 20,9; se întâlnesc, de asemenea, numeroase aluzii la figuri, personaje, evenimente și situații din VT: de 12 ori este menționat Moise, cu referire la „lege”, *nomos* (de 14 ori); de 11 ori Abraham, în capitolul al optulea; de 3 ori Iob în capitolul al patrulea; de 4 ori profetul Isaia. Referitor la forma textului citat, există o gamă întreagă de posibilități: textul corespunde versiunii grecești a celor șaptezeci (2 exemple); sau textului ebraic; sau versiunilor aramaice, *targumim*, formei textuale citate la Qumran (2 exemple). În unele cazuri, autorul face anumite aluzii libere la VT pe baza versiunii grecești a celor șaptezeci. Este posibil ca uneori autorul să facă legătura textului sau a evenimentului din VT folosindu-se de interpretarea aramaică sau targumică: *Gen* 28,21 (*In* 1,51); *Num* 21,9 (*In* 3,14); *Gen* 22,14 (*In* 8,56); sau să interpreteze textul biblic servindu-se de reguli hermeneutice utilizate în mediul iudaic: *qal wa-homer*, *In* 7,22-23; 10,33; „analogie”, *In* 5,35-39; 8, 17; de la „general la particular”, *In* 4,23. Criteriul hermeneutic unic și original al celei de-a patra Evanghelii este perspectiva cristologică, ce permite recitirea textului primului testament într-o lumină dinamică și tipologică: profetia din VT se împlinește în Isus. Unii autori, în fața acestei hermeneutici specifice lui Ioan, își pun problema dacă *Evanghelia lui Ioan* nu ar fi destinată

²⁷ A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*. A study of the relation of St. John's Gospel to the ancient Jewish Lectionary System, Clarendon Press, London 1960; J.L. MARTYŃ, *We have Found Elijah*, în R. HARNERTON-KELLY – R. SCROGGS (eds), *Jewish, Greeks, and Christians*, Essays in Honor of W.D. Davies, Brill, Leiden 1976, 181-219; G. REIM, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangelium* (NTS Mons. Ser 22), Cambridge 1974; Id., *Zur Lokalisierung der Johanneischen Gemeinde*, BZ32 (1988) 72-86; Id., *Targum und Johannesevangelium*, BZ NF 27 (1983) 1-13; J. BEUTLER, „Psalm 42/43 in Johannesevangelium”, NTS 25 (1978/79) 33-57; E.D. FREED, „Psalm 42/43 in John's Gospel”, NTS 29 (1983) 62-73; F.M. BRAUN, *Jean le théologien*. II. Les grandes traditions d'Israel et l'accord des écritures d'après le quatrième évangile (EB), Gabalda, Paris 1964; Id., *Le sacrifice d'Isaac dans le quatrième évangile d'après le Targum*, NRT 111 (1979) 481-497; C.A. EVANS, *On the Quotation Formulas in the Fourth Gospel*, BZNF 26 26 (1982) 79-83; W. ROTH, *Scriptural Coding in the Fourth Gospel*, BiR 32 (1987) 629; G. SEGALLA, *La scrittura nel IV vangelo*, StPat 36 (1989) 24-38; pentru raportul celei de-a patra Evanghelii cu iudaismul, cf.: F. HAHN, „Die Juden” im Johannesevangelium, în P. G. MÜLLER – W. STENGER (eds), *Kontinuität und Einheit*, Fs. F. Mussner, Freiburg 1981, 430-438; W. HORBYR, *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, JThS 33 (1982) 19-61.

unei comunități de „inițiați” care împărtășesc metoda sa exegetică și orientarea sa de fond (E. Kaesemann, O. Culmann, F.M. Braun, B. Riguax).

Această ipoteză ridică o problemă ulterioară, aceea a raportului celei de-a patra Evanghelii cu arhipelagul cultural-religios al iudaismului din secolul I d.C. Distincția dintre iudaismul palestinian și cel elen este justificată, însă trebuie să țină cont de prezența a cel puțin treizeci de orașe grecești pe teritoriul Palestinei și de schimbul dintre cultura iudaică și cea greco-elenă nu doar în mediul diasporei. Este de necontestat omogenitatea culturală a celei de-a patra Evanghelii cu mediul iudaic palestinian, cunoscut prin intermediul literaturii rabinice succesive: legea sabatului, circumcizia, așteptarea lui Mesia. Pe de altă parte, este cunoscută asemănarea anumitor concepții și expresii cu textele găsite în grottele din Qumran: binomul antonimic „lumină/întineric”, „adevăr/minciună”, „spirit/carne”. Trebuie însă menționate și anumite diferențe considerabile: doar în Ioan, și nu în Qumran, apare binomul „viață/moarte” sau „libertate/sclavie”. Concepția dualistă, în care este cuprinsă antiteza celor două sfere sau medii „sus/jos”, „ceresc/terestru”, împreună cu cea deterministă: „a fi creați de...”, „a aparține la...”, care iese la iveală în anumite texte ale lui Ioan, face referire nu doar la mediul din Qumran, ci și la textele iudaice apocrife, și în mod special cele ale tradiției apocaliptice. În textele apocaliptice care datează din secolul al II-lea î.C. până în secolul I d.C. se găsește figura „Fiului Omului” cu un rol revelator și cu caracteristici mesianice (*1Enoh*, *ApBar*, *4Esdra*). La rândul său, tradiția apocaliptică reia anumite teme din textele sapiențiale, pentru a vorbi despre rolul mediator al „înțelepciunii”. Din acest mediu poate să se fi inspirat meditația lui Ioan asupra rolului de mediator al lui Isus, Cristos, Fiul lui Dumnezeu, *logos* întrupat. Prin intermediul acestui mediu iudaic divers și împodobit se explică anumite asemănări lexicale și tematice ale celei de-a patra Evanghelii cu Tradiția din Alexandria și în general cu cultura elenă.

Metoda „istoriei religiilor” este cea care a pus problema raportului celei de-a patra Evanghelii cu ceea ce este numit „sincretism elen oriental”. Este vorba despre un amalgam în care se întâlnesc curente filosofice precum neoplatonismul și speculații religioase de tip inițiativ, cum ar fi hermetismul. În acest context se situează dezbateră din jurul gnosticismului și a raportului său cu cea de-a patra Evanghelie. Trebuie făcută precizarea că, pentru a clarifica lucrurile, este de preferat să se vorbească pentru primul secol despre „pre-gnoză” sau despre tendințe gnostice sau care duc la gnoză, pentru că despre gnosticism, ca sistem cu diferite orientări sau „școli”, există o documentare sigură începând cu secolul al doilea d.C. Mai mult, documentarea actuală, chiar și după descoperirea de la Nag Hammadi, se bazează pe un gnosticism de matriță creștină. Rămân deci anumite semne de întrebare asupra existenței unei pre-gnoze creștine sau mai puțin creștine, asupra posibilității unui raport al celei de-a patra Evanghelii cu acest mediu și la ce nivel: al tradițiilor, al izvoarelor sau al redactării? Există contacte cu mediul sau dependență literară din textele acestuia? *Evanghelia a patra* primește, corectează sau combate tendințele gnostice?²⁸

²⁸ G.W. MACRAE, *The Fourth Gospel and Religionsgeschichte*, CBQ 32 (1970) 13-24; R. SCHNAKENBURG, *Zur Herkunft des Johannesevangeliums*, BZ. NF 14 (1970) 1-23; J.H. CHARLESWORTH –

Se poate restrânge cercetarea la două cazuri: raportul celei de-a patra Evanghelii cu *Imnurile lui Solomon* și cel cu textele gnostice găsite și la Nag Hammadi. Referitor la primul document – *Imnurile lui Solomon* –, se dezbate asupra originii sale: Siria (cel mai probabil) sau Egipt? Când a fost scris? Provine dintr-un mediu iudaic, creștin sau gnostic valentinian? La origine, a fost scris în siriană (aramaică) sau în greacă? În ciuda acestor întrebări, rămâne un lucru concret: există o înrudire lexicală și tematică între aproximativ douăzeci de pasaje din *Imnurile lui Solomon* și cea de-a patra Evanghelie: rolul cuvântului creator, „apa vie”, simbol al revelației, al Duhului Sfânt, dar al lui Dumnezeu²⁹. Cea mai bună ipoteză deocamdată, care lasă suspendată încă problema raportului direct dintre cele două texte – dacă *Imnurile* depind de Ioan sau viceversa –, este aceea de a considera reflectat în cele două texte un mediu cultural și religios analog, dacă nu chiar identic. Studiul raportului celei de-a patra Evanghelii cu gnoza și cu gnosticismul se poate baza acum pe descoperirea a douăsprezece manuscrise dintr-un total de 52 de tratate, dintre care 40 noi, care s-a făcut în 1945 lângă Nag Hammadi în Egipt (vechiul Chenoboskion). Este vorba despre o bibliotecă de texte grecești traduse în coptă în secolul al IV-lea, mai ales gnostice de orientare valentiniană, împreună cu altele cu caracter ermetic. Pentru compararea cu cea de-a patra Evanghelie, trebuie menționate cel puțin patru texte gnostice provenite din secolul al doilea: *Evanghelia Adevărului*, *Apocrifa lui Ioan* – trei manuscrise –, *Evanghelia lui Toma* și *Evanghelia lui Filip*. Asemănările cu cea de-a patra Evanghelie canonică se referă la anumite expresii și teme cu privire la revelație și la mântuire: cuvânt de adevăr, drum, libertate, lumină. Aceste tematici însă, cu formularea respectivă din textele gnostice menționate mai sus, sunt introduse în sistemul gnostic care se sprijină pe dualism în legătură cu originea și destinul celor salvați. Mai mult, în cazul *Evangheliei lui Filip* este evidentă interpretarea gnostică – valentiniană – a unor teme din Ioan. Deci cea mai bună

R.A. CULPEPPER, *The Odes of Solomon and the Gospel of John*, CBQ 35 (1973) 298-322; J.J. GUNTHER, *The Alexandrian Gospel and Letters of John*, CBQ 41 (1979) 581-603; K.W. TROEGER, *Ja oder Nein zur Welt. War der Evangelist Johannes Christ oder Gnostiker?*, TheolVer 7 (1976) 61-80; J.E. LIEU, *Gnosticism and the Gospel of John*, Exp Tim 90 (1979) 233-237; H. KÖSTER, *The History-of-Religion School, Gnosis, and Gospel of John*, StTh 40 (1986) 115-136.

După G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium* (BU 13), Pustet, Regensburg 1977, redactorul final al celei de-a patra Evanghelii ar fi corectat o tendință docetică prezentă în prima formă a *Evangheliei lui Ioan*; W. LANGBRANDTNER, *Weltfener Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der Johanneischen Kirche*, Frankfurt a.M., 1977, redactorul final revede și rescrie *Evanghelia* originală într-o lumină antidocetică și antignostică; după H. KÖSTER, *The History-of-Religion School, Gnosis and Gospel of John*, StTh 40 (1986) 115-136, autorul celei de-a patra Evanghelii ar răspunde interpretării gnostice a tradiției lui Isus; în schimb, Y. IBUKI, *Über den Johanneischen Kosmosbegriff*, BSU 18 (1981) 27-33, susține că *Evanghelia* a patra nu este antignostică, ci localizată în contextul iudaismului elen în care este prezentă și gnoza; admit influența gnostică asupra celei de-a patra Evanghelii: W. SCHMITHALS, *Neues Testament und Gnosis* (EdF 208), Darmstadt 1984, 96-123; L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und Joahannesevangelium* (WMANT 37) Neukirchen-Vluyn 1970, 228-296: *Evanghelia* a patra ar fi primul mare sistem gnostic care asimilează tradițiile creștine.

²⁹ J.H. CHARLESWORTH – R.A. CULPEPPER, *The Odes of Solomon and the Gospel of John*, CBQ 35 (1973) 298-322.

ipoteză, care ține cont de stadiul actual al cercetărilor asupra gnozei și a gnosticismului, este cea care ia în considerare un raport indirect între *Evanghelia a patra* și un mediu influențat de curente și tendințe gnostice.

Același lucru se poate spune în legătură cu raportul față de ermetism. Se observă prezența în cea de-a patra Evanghelie a unor teme și termeni conținuți în *Corpus Hermeticum*, în special în pasajul XIII asupra „regenerării”: *logos*, lumină, adevăr, a cunoaște, a vedea³⁰. Trebuie însă specificat că din *Evanghelia a patra* lipsesc anumite teme și vocabule caracteristice pentru ermetism – *nous*, „intelect”, *heirmamene*, „destin”, *athanasia*, „imortalitate”, *agnoia*, „ignoranță” –, legate de filosofia stoică și de dualismul neoplatonic. Este de preferat deci să se explice anumite asemănări dintre *Evanghelia a patra* și textele ermetice, ținând cont de mediul comun, religios și cultural elen. Pe lângă aceasta, dată fiind epoca târzie a acestor texte, originare din secolul al III-lea d.C., nu trebuie exclusă posibilitatea ca acestea să facă o polemică anticreștină.

3. Situația existențială din cea de-a patra Evanghelie

Dacă există un mediu în care, fără urmă de dubiu, *Evanghelia a patra* să-și aibă rădăcinile ca într-un *humus* natural, acela este cel creștin, împrumutat și filtrat prin intermediul tradiției lui Ioan. La rândul său, aceasta se concretizează și se exprimă în viața comunității sau a comunităților cărora le este adresată cartea-evanghelie. Se poate reconstrui, pe baza textului celei de-a patra Evanghelii, contextul existențial al acestei comunități? A fost deja indicată, atunci când s-a vorbit despre destinatari, de frontul dublu, intern și extern, de care ține cont autorul Evangheliei. Cercetarea asupra mediului religios cultural confirmă matricea biblică și iudeo-creștină a acestei scrieri. Din această perspectivă trebuie precizat raportul *Evangheliei a patra* cu „iudeii” și cu iudaismul.

a) Iudei și iudaism în cea de-a patra Evanghelie

Termenul *Ioudaioi*, precedat de articolul *hoi* (*Ioudaioi*), se repetă în *Evanghelia a patra* de 71 de ori, față de cele 5 ori din Evangheliile lui Matei și Luca și cele 6 ori în cea a lui Marcu; denumirea de „farisei” se găsește doar de 17 ori în *Evanghelia a patra*, față de cele 29 de ori din *Matei*, 12 din *Marcu* și 27 din *Luca*; lipsesc din *Evanghelia* lui Ioan termenii „scribi”, „bătrâni” și „irodieni”, întâlniți în Evangheliile sinoptice; în *Evanghelia a patra*, grupul conducătorilor este indicat de vocabulele: *hoi archiereis*, de 20 de ori, dintre care de 11 ori la singular; *hoi archontes*, de 4 ori, o dată la singular (*In* 3,1). Cum este înțeles grupul *Ioudaioi*? Poate fi considerată *Evanghelia a patra* antiiudaică? Discuția cu privire la acest lucru nu atinge doar o problemă de critică istorico-literară, ci are consecințe și pe planul raporturilor dintre evrei și creștini, în sensul că *Evanghelia a patra* a fost folosită sau a oferit premisele unei polemici antievreiești³¹.

³⁰ C.H. DODD, *Interpretarea celei de-a patra Evanghelii*, Paideia, Brescia 1974, 23-78.

³¹ C.K. BARRETT, *Das Joahannesevangelium und das Judentum* (Franz Delitzsch-Vorlesungen 1967) Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1970; tr. it., *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo*, Paideia,

Trebuie spus, înainte de toate, că utilizarea termenului „iudei” nu este omogenă în *Evangelhia a patra*. Se pot distinge cel puțin trei grupuri de texte în care expresia *hoi Ioudaioi* are următoarele semnificații:

1. etno-religioasă sau geografică: sunt locuitorii Iudeii sau ai Ierusalimului, diferiți de galileeni și samariteni³²;
2. sociologico-instituțională: sunt conducătorii sau autoritatea iudaică, diferiți de mulțime și adesea calificați drept „mari preoți” și „farisei”;
3. un sens caracteristic lui Ioan: sunt „iudeii” conducători ai poporului, considerați ca un grup specific, compact, neîncrezător și ostil, întâi față de Isus și apoi față de discipolii săi. În acest ultim caz, „iudeii” coincid cu „lumea” în sens negativ, înțeleasă ca spațiu sau mediu al necredinței ostile.

De aceea, utilizarea termenilor „iudei” și „lume” în cea de-a patra Evanghelie este ambivalentă: pe de o parte, cu un sens neutru, pe de altă parte, îmbracă conotații negative sau pozitive, în funcție de context. *Evangelhia a patra* poate să spună că salvarea vine de la „iudei” (In 4,22), să-l prezinte pe Isus ca pe un „iudeu” (In 4,9) și „rege al iudeilor” – relatarea pătimirii – și, în același timp, să se distanțeze de lumea religioasă a iudeilor, de sărbători și instituții, și să-l facă pe Isus să vorbească ca un străin față de iudaism, pentru că spune legea „voastră” sau a „lor” (In 7,19; 8,17; 10,34).

Este posibil ca acest limbaj să reflecte o situație complexă în care sunt importanți cel puțin două rânduri de factori. În primul rând, în cea de-a patra Evanghelie se reflectă procesul de separare a comunității lui Ioan față de instituția evreiască, ca urmare a măsurii disciplinare numite *ha-birkat ha-minim*, „binecuvântarea ereticilor”, introdusă în jurul anilor 85/90 de către responsabili consiliului suprem de la Jamnia în „Optsprezece binecuvântări”, *Shemone ʿeshrê* (cf. In 9,22; 12,42;

Brescia 1980; R. LEISTNER, *Antijudaismus im Johannesevangelium?* Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte, H.P. Lang, Berlin-Frankfurt a.M. 1974; O. CULMANN, *Il posto di Giovanni nel mondo-ambiente e nella comunità primitiva*, Prot 30 (1975) 65-78; Id., *Der Johanneische Kreis*, Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums, Mohr, Tübingen 1975; tr.it. *Origine e ambiente dell'evangelo secondo Giovanni*, Marietti, Torino 1976; F.M. BRAUN, *Le cercle johannique et l'origine du quatrième évangile d'après O. Culmann*, RHPHilRel 56 (1976) 203-214; M. LOWE, *Who were the IOUDAIOI?* NT 18 (1976) 101-130; C.J.A. HICKLING, *Attitudes to the Judaism in the Fourth Gospel*, în M. DE JONGE, *L'Evangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 347-354; F. GRYGLEWICZ, *Die Pharisäer und die Johanneskirche*, SNTU 3 (1978) 144-158; W. WIEFEL, *Die Scheidung von Gemeinde und Welt im Johannesevangelium auf dem Hintergrund der Trennung von Kirche und Synagoge*, TZ 35 (1979) 213-227; S. WILSON, *Antijudaism in the Fourth Gospel? Some Considerations*, IBS 1 (1979) 28-50; U.C. VON WAHLDE, *The Johannine «Jews». A Critical Survey*, NTS 28 (1982) 33-60; A.S. GEYSER, *Israel in the Fourth Gospel*, Neotest 20 (1986) 13-20; F. MANNS, *Exégèse rabbinique et exégèse Johannique*, RB 92 (1985) 525-538; Id., *John and Jamnia. How the Break occurred Between Jews and Christians c.80-100 A.D.*, Franc. Printing Press, Jerusalem 1988.

³² Pentru J.M. Bassler, *The Galileans. A Neglected Factor in Johannine Community Research*, CBQ 43 (1981) 243-257, folosirea apelativului „galileeni” ar avea, în cea de-a patra Evanghelie și pentru comunitatea lui Ioan, nu doar o semnificație geografică, ci și una religioasă: sunt credincioșii care îl primesc pe Isus; cf. K. MATSUNGA, *The Galileans in the Fourth Gospel*, AJBI 2 (1976) 139-158; L.D. MERINO, „Galilea” en el IV Evangelio, EsBib 31 (1972) 247-273.

16,2). La aceasta trebuie adăugat raționamentul teologic al evanghelistului, care interpretează conflictul istoric ce a condus la condamnarea lui Isus prin prisma situației conflictuale dintre comunitatea sa și sinagogă. Aceste două orizonturi se suprapun și se reflectă în textele actuale ale celei de-a patra Evanghelii. De aceea, chiar fără a dori interpretarea tuturor textelor despre „iudei” în sens neutru-geografic – „iudei” în sensul de „locuitori ai Iudeii” –, nu se poate vorbi despre antiiudaism în Evanghelia lui Ioan. „Iudeii” din cea de-a patra Evanghelie nu sunt doar conducătorii istorici și nici doar reprezentanții lumii celor care nu cred. Aceștia, la fel ca toți protagoniștii Evangheliei a patra, se găsesc în fața lui Isus, trimisul lui Dumnezeu, într-o dublă posibilitate, de primire sau refuz, de salvare sau pierzanie. Nimic nu este decis în baza simplei apartenențe etno-religioase sau culturale. Dat fiind însă raportul lui Isus Mesia cu lumea biblico-iudaică, și situația existențială a comunității lui Ioan este caracterizată de confruntarea cu acest mediu. Chiar și fără considerarea celei de-a patra Evanghelii ca pe o scriere misionară cu scopul de a-i converti pe iudei la cauza creștină, nu poate fi exclus definitiv interesul de a menține un dialog deschis cu anumite segmente sau grupuri din mediul iudaic.

Mai nesigură este reconstruirea situației existențiale din interiorul comunității lui Ioan. Insistența anumitor texte, în special discursul de despărțire, asupra unității dintre discipoli ar putea fi legată de unele tensiuni interne dintre diverse grupuri, nu doar din cauza apartenenței etno-religioase – iudei, ioaniți, samariteni și păgâni –, ci și din cauza orientării cristologice și ecleziale. Chiar și prezentarea autorității figurii discipolului pe care îl iubea Isus, în momentele strategice ale pămîririi și învierii lui Isus, într-un raport dual și dialectic cu Simon Petru, ar putea să reflecte o confruntare între diferitele comunități ale lui Ioan, sau a acestora cu alte comunități creștine. Alte texte, în schimb, pot să fie reflexia fie a unei experiențe kerigmatico-catehetice, fie a uneia liturgice și sacramentale. Unele dintre formulele cristologice trimit la contextul existențial al vestirii și al profesiei de credință (*In* 4,42; 6,69; 9,38; 11,27; 17,3). Referirile la renaștere prin intermediul apei și al Duhului și la spălătul care redă vederea și purifică pot face aluzie la experiența baptismală (*In* 3,5; 9,6-7; 13,10). Este dificil de contestat valoarea sacramental-euharistică din *In* 6,51-58, chiar fără a merge cu gândul la o omilie în adevăratul sens al cuvântului, împlinită în contextul liturgic. Nu este exclus ca nucleul imnului de la început adus Cuvântului – prologul –, precum și rugăciunea din capitolul al șaptesprezecelea să fie ecoul aceluiași context existențial liturgic. Nu trebuie neglijat rolul pe care cea de-a patra Evanghelie îl atribuie Duhului pentru cultul autentic și definitiv, pentru deplina înțelegere a cuvintelor lui Isus și, în sfârșit, pentru iertarea păcatelor în comunitate (*In* 4,22-24; 14,17; 15,26; 16,13; 20,22-23).

b) Comunitatea și „școala” sfântului Ioan

Până în acest moment s-a vorbit despre comunitatea sfântului Ioan. Unii autori au încercat să reconstruiască istoria acestei comunități în diferitele sale

etape. Alții, în ultimii ani, au dezvoltat o apropiere istorico-sociologică față de textul lui Ioan și vorbesc despre „școala lui Ioan”³³. Până la ce punct este legitimă referirea la situația existențială a celei de-a patra Evanghelii prin termenii „comunitate” și „școală”? Ar fi convenabil să pornim de la datele textului evanghelic pentru a putea verifica validitatea acestei scheme de interpretare. Subiectul „noi”, care ia cuvântul în prolog, *In* 1,14.16, și în epilog – notă de redacție, *In* 21,24 –, ar putea fi identificat cu un grup care se adresează unei comunități reprezentate de „voi” în prima concluzie a scrierii (*In* 20,31; cf. 19,36). Subiectul la plural poate fi folosit și când vorbește o singură persoană în numele grupului, cum este cazul lui Simon Petru în raport cu cei „doisprezece” (*In* 6,68-69). La rândul său, martorul garant al tradiției și căruia la final i se atribuie redactarea Evangheliei se prezintă ca un subiect la singular în fața unui grup de credincioși (*In* 19,34). Evanghelia în ansamblu confirmă această configurație a raporturilor dintre un grup activ, care îl are ca punct de referință pe discipolul martor, și un cerc mai mare de discipoli, care se bazează pe cuvântul sau mărturia primilor (*In* 17,20; 15,27). Imaginea păstorului, a stănei și a oilor, cea a viței-de-vie și a lăstarilor orientează către ideea unei comunități de credincioși. Iubirea reciprocă este semnul distinctiv al comunității discipolilor lui Isus în fața tuturor (*In* 13,34-35). Unitatea lor, după modelul celei dintre Isus și Tatăl, reprezintă o provocare pentru lumea care este chemată să recunoască faptul că Isus este trimisul lui Dumnezeu (*In* 17,21.23). În întreg capitolul al șaptesprezecelea se reflectă conștiința unei comunități bine definite în fața străinilor. Deci chiar fără să se recurgă la textele celor trei scriitori ale lui Ioan, în care modelul comunitar este bine documentat, se poate considera că în spatele celei de-a patra Evanghelii se află o comunitate de credincioși.

Mai greu este de definit fizionomia și istoria acestei comunități în diferitele sale etape, cum face J.L. Martyn³⁴. În rest, însuși autorul consideră că certitudinile sub aspect istoric sunt foarte puține, *birkat ha-minim* este relativ cea mai

³³ J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Harper-Row, New York 1968; Abdingdon, Nashville 1976; 1979²; Id., *Gospel of John in Christian History. Essays for Interpreters Theological Inquiries*, Paulist, New York 1976; ³1978; Id., *Glimpses in to the History of the Johannine Community. From its Origins through the Period of its Life in which the Fourth Gospel was Composed*, in M. DE JONGE, *L'Evangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 149-175; D.M. SMITH, *Johannine Christianity. Some Reflections on its Character and its Delineation*, NTS 21 (1974/75) 222-248; Id., *Johannine Christianity. Essays on its Setting, Sources, and Theology*, Clark, Edinburgh 1987; R.A. CULPEPPER, *The Johannine School. Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (SBDLS 26), Scholars Book, Missoula 1975; Id., *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphia 1983; P. KYRISAR, *Community and Gospel. Vectors in Fourth Gospel Criticism*, Interp 31 (1977) 355-366; R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, Paulist/Chapman, New York-London 1979; tr.it. *La comunità del discepolo prediletto*, CE, Assisi 1982; G. STRECKER, *Die Anfänge der johanneischen Schule*, NTS 32 (1986) 31-47. K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und Verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation* (BTS 5), Neukirchener, Neukirchen 1981; ²1983.

³⁴ J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel* (1968); Id., *Glimpses in the History of the Johannine Community* (1977); reconstrucția lui Martyn are ca sursă de inspirație analiza capitolului al nouălea din Ioan.

sigură și se reflectă în *apodynamos*-ul din *In* 9,22; 12,42; 16,2. Introducerea, pe timpul lui Gamaliel al II-lea, către anul 85, la Jamnia, a celei de-a „douăsprezecea” binecuvântări are rolul de a-i deconspira pe creștinii care frecventează cultul sinagogii. În acest fel, se întrerupe integrarea cu sinagoga pe care grupul creștinilor evrei o trăiește într-o primă fază. „Excomunicarea” din sinagogă, cu măsurile represive ce derivă din acest fapt împotriva propagandiștilor creștini, marchează nașterea comunității lui Ioan ca o „comunitate separată”, care elaborează o nouă cristologie și se delimitează de „lumea” iudaică. Totuși, anumiți iudeo-creștini continuă să rămână în mediul sinagogii pe ascuns.

Această reconstrucție a istoriei comunității lui Ioan în mai multe faze este reluată de către R.E. Brown și extinsă până la începutul secolului al doilea, după redactarea scrisorilor. La grupul original de iudeo-creștini, care recunoaște în Isus un Mesia davidic, se adaugă un al doilea grup contrar cultului templului din Ierusalim; acest lucru favorizează aflulxul samaritenilor. Elaborarea unei cristologii „îndreptate spre cer” provoacă ruptura cu sinagoga și puternice tensiuni interne. Intrarea păgânilor convertiți în comunitate creează o dezbatere cristologică ce la sfârșit a dus la retragerea unui grup. Comunitatea rămasă este cea care se recunoaște în mărturia autoritară a discipolului³⁵. În afară de conflictul cu mediul sinagogal și de tensiunile interne ale „comunității”, care se pot regăsi și în datele celei de-a patra Evanghelii, restul în reconstrucția Martyn-Brown este foarte ipotetic. Cred, în schimb, că ar putea fi util să se țină cont în lectura textelor lui Ioan de criteriul hermeneutic sugerat de Martyn pe baza dublei situații existențiale: cea a lui Isus din anii treizeci și cea a comunității iudeo-creștine ioanite de la sfârșitul primului secol.

Și modelul „școlii” lui Ioan poate să contribuie la clarificarea figurii și a rolului „discipolului” martor autoritar al tradiției lui Isus. R.A. Culpepper, din analiza diferitelor forme de școli ale Antichității – filosofice grecești, rabinice iudaice –, extrage nouă caracteristici comune pe care încearcă să le aplice școlii lui Isus și a lui Ioan: o puternică coeziune a grupului și respectivele semne de comuniune și adeziune ale discipolilor față de maestrul fondator; transmiterea învățaturii; criterii pentru continuitate³⁶. Modelul „școlii” oferă o perspectivă diferită care permite identificarea unor noi aspecte ale comunității lui Ioan, dar se dovedește prea rigid și poate neglijează elementele calificative și distinctive ale experienței creștine a lui Ioan, focalizată pe credința în Isus, Cristos și Fiul lui Dumnezeu. În orice caz, de unele dintre aspectele acestui model trebuie ținut cont pentru a aprecia rolul activ și autoritar al grupului care se raportează la discipolul pe care îl iubea Isus.

³⁵ R.E. BROWN, *The Community of Beloved Disciple* (1979).

³⁶ R.A. CULPEPPER, *The Johannine School* (1975).

4. „Discipolul pe care îl iubea Isus”³⁷

Nu mai este nevoie să spunem că această figură anonimă face parte din enigma celei de-a patra Evanghelii. Într-o notă de redactare înainte de terminarea cărții, după ce fusese adăugat un nou capitol, un grup prezintă „discipolul” ca pe cel

³⁷ Indicațiile bibliografice despre „discipolul pe care îl iubea Isus” sunt date în ordine cronologică începând din 1960; pentru anii precedenți se face trimitere la notele istorice ale comentariului asupra textelor evanghelice cu privire la „discipolul pe care îl iubea Isus”: P. PARKER, *John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel*, JBL 81 (1962) 35-43; N.E. JOHNSON, *The Beloved Disciple in the Fourth Gospel*, Church Quarterly Review 167 (1966) 278-291; J. ROLOFF, *Der johanneische ‚Lieblingsjünger‘ und der Leber der Gerechtigkeit* NTS 15 (1968) 129-151; J. COLSON, *L'énigme du disciple que Jésus aimait* (Théologie historique 10), Beauchesne, Paris 1969; P. OTTO, *Funktion und Bedeutung des Lieblingsjüngers im Johannesevangelium* (Heidelberger Zulassungsarbeit zum Theologischen Staatsexamen), Heidelberg 1969; R. SCHNACKENBURG, *Der Jünger, den Jesus liebte*, EKK, 2, Neukirchen-Vluyn 1970, 97-118; Id., *Il discepolo che Gesu amava*, in *Il vangelo di Giovanni*, III, Brescia 1980, 623-642; R. MORENO, *El discipulo de Jesu Christo, segun el evangelio de Juan*, Est-Bib 38 (1971) 269-311; T. LORENZEN, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*. Ein redaktionsgeschichtliche Studie (SBS 55), Kath.Bibelwerk, Stuttgart 1971; B. DE SOLAGES, *Jean fils de Zébédée et l'énigme du «disciple que Jésus aimait»*, BLE 73 (1972) 41-50; R. MAHONEY, *The Disciple at the Tomb. The Background and Message of John 20,1-10*, Frankfurt 1974; C. HUDRY-CLERGEON, *Le quatrième évangile indique-t-il le nome de son auteur?*, Bib 56 (1975) 545-549; F. NEIRYNCK, *The ‚Other Disciple‘ in Jn 18,15-16*, ETL 51 (1975) 113-141; H. THYEN, *Entwicklung innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im siegel von Joh 21 und der Lieblings-jüngertexte des Evangeliums*, in M. DE JONGE, *L'évangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 259-299; D. J. HAWKIN, *The Function of the Beloved Disciple Motif in the Johannine Redaction*, LTP 33 (1977) 136-150; P.S. MINEAR, *The Beloved Disciple in the Gospel of John. Some Clues and Conjectures*, NT 19 (1977) 105-123; M. DE JONGE, *The Beloved Disciple and the date of the Gospel of John*, in E. BEST (ed.) *Text and Interpretation*, in hon. M. Black, Cambridge 1979, 99-114; J.F. O'GRADY, *The Role of the Beloved Disciple*, BTB 9 (1979) 58-65; M.B. MORETON, *The Beloved Disciple Again: Jn 13,18-30; 20,2-20*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Biblica* 1978, II, JSOT, Sheffield 1980, 215-218; J.J. GUNTHER, *The Relation of the Beloved Disciple to the Twelve*, in ThZ 37 (1981) 129-148; F.F. RAMOS, *El discipulo amado*, Studium Legionense 22 (1981) 37-74; M. PAMMENT, *The Fourth Gospel's Beloved Disciple*, ET 94 (1983) 363-367; D. CANCIAN, *Il discepolo amato nel IV Vangelo*, PSV 29 (1984) 278-289; D.E.H. WHITELEY, *Was John written by a Sadducee?*, ANRW 2,25,3 (1985) 45-62; B. BYRNE, *The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20*, JSNT 23 (1985) 83-97; E. RUCKSTUHL, *Der Jünger den Jesus liebte*, SyNTU 11 (1986) 131-167; P. IAFOLLA, *Giovanni, figlio di Zebedeo, ‚il discepolo che Gesu amava‘ e il IV Vangelo*, BibOr 28 (1986) 95-100.143-155; I. DE LA POTTERIE, *Le témoin qui demeure; le disciple que Jésus aimait*, Bib 67 (1986) 343-359; H.M. SCHENCKE, *The Function and Background of the Beloved Disciple in the Gospel of John*, in C.H. HEDRICK – R. HODGSON (eds), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Hendrickson, Peabody 1986, 111-125; D. MUNOZ-LEON, *Es el Apostol Juan el Discipulo Amado? Razones en contra y en pro del caracter apostolico de la tradicion joanica*, EstBib 43 (1987) 403-492; J.K. THORNECROFT, *The Redactor and the ‚Beloved‘ in John*, ExpTim 98 (1987) 135-139; V. ELLER, *The Beloved Disciple. His Name, His History, His Thought*. Two Studies from the Gospel of John, Eerdmans, Grand Rapids 1987; J. ZUMSTEIN, *Le disciple bien-aimé*, FoiVie 86 (1987) 47-58; J. KÜGLER, *Der Jünger, den Jesus liebte*. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBB 16), Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1988; B. BONSACK, *Der Presbyteros des dritten Brief and der geliebte Jünger des Evangeliums nach Johannes*, ZNW 79 (1988) 46-62; K. QUAST, *Peter and Beloved Disciple. Figures for a Community in Crisis*, JSNT Suppl. Ser.32, JSOT, Sheffield. 1989; G. SEGALLA, *Il discepolo che Gesu amava e la tradizione giovannea*, Teol 14 (1989) 217-244; W. KURZ, *The Beloved Disciple and implied Readers*, BTBull 19 (1989) 100-107; M.L. RIGATO, *L'«apostolo ed evangelista Giovanni», «sacerdote» levitico*, RBiblt 38 (1990) 451-483.

care „dă mărturie pentru aceste lucruri pe care apoi le-a scris”. Același grup garantează că mărturia discipolului este autoritară și eficace (*In* 21,24). Înainte de această notă finală există alte șase texte în care discipolul apare în momente cruciale într-o relație specială cu Isus, iar în cinci cazuri este pus în raport cu Simon Petru, nominalizat în mod expres. Toate textele aparțin celei de-a doua părți a Evangheliei, începând cu capitolul al XIII-lea:

1. în timpul cinei, discipolul pe care îl iubea Isus este unul dintre comeseni, stă aproape de Isus și se apleacă spre el pentru a-l întreba, în numele lui Simon Petru, cine este trădătorul (*In* 13,23-25);

2. Simon Petru îl însoțește pe Isus împreună cu un „alt” discipol; ultimul, cunoscut de marele preot, îi facilitează lui Petru intrarea în palat (*In* 18,15-16);

3. înainte să moară, Isus se adresează discipolului pe care îl iubea, în timp ce se afla împreună cu Maria lângă cruce (*In* 19,26-27);

4. Maria Magdalena, în prima zi a săptămânii, îi anunță pe Simon Petru și pe discipolul pe care îl iubea Isus că l-au luat pe Domnul din mormânt; cei doi aleargă spre mormânt, iar discipolul, care a intrat după Simon Petru, „vede și crede” (*In* 20,1-8);

5. discipolul pe care îl iubea Isus participă, împreună cu Simon Petru și alți cinci discipoli, la pescuit, unde, în urma indicațiilor lui Isus, prind o mulțime de pește, și îl recunoaște ca fiind Domnul (*In* 21,6-7);

6. la ultima întâlnire cu Isus cel înviat, după discuție și sarcina pastorală, Simon Petru îl vede „venind din urmă” pe discipolul pe care îl iubea Isus, cel care se aplecase la pieptul lui Isus în timpul cinei și întreabă care va fi soarta lui; Isus îl invită să-l urmeze după ce anunțase că discipolul va rămâne până la venirea sa (*In* 21,20-23).

Nu este sigur dacă în *In* 18,15-16 se face referire la „discipolul pe care îl iubea Isus”, în ciuda relației sale cu Petru. Același lucru se poate spune despre textul din *In* 1,35-38.40, unde se vorbește despre doi discipoli ai lui Ioan care îl urmează pe Isus: unul este anonim, iar celălalt este identificat drept Andrei, fratele lui Simon Petru. Rămân deci cinci texte în care discipolul nu este niciodată nominalizat, ci este prezentat cu calificativul de cel „pe care îl iubea Isus”: de patru ori folosindu-se verbul grecesc *agapan* și o dată *philein* (*In* 20,2). În nota finală, în locul acestui apelativ este indicat rolul său de martor autoritar și permanent. Un rol analog este anticipat într-o propoziție care conchide relatarea morții lui Isus: este cel care a văzut și dă mărturie pentru a fundamenta și susține credința celor cărora le este destinată Evanghelia (*In* 19,35). Întrebarea de ce nu ni se dă numele acestui discipol este inutilă. Explicațiile cu caracter psihologic sau moralizator – din modestie, discreție, pentru a nu submina rolul de protagonist rezervat lui Isus – nu își găsesc locul. Autorul celei de-a patra Evanghelii nu spune nici măcar numele „mamei” lui Isus: ceea ce contează este rolul său în relație cu Isus. Tot așa, în cazul discipolului este mai important din punctul de vedere al evanghelistului să transmită faptul că Isus îl „iubea” pe acel discipol decât să dezvăluie numele său. Adevărata sa identitate este definită de relația sa cu Isus, care stă

la baza mărturiei sale autentice, eficace și permanentă în cadrul comunității. În *Evangelhia a patra*, iubirea lui Isus îi transformă pe discipoli în „ai săi”, „prieteni”, cei care dau mărturie (In 13,1; 15,12-13.27). Cu alte cuvinte, discipolul pe care îl iubea Isus este prototipul discipolilor, în care cititorii Evangheliei se pot recunoaște. Această idealizare a discipolului nu transformă realitatea sau identitatea sa istorică într-un simbol. Pentru autorul Evangheliei, discipolul este izvorul tradiției și garantul interpretării sale autoritare și sigure, pe care se bazează *Evangelhia scrisă*. Este pus în relație cu Petru, pentru că reprezintă o altă instanță, diferită, nu concurențială, ci complementară, față de cea a reprezentantului și purtătorului de cuvânt al celor „doisprezece”. De fapt, discipolul nu este menționat niciodată în contextele în care se vorbește direct despre grupul celor „doisprezece” (In 6,13.67.70.71; 20,24).

Aceste elemente contribuie la crearea enigmei „discipolului” pe care îl iubea Isus, care a dat naștere la o serie de nebănuite ipoteze asupra identificării sau interpretării sale. Diferitele ipoteze se pot restrânge în patru grupuri:

1. discipolul pe care îl iubea Isus este apostolul Ioan, fiul lui Zebedeu; această orientare interpretativă se poate numi „tradițională”, în sensul că, începând cu secolul al doilea până în secolul al XIX-lea, la început, este împărtășită în mod pașnic între Biserici și creștini. În epoca modernă și contemporană este însușită de diferiți comentatori și cercetători, catolici sau reformați, fără deosebire: B.F. Westcott, J. Lagrange, Th. Zahn, B.W. Bacon, H. Van den Bussche, H. Strahmann, A. Wickenhauser, J. Marsh, J. Morris, N.E. Johnson, D.G. Rogers, F.M. Braun, D. Mollat, C. Hudry-Ciergeon, I. De La Potterie, G. Segalla, S.A. Panimolle, V. Pasquetto, P. Iafolla, D. Munoz-Leon;

2. discipolul pe care îl iubea Isus este un discipol atestat istoric al lui Isus, care nu face parte din grupul celor doisprezece; este de origine palestiniană, din Ierusalim și de viță preotească; această ipoteză care se răspândește începând cu secolul al XIX-lea (A. Schweizer, 1841; H. Delff, 1889; W. Bousset, 1896; A. E. Garvie, 1922) are diverși susținători actuali, dintre care pot fi amintiți:

a) J. Colson, D. M. Smith, E. Ruckstuhl, J. Schneider, F. Neiryneck, R. Schnackenburg care a trecut de la identificarea discipolului cu apostolul Ioan, din primul volum al comentariului său (1965), la poziția actuală (1975); o schimbare asemănătoare s-a petrecut și cu R.E. Brown, de la comentariul său din 1966 la monografia dedicată comunității discipolului pe care îl iubea Isus (1979);

b) fondatorul școlii lui Ioan este și autorul Evangheliei (O. Culmann);

3. discipolul este un personaj din Noul Testament, menționat în *Evangelhia a patra* drept Lazăr (J. Kreyen Bühl, 1900; R. Eisler, 1935; F.V. Filson, 1949; J.N. Sanders, 1954; M.E. Boismard-A. Lamouille, 1977; V. Eller, 1987) sau în alte texte drept Ioan Marcu, sau tânărul despre care se vorbește în Mc 14,51-52 (H.B. Swete, 1916; R.H. Strachan, 1917; H.E. Edwards, 1953; P. Parker, 1960; L.J. Johnson 1965);

4. discipolul este o figură simbolică, reprezentativă, prototipul discipolilor, sau o ficțiune literară:

a) discipolul pe care îl iubea Isus este simbolul Bisericii etno-creștine, considerat personaj istoric de către autorul epilogului *In 21* (R. Bultmann); este prototipul sau idealul discipolului (W. Bauer, A. Loisy, E.C. Hoskyns, P.S. Minear); este reprezentantul orientării profetice și carismatice a Bisericii în antiteză cu cea instituțională reprezentată de Petru (K. Kragerud; M.B. Moreton, K. Quast);

b) unii autori, fără a nega realitatea istorică a discipolului, atrag atenția asupra rolului său față de comunitatea lui Ioan, al cărei fondator, maestru sau purtător de cuvânt este, în funcție de perspectiva evanghelistului sau a redactorului (T. Lorenzen, G. Hartmann, H. Thyn, W.S. Kurz, E. Hänchen, J. Gniska, D.J. Hawkin, M. De Jonge, R. A. Culpepper, R. Kysar, J. Blank, J. Kügler);

c) în sfârșit, unii autori îl consideră o pură ficțiune literară, fără nicio consistență istorică (R. Mahoney).

Această serie de ipoteze menite să dea o înfățișare sau un rol discipolului pe care îl iubea Isus poate să lase impresia unei cercetări fără cale de ieșire. La o analiză mai atentă însă, se pot observa anumite convergențe de fond între comentatori și cercetători. Discipolul pe care îl iubea Isus este o figură reală, conform acestor patru posibilități:

1. ca discipol atestat istoric al lui Isus;
2. ca izvor autoritar al tradiției lui Ioan cu privire la Isus;
3. ca fondator și maestru al comunității lui Ioan;
4. ca autor-redactor al celei de-a patra Evanghelii.

Niciuna dintre aceste patru ipoteze nu o exclude pe cealaltă. Însă înainte de a decide care este validitatea lor și raportul lor reciproc, este indicat să clarificăm problema autorului celei de-a patra Evanghelii, pe baza mărturiilor interne și externe.

5. Autorul, timpul și locul de origine ale celei de-a patra Evanghelii

O mare parte dintre indiciile pe care ni le oferă *Evanghelia a patra* pentru a răspunde la întrebarea cu privire la originea sa istorică – autorul, timpul și locul unde a fost compusă – au fost deja semnalate și analizate în paginile precedente. *Evanghelia a patra* este un text scris în greacă, se adresează creștinilor pentru a sprijini adevăratul lor la credința în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, în contextul unei comunități care trăiește într-un anumit conflict cu mediul extern, mai ales iudaic, și care suferă de unele tensiuni interne. Mai mult, *Evanghelia a patra* este puternic legată de tradiția biblică și ancorată în mediul cultural și religios iudaic din Palestina și din diaspora; este deschisă schimbului de opinii cu anumite curente sau tendințe religioase și culturale vii, prezente în mediul iudaismului elen al primului secol. Cartea se prezintă ca un document autoritar, bazat pe o tradiție care provine de la un „discipol” calificat și considerat printre redactorii și destinatarii Evangheliei înseși.

Pe baza acestor indicii preluate din textul celei de-a patra Evanghelii, se poate creiona un tablou ipotetic asupra originii sale istorice: este o Evanghelie scrisă

probabil de un autor iudeo-creștin capabil să citească Biblia în ebraică și greacă, ce trăiește în contact cu mediul sinagogii și al diasporei iudaice; aparține celei de-a doua sau celei de-a treia generații de creștini, pentru că este scrisă după moartea lui Petru și a altor martori istorici (*In* 21,15.23), și prezintă distrugerea Ierusalimului din 70 ca pe un fapt întâmplat (*In* 11,48); destinatarii Evangheliei sunt considerați cei care au crezut în cuvântul martorilor istorici (*In* 17,20). O confirmare a acestei datări de după anul 70 se poate deduce din posibila referire la *apocryphos* din *In* 9,22; 12,42; 16,2 și la *birkat ha-minim* din 85/90 d.C. Pe de altă parte, nu se poate trece de sfârșitul primului secol, pentru că se pare că autorul celei de-a patra Evanghelii nu le cunoaște pe primele trei și nici alte scrieri ale canonului creștin care sunt cunoscute și citate începând cu prima decadă a secolului al doilea.

În ceea ce privește locul de origine, nu se pot obține indicii sigure din textul Evangheliei, în afară de cele referitoare la un oraș al diasporei iudaice deschis schimbului cu mediul elen. Printre potențialii candidați se numără orașele cu o puternică și bine organizată colonie evreiască și cu o vie prezență creștină: Antiohia din Siria, Alexandria din Egipt, Efes și Roma. Aceste ipoteze cu privire la originea celei de-a patra Evanghelii se pot confrunta acum, în vederea unei verificări, cu indiciile externe preluate de la primii martori ai textului lui Ioan și cu cele mai vechi mărturii creștine³⁸.

Primul document extern util pentru a defini originea istorică a celei de-a patra Evanghelii este un fragment de papirus P⁵² din biblioteca lui J. Ryland din Manchester, găsit în Egipt în 1920 în zona Fayum, vechiul oraș Oxyrhynkos, și publicat de către C.H. Roberts în 1935. Acesta conține unele cuvinte din dialogul lui Isus cu Pilat și relatate în ediția Evangheliilor publicate în capitolul al XVIII-lea, mai precis în *In* 18,31-33.37-38. Redactarea acestui fragment de papirus datează, foarte probabil, din prima jumătate a secolului al doilea (125-130). Asemănarea de text dintre rămășițele acestei vechi copii a celei de-a patra Evanghelii și marile manuscrise din secolele IV-V permite stabilirea unei date cu privire la redactarea Evangheliei între sfârșitul primului secol și începutul celui de-al doilea. În jurul anului 150 își au originea unele fragmente de citate ale celei de-a patra Evanghelii (*In* 5,39.45), conservate împreună cu alte citate și referințe ale textelor evanghelice în papirusul de la Egerton II. O confirmare a acestei răspândiri a textului celei de-a patra Evanghelii de la jumătatea secolului al doilea ar putea fi dedusă din citatele și din utilizarea pe care o face apocriful *Evanghelia adevărului* găsit la Nag Hammadi (manuscris Jung), care are originea, probabil, în jurul lui 150. Către anul 170, Tațian folosește în *Diatessaron* cea de-a patra Evanghelie împreună cu primele trei. Din aceeași perioadă datează primul citat cert și explicit din *Evanghelia a patra* (*In* 1,5) de către un scriitor sirian, Teofil din Antiohia, în lucrarea sa *Ad Autolycum*, II, 22, scrisă după anul 180. Din a doua jumătate a secolului al doilea datează comentariul lui Heracleon, discipolul lui Valentin, la

³⁸ F.M. BRAUN, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, I, Gabalda, Paris 1959.

cea de-a patra Evanghelie, din care s-au păstrat anumite fragmente în citatele preluate de către Clement de Alexandria și mai ales de către Origen pentru a le critica în comentariile lor. Chiar și celălalt discipol al lui Valentin, Ptolemeu, a realizat o prezentare a prologului lui Ioan într-o lumină gnostică, fapt care reiese din spusele lui Irineu din Lyon (*Adv. Haer.* I, 8,5-6). Tot din mediul gnostic ar putea să provină și *Faptele lui Ioan*, care circulau în secolul al IV-lea sub semnătura unui anume Leucio Carino, cu o posibilă origine în secolul al doilea, și care făceau legătura între activitatea taumaturgică a lui Ioan și predicile sale adresate celor din Efes³⁹.

Utilizarea celei de-a patra Evanghelii în mediile gnostice ar putea să explice neîncrederea față de această Evanghelie din Biserica Romei de la sfârșitul secolului al doilea. La aceasta trebuie adăugată polemica împotriva „montaniștilor” și a „quartodecimanilor” care făceau apel la cea de-a patra Evanghelie. Un ecou al acestor dezbateri se află în opera scriitorului roman Gaius împotriva montanistului Proclus, în care atribuie *Evanghelia a patra* și *Apocalipsul* ebionitului Cerint. La rândul său, Hipolit din Roma, în secolele II-III, scrie o lucrare împotriva lui Gaius, în apărarea Evangheliei și a *Apocalipsului lui Ioan*. Din aceste scrieri polemice s-au păstrat doar fragmente în citatele lui Eusebiu din Cezarea și Dionisiu de Alexandria, în contexte polemice cu privire la originea *Apocalipsului* (*HE*, VII, 24-25; cf. III, 28,3-4). Epifan din Salamina, secolul al IV-lea, îl asociază pe Gaius așa-zișilor „alogi”, cei care neagă *logos-ul*, „cuvânt/rațiune” (*Haer.* II, 51). Spre sfârșitul secolului al doilea, primul registru roman al cărților sacre creștine – „Canonul Muratori” – vorbește despre originea celei de-a patra Evanghelii în următorii termeni: Ioan a scris *Evanghelia* la rugămintea insistentă a discipolilor săi și a „episcopilor”, având aprobarea apostolului Andrei. Această ultimă precizare a canonului roman are tendința de a acredita *Evanghelia a patra* ca făcând o legătură între originea sa ioanită și tradiția celorlalți apostoli, dar în același timp menționează rolul grupului de discipoli, identificați cu autoritatea episcopală. Este discutabilă, în schimb, din cauza anacronismelor sale, mărturia prologului „antimarcian”, scris în greacă către jumătatea secolului al doilea, posibil la Roma, și care spune despre Papia că este un discipol al lui Ioan, căruia apostolul i-ar fi dictat *Evanghelia*⁴⁰.

La aceste vechi atestări egiptene, siriene și romane cu privire la *Evanghelia a patra* se adaugă cea provenită din mediul Asiei Mici, ai cărei purtători de cuvânt sunt Papia din Hierapolis și Irineu. Ultimul, originar din Smirna, a locuit la Roma înainte de fi prezent la Lyon către anul 117, unde devine episcop. Unele informații ale lui Irineu cu privire la Ioan și la *Evanghelia a patra* îl au ca sursă ultimă pe Papia, episcop de Gerapolis în Frigia, care scrie în jurul anilor 130-140 o „Explicație a cuvintelor Domnului”. Din fragmentele reluate de Irineu și de

³⁹ L. MORALDI, *Apocrifi del NT*, Utet, Torino 1971, II, 1131-1212.

⁴⁰ B. BOTTE, *Prologues*, DBS VIII (1972) 690. Datarea și introducerea prologurilor antimarcionite sunt discutabile; cât despre cel al Evangheliei a patra, se emite ipoteza originii în jurul secolilor V-VI.

Eusebius din Cezarea au rămas o serie de date cu privire la tradiția lui Ioan din Asia:

1. Papia vorbește despre șapte „discipoli ai Domnului”, *tou Kyriou mathetai*, care apar în ordinea: Andrei, Petru, Filip, Toma, Iacob, *Ioan*, Matei, și despre alți doi, Aristion și *Ioan*, „prezbiterul”, *ho presbyteros*; Papia intră în contact cu ceea ce au spus acești discipoli ai Domnului prin intermediul cuvintelor celor care i-au urmat pe „prezbiteri” (HE III, 39,3-4);

2. Papia îl menționează de două ori pe Ioan, întâi în seria celor șapte „discipoli ai Domnului”, ale căror nume, după tradiție, fac parte din grupul celor doisprezece – apostoli –, și apoi, împreună cu Aristion, calificându-l drept „prezbiter”; de aici ipoteza, sugerată deja de către Eusebiu, dar din motive polemice, că Papia îl confundă pe apostolul Ioan cu „prezbiterul” (HE III, 39,6);

3. Irineu din Lyon, când se referă la originea apostolică a Evangheliilor, cu privire la a patra scrie: „Deci Ioan, discipolul Domnului, cel care s-a aplecat la pieptul său, a publicat și el Evanghelia în timp ce locuia în Asia” (*Adv. Haer.* III, 1,1; cf. V, 8,4); aceste informații referitoare la atribuirea Evangheliilor apostolilor și discipolilor lor, Irineu le ia de la Papia, care totuși nu spune nimic despre originea ioanită a celei de-a patra Evanghelii (cf. HE III, 39,15-16); mai mult, Irineu confirmă că toți prezbiterii din Asia au intrat în contact cu Ioan, „discipolul Domnului”; de fapt, Ioan, spune Irineu, a trăit în Asia până în vremurile lui Traian (*Adv. Haer.* II, 22,5; cf. HE III, 23,31); în textul în care vorbește despre Policarp, episcopul Smirnei, Irineu spune că l-ar fi cunoscut în tinerețe, pe când Policarp era de acum bătrân, și spune nu doar că acesta a fost discipolul apostolilor și trăise împreună cu mulți dintre cei care l-au văzut pe Domnul, ci și că a fost sfințit episcop de către apostoli în Asia, în Biserica din Smirna (*Adv. Haer.* III, 3,4; cf. III, 23,4; IV, 14,3-4);

4. în *Scrisoarea către Florian*, care riscă să sufere influența gnostică a lui Valentin la Roma, Irineu îi amintește cum el – Florian – încerca să-și câștige respectul pe lângă Policarp, pe care el însuși, Irineu, l-a cunoscut încă de copil și își amintește bine ceea ce acesta spunea mulțimii „când vorbea despre raporturile sale cu Ioan și alții care îl văzuseră pe Domnul, cum își amintea cuvintele lor și care erau lucrurile ce le auzise despre Domnul și despre minunile sale și despre învățătura sa, și cum Policarp ar fi primit toate acestea de la martorii oculari ai vieții Domnului și le relatează conform *Scripturilor*” (HE V, 20,4-6).

Policarp, episcopul Smirnei, patria lui Irineu, moare la 86 de ani, în 167. Nu este imposibil din punct de vedere cronologic un contact între Policarp și Ioan, petrecut la Efes, înainte de epoca lui Traian (98-117). Dar există niște mărturii împotriva acestui fapt: Pionius, un preot din Smirna, care scrie viața lui Policarp, ignoră acest raport și, mai ales, înscăunarea sa ca episcop al Smirnei de către apostoli; Policarp, în *Scrisoarea sa către Filipeni*, nu menționează că l-ar fi cunoscut în mod direct pe Ioan sau pe alții care l-au văzut pe Domnul. Dată fiind dependența lui Irineu de Papia, este posibil ca și el să-l identifice pe apostolul

Ioan cu prezbiterul Ioan. În rest, Irineu, când vorbește despre Ioan, îl numește „discipolul Domnului” și îl asociază cu „cei care l-au văzut pe Domnul”. Preocuparea sa polemică împotriva ereticilor care fac apel la o tradiție proprie este să stabilească o tradiție adevărată, cea care, asemenea unui lanț al continuității, pleacă de la apostoli la prezbiteri.

O suprapunere analogă de nume (Filip, „apostol”-discipol) este făcută de Policrat, episcop de Efes, de la sfârșitul secolului al doilea, care îi scrie papei Victor despre problema datei celebrării Paștelui, invocând printre autoritățile Asiei numele lui Filip, „unul din cei doisprezece apostoli, care se odihnește la Hierapolis împreună cu două fiice ale sale care s-au păstrat fecioare toată viața (cf. *Fap* 21,8-9); și al lui Ioan, cel care s-a aplecat la pieptul Domnului, care a devenit preot și a purtat *petalon*-ul, martir și maestru, *martys kai didaskalos*, înmormântat la Efes” (*HE* III, 30,3). Este interesant de descoperit în acest text că printre calificativele atribuite lui Ioan lipsește acela de „apostol” al grupului celor doisprezece, în timp ce i se atribuie demnitatea sacerdotală: a purtat *petalon*-ul, adică tăblița de aur, semn al consacrării marelui preot (*Ex* 28,36-38; 39,30: *petalon*, LXX [Septuaginta]). Această idealizare sacerdotală a lui Ioan corespunde unui *cliché* aplicat deja lui Iacob, fratele Domnului (*HE* II, 23,6); dar în cazul lui Ioan se poate explica drept o amplificare a informației din *In* 18,15-16, unde se spune că celălalt discipol era „cunoscut” (se poate traduce chiar „rudă”) al marelui preot. În rest, și celelalte titluri date de Policarp lui Ioan sunt desprinse din textul evanghelic: „martor și maestru”.

În concluzie, se poate spune că există o tradiție efeseniană sau asiatică cu privire la Ioan și a originii iohanite a celei de-a patra Evanghelii care merge de la Papia din Gerapolis până la Policarp, de la Irineu din Smirna până la Policrat din Efes. Însă incertitudinile lui Papia, care nu l-a cunoscut în mod direct pe Ioan, și dubla sa prezentare – un discipol al Domnului și un prezbiter – fac mai puțin sigură din punct de vedere istoric inclusiv mărturia lui Irineu care depinde, sub anumite aspecte, de Papia. Pe scurt, se poate afirma, alături de E. Cothenet, că tradiția apostolului Ioan este „învăluită de multă ceață”⁴¹. Cum se explică atunci această asociere dintre *Evanghelia a patra* și numele lui Ioan și situarea sa la Efes? Numele lui Ioan apare de patru ori în *Apocalips* (*Ap* 1,1.4.9; 22,8) ca „prophet” și „martor” care are misiunea de la Domnul să scrie Bisericilor din Asia. Identificarea acestui Ioan cu apostolul, fiul lui Zebedeu, chiar dacă este contestată de către Eusebiu, Dionis din Alexandria și de alții în polemica împotriva milenariștilor, a permis atribuirea unui nume și a unui chip autoritar și tradițional „discipolului” pe care îl iubea Isus, care în *In* 21,24 ne este prezentat drept „martor” și autor al evangheliei⁴².

Totalitatea datelor și a indiciilor preluate din mărturia internă și externă cu privire la originea celei de-a patra Evanghelii lasă calea deschisă diferitelor ipoteze

⁴¹ E. COTHENET, *Il quarto vangelo. Introduzione al NT*, 4, Borla, Roma 1978, 262.

⁴² F.M. BRAUN, *Jean le Theologien*, I, 392, face referire la identificarea profetului *Apocalipsului*, Ioan, cu fiul lui Zebedeu și confirmă prezența lui Ioan în Asia după anul 80.

pe care comentatorii și cercetătorii le-au elaborat plecând de la diversele modele interpretative ale originii literare ale aceleiași Evanghelii. R. Schnackenburg propune o istorie a originii celei de-a patra Evanghelii în patru faze:

- I. tradiția palestiniană a faptelor și a cuvintelor lui Isus;
- II. rolul discipolului pe care îl iubea Isus, exponentul principal al acestei tradiții;
- III. evanghelistul, un iudeu-creștin elen, teolog, scrie Evanghelia;
- IV. un redactor a dat forma definitivă a textului în Siria sau la Efes.

La rândul său, R.E. Brown situează tradiția lui Ioan (primul stadiu) înainte de anul 70; prima ediție a Evangheliei apare între 70 și 85, iar redactarea finală – în jurul anului 100; după C.K. Barrett, apostolul Ioan emigrează din Palestina la Efes, unde unii dintre discipolii săi îi adună și editează operele: Evanghelia este posibil să fi fost publicată în două ediții, între 90 și 140. Și F.M. Braun susține intervenția unui „discipol” secretar, un iudeu-elen care scrie pe baza învățăturii orale a apostolului și a anumitor redactări parțiale de texte. Mai complexă este ipoteza lui M.E. Boismard-A. Lamouille, ce postulează trei stadii:

- I. în Palestina, către anul 50 – posibil Lazăr – scrie – posibil în aramaică – Evanghelia primară (*In I-C*);
- II. către anul 60/65, un alt autor scrie în greacă Evanghelia de nivelul *In II-A*, apoi același autor, la Efes, către anul 95, compune ediția *In II-B*;
- III. în primii ani ai secolului al doilea, un iudeo-creștin din Efes, care făcea parte din școala lui Ioan, publică ediția finală a Evangheliei (*In III*).

Cred că situația actuală a textului Evangheliei – mai ales, adăugirea și nota editorială a capitolului douăzeci și unu – și mărturia tradiției cu privire la intervenția discipolilor lui „Ioan” confirmă ipoteza unei geneze a *Evangheliei a patra* în două faze: a evanghelistului și a redactorului final, pe baza unei tradiții orale și scrise.

Referitor la locul de origine al Evangheliei, cea mai mare parte a autorilor, comentatorilor și cercetătorilor optează pentru Efes și îl identifică pe discipolul pe care îl iubea Isus cu apostolul Ioan (J. Schneider, H. Strathmann, A. Wickenhauser, G. Segalla, S.A. Panimolle); unii propun editarea finală la Efes, dar considerând că apostolul Ioan sau tradiția acestuia au trecut prin Transiordania și Siria; înclină pentru o origine siriană a Evangheliei a patra: W. Bauer, R. Bultmann, S. Schulz, J. Becker, J. Gnllka; nu sunt siguri între Efes și Siria: B. Lindars, R. Schnackenburg, J.N. Sanders. Alte localități și medii care își dispută *Evanghelia a patra* sunt: Alexandria din Egipt, Transiordania și Roma⁴³. Este

⁴³ J.J. GUNTHER, *The Alexandrian Gospel and Letters of John*, CBQ 41 (1979) 581-603, susține cu argumente bine articulate originea alexandrină a celei de-a patra Evanghelii; primului care a formulat această ipoteză, K.G. Bretschneider (1820), i s-au adăugat alți autori, printre care se pot menționa în ultimii ani: C.W.F.S. Smith (1963), J.L. Martyn (1968), W.H. Brownlee (1972), H.M. Teeple (1974); K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und Verrückter Christus*, Neukirchen 1981, propune ca mediu de origine al celei de-a patra Evanghelii zona nord-orientală a Transiordaniei; F. KEMPER, *Zur literarische Gestalt des Johannesevangeliums*, ThZ 43 (1987) 247-264, susține o posibilă origine romană a celei de-a patra Evanghelii.

greu de făcut o alegere care să țină cont de indicațiile reieșite din analiza textului cu privire la mediul cultural-religios și de mărturiile externe, de papirusuri și de scriitorii din secolul al doilea. Consider mediul efesenian ca ipoteza cea mai probabilă, dat fiind raportul greu de contestat între *Evanghelia a patra* și *Apocalips*, care a fost localizat, la rândul său, în Asia și, mai precis, dedicat Bisericii-lor care aveau reședința la Efes.

V. EVANGHELIA A PATRA, ÎNTRE ISTORIE ȘI INTERPRETARE⁴⁴

La începutul aplicării metodei istorico-critice la cea de-a patra Evanghelie, era răspândită convingerea că aceasta ar fi în mod esențial o Evanghelie teologică și, de aceea, lipsită de orice validitate istorică. Fondatorul „școlii din Tübingen”, F.C. Baur, consideră că *Evanghelia a patra* este lipsită de valoare istorică, pentru că este pătrunsă în întregime de „ideea măreției divine și de gloria lui Isus”. Mult mai radicală este poziția lui B. Bauer, care consideră că autorul celei de-a patra Evanghelii este un artist care creează istoria. În mediul francez, se face purtător de cuvânt al acestor poziții ale teologiei liberale germane A. Loisy, care transformă adevărul istoric al celei de-a patra Evanghelii în simbolism. Principiul simbolic și teologia întrupării domină într-o asemenea măsură *Evanghelia* lui Ioan, încât transformă și datele „istorice” tradiționale. Autorul *Evangheliei a patra* – spune Loisy – este indiferent față de istorie, pentru că „realul și imaginarul se confundă în unitatea simbolului” (A. Loisy, *Le quatrième évangile*, 80). Este cunoscută reacția lui M.J. Lagrange, care, în comentariul său, contestă interpretarea simbolică a celei de-a patra Evanghelii, propusă de Loisy. El apără și autenticitatea apostolico-ioanită a acestei Evanghelii, pentru că, potrivit răspunsului Comisiei biblice pontificale din 1907, de aceasta depinde și adevărul istoric al *Evangheliei a patra*. De fapt, dacă aceasta nu a fost scrisă de un martor ocular, devine legitimă suspiciunea, promovată deja de criticii liberali și preluată de Loisy, că autorul său ar fi inventat sau manipulat datele istorice în funcție de concepția sa teologică și de intenția sa simbolico-didactică.

⁴⁴ A.J.B. HIGGINS, *The Historicity of the Fourth Gospel*, London 1960; O. MERLIER, *Itinéraires de Jésus et Chronologie dans le Quatrième Evangile*, UP, Paris 1961; R.E. BROWN, *The Problem of Historicity in John*, CBQ 24 (1962) 1-14; C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, UP, Cambridge 1963; tr.it., *La tradizione storica nel quarto vangelo*, Paideia, Brescia 1983; F. MUSSNER, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (QD 28), Herder Freiburg 1965; tr.it., *Il vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*, Morcelliana, Brescia 1968; E.L. TITUS, *The Fourth Gospel and the Historical Jesus*, în F.T. Trotter, Fs. E.C. Colwell, Westminster, Philadelphia 1968, 98-113; A.M. HUNTER, *According to John*, SCM, London 1968; tr.it., *Il dibattito sul Vangelo di Giovanni*, Claudiana, Torino 1969; O. CULMANN, *L'Intention et la valeur historique de l'Evangile Johannique*, Nicolaus 3 (1975) 275-294; O. TUNL, *El cuarto evangelio y la cuestion historica*, EstBib 50 (1975) 55-57; S.M. SCHNEIDERS, *History and Symbolism in the Fourth Gospel* în M. DE JONGE, *L'Evangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 371-376; B. CORSANI, *Il quarto vangelo e la storia*, Prot32 (1977) 193-207; C.K. BARRETT, *Il simbolismo nel IV vangelo*, Prot 35 (1980) 65-79; Id., *Il Vangelo di Giovanni tra simbolismo e storia* (Brevi studi 4), Claudiana, Torino 1983.

Abordarea problemei adevărului istoric al celei de-a patra Evanghelii este modificată în mod substanțial după reconstruirea istoriei formării sale, făcută pe baza criticii literare. În ciuda diferențelor dintre ipotezele formulate cu privire la originea literară și istorică a Evangheliei a patra, se pot evidenția anumite convergențe de o importanță majoră pentru adevărul istoric al tradiției care stă la originea sa. Nu este important dacă se vorbește despre *Grundschrift*, sau despre „izvorul semnelor” sau despre „patimi”, ceea ce contează este că diferitele modele propuse pentru a reconstrui procesul de formare a celei de-a patra Evanghelii sunt de acord cu punctul de plecare: un document scris sau o tradiție apropiată ori înrudită cu cea a Evangheliilor sinoptice, cu rădăcini în mediul iudaic și palestinian. Chiar și pentru „discursurile” celei de-a patra Evanghelii, care par de neconciliat cu modelele literare ale cuvintelor și ale parabolilor din Evangheliile sinoptice, se vorbește despre un nucleu tradițional care se trage din matricea culturală biblico-iudaică. Nu doar limba și stilul sfântului Ioan din discursuri confirmă această înrudire, dar mai ales predominanța discursului direct, prezent chiar și în fragmentele narative, trimite la influența tradiției biblice.

A fost deja scos în evidență mai sus faptul că nici înrădăcinarea în mediul religios cultural iudaico-palestinian, nici caracteristicile lexicale și stilistice nu reprezintă o dovadă că autorul ar fi un iudeo-palestinian sau că materialul folosit pentru redactarea Evangheliei ar fi valid din punct de vedere istoric. Însă aceste constatări asupra mediului de origine și asupra caracterului distinctiv al lexicului și al stilului celei de-a patra Evanghelii au rolul de a discredita anumite prejudecăți asupra validității istorice a acesteia. Aceasta nu se găsește într-o poziție mai puțin avantajoasă față de primele trei Evanghelii, considerate mai credibile pentru că se bazează pe material mai vechi și pentru că, sub aspect teologic, sunt mai puțin elaborate. Nici acest ultim prejudiciu nu are vreun fundament, de când analiza redactării primelor trei Evanghelii a scos în evidență pretextul lor teologic, care nu este cu nimic inferior celui al Evangheliei a patra. Este vorba deci despre aplicarea pentru ultima Evanghelie a criteriilor care au fost folosite eficient în studiul Evangheliilor sinoptice pentru verificarea validității lor istorice.

Într-o primă fază, trebuie ținut seamă de un lucru preluat din textul celei de-a patra Evanghelii: aceasta, sub aspect literar, ni se prezintă în forma unui document scris pe baza faptelor – „semnelor” – întâmplare în fața unor martori cunoscuți și demni de încredere (*In* 20,30-31). În rest, este impresionant, fie și numai la nivel lexical, rolul încredințat „mărturie” – *martyria/martyrein*, de 47 de ori în total – în contextul dezbaterilor care evocă climatul în care s-a desfășurat procesul sau mediul legal. O altă caracteristică a celei de-a patra Evanghelii este aceea că privilegiază aria semantică a verbului „a vedea”, cu toată gama termenilor grecești⁴⁵. Acestuia i se pot alătura „a asculta/a auzi”. Doar cine a văzut și auzit cunoaște și este în măsură să vorbească și să dea mărturie (cf. *In* 1,34; 3,11.32; 4,42.45; 6,46.69; 8,26; 9,37; 12,18). Nu doar Isus este martorul demn de încredere, pentru că este trimis ca Fiul de către Tatăl, dar și cei care au fost lângă

⁴⁵ F. MUSSNER, *Il vangelo di Giovanni e il problema del Gesu storico*, Brescia 1968.

el încă de la început sunt trimiși și împuterniciți să dea mărturie (*In* 15,26-27). În mod special autorul este preocupat să aducă o mărturie calificată și autoritară pentru evenimentele de la sfârșit, pe care se bazează credința comunității – moartea și învierea lui Isus: discipolul pe care îl iubea Isus, cel care a văzut și da mărturie (*In* 19,35; cf. 21,24).

Se poate obiecta că această „mărturie” nu privește doar realitatea narativă și a evenimentelor relatate, ci și înțelegerea lor spirituală, pentru a consolida credința celor care, deși nu au văzut, sunt chemați să „creadă” (cf. *In* 20,29.30-31). Însuși autorul, în cel puțin două cazuri, distinge un dublu nivel în procesul comunicării evanghelice: cel al faptelor și cel al înțelegerii discipolilor (*In* 2,22; 12,16; cf. 16,13). Acest lucru corespunde modelului hermeneutic al autorului care, pe de o parte, insistă asupra realismului „cărnii”, *sarx*, și, pe de altă parte, pe viziunea și contemplarea „slavei”, *doxa*, a *logos*-ului care este Isus Cristos (*In* 1,14; 2,11; 11,4.40). Contemplarea credinței, care stă la baza reflecției teologice din *Evanghelia a patra*, se întemeiază pe tradiția istorică a faptelor și a cuvintelor lui Isus.

Validitatea istorică a acestei tradiții poate fi verificată pe baza a trei criterii fundamentale ale adevărului istoric: atestarea multiplă și criteriile continuității și al discontinuității aplicate în mod simultan. Aplicarea primului criteriu la relatarea miracolelor-semnelor desprinse din *Evanghelia a patra* ridică o problemă analizată deja anterior, cea a raportului său cu cele din Evangheliile sinoptice. Dintre opt episoade taumaturgice ale Evangheliei a patra, cel puțin cinci au un text corespondent în Evangheliile sinoptice: vindecarea fiului funcționarului regal din Cafarnaum (*In* 4,46-54; cf. *Mt* 8,5-13 și *Lc* 7,1-10); vindecarea paralticului la Ierusalim (*In* 5,1-18; cf. *Mc* 2,1-12); înmulțirea pâinilor (*In* 6,1-13; cf. *Mc* 6,34-44); Isus merge pe ape (*In* 6,16-21; cf. *Mc* 6,45-52); pescuitul minunat (*In* 21,1-14; cf. *Lc* 5,1-11). Alte fragmente narative ale *Evangheliei a patra* își găsesc o confirmare în Evangheliile sinoptice: figura și activitatea lui Ioan, „Botezătorul” (*In* 1,19-35; 2,22-29; 10,40-42); intervenția lui Isus din zona templului la Ierusalim (*In* 2,13-22; cf. 11,15 -19); ungerea lui Isus în Betania (*In* 12,1-8 cf. *Mc* 14,3-9; *Lc* 7,36-38); întâmpinarea lui Isus la Ierusalim și mare parte din secvențele pătimirii, ale morții și ale învierii. În anumite cazuri, corespondența cu Evangheliile sinoptice se referă la detalii narative și formule literare care presupun la bază o tradiție comună precum *logion*-ul despre sabie și potir (*In* 18,11; cf. *Mt* 26,52); vizita la mormânt a lui Simon Petru și a celui alt discipol (*In* 20,2-9; cf. *Lc* 24,12.24); cuvintele lui Isus adresate Mariei Magdalena (*In* 20,17; cf. *Mt* 28,8-10). Același lucru se poate spune și despre tradiția „cuvintelor” care fac parte din discursurile celei de-a patra Evanghelii. Mai sus a fost menționată corespondența între *logia* care apar în Ioan și cele din primele trei Evanghelii, pe baza cercetărilor lui R. Schnackenburg: 16 *logia* ale lui Ioan sub aspect formal și 20 pentru conținut. Este dificil de contestat soliditatea tradiției care stă la baza celei de-a patra Evanghelii: în ultimă instanță, ea este la fel de validă precum cea sinoptică.

Aplicarea celorlalte două criterii ale adevărului istoric este mai complexă. Criteriul continuității se referă la sintonia dintre *Evanghelia a patra* și mediul

religios cultural cu figura și proiectul istoric al lui Isus, reconstruite pe bază de date sigure, preluate din alte surse sau documente. Tabloul istoric și geografic oferit de cea de-a patra Evanghelie drept fundal al activității lui Isus și al morții sale găsește în anumite cazuri confirmări impresionante în comparație cu rezultatele cercetărilor arheologice și cu documentele și textele din primul secol (Iosif Flaviu și Qumran). Acestea se referă în mod special la toponimia din Palestina și din Ierusalim: fântâna (lui Iacob) lângă Sihar, în Samaria (*In* 4,5.6); templul cultului samaritean de pe muntele Garizim (*In* 4,20-21); piscina cu cinci portici lângă poarta oilor, în cartierul Betesda din Ierusalim (*In* 5,2); sinagoga din Cafarnaum (*In* 6,59); zona coridorului din templu, vistieria templului (*In* 8,20); piscina din Siloe (*In* 9,7); porticul lui Solomon în curțile templului (*In* 10,23); localitatea Betania, lângă Ierusalim (*In* 11,1.18; 12,1); grădina de dincolo de torentul Cedron (*In* 18,1); *Golgota* (*In* 19,17) cu grădina din apropiere, pentru punerea în mormânt (*In* 19,41). Chiar și tabloul cronologic și instituțional găsește o confirmare considerabilă: cei 46 de ani de construcție sau restaurare a templului din Ierusalim de la 19 î.C. până la 27/28 d.C. (*In* 2,20); raporturile dintre Sinedriu, prezidat de marele preot Caiafa, și puterea ocupației romane (*In* 11,48-49); dreptul sinedriului și al guvernatorului roman de a da și de a pune în aplicare pedepse capitale (*In* 18,31; 19,10); titlul „prietenu l împăratului” (*In* 19,12); condamnarea lui Isus în ziua pregătirii Paștelui evreiesc (*In* 18,28; 19,14); inscripția de pe cruce sau *titulus* (*In* 19,19); obiceiul roman denumit *crurifragium*, față de cei crucificați (*In* 19,31-32); obiceiul de înmormântare la evrei, chiar și pentru condamnații la moarte pe cruce (*In* 19,40). Acest cumul de date, cărora li s-ar putea adăuga cele referitoare la instituțiile, practicile și obiceiurile evreiești, nu poate fi diminuat, în ceea ce privește puterea sa de mărturie în favoarea adevărului istoric al celei de-a patra Evanghelii, de cele câteva care par să contrazică exactitatea tabloului istoric: rolul marelui preot și durata anuală a funcției sale (*In* 11,49.51; 18,13.19); prezența și rolul fariseilor în arestarea și condamnarea lui Isus (*In* 11,47; 18,3).

Chiar dacă, în general, tabloul istorico-geografic și cel religios-cultural al *Evangheliei a patra* este omogen și în sintonie cu ceea ce rezultă din izvoarele contemporane, acest lucru nu probează încă adevărul istoric al figurii, al învățăturii și al activității lui Isus, așa cum sunt prezentate în această Evanghelie. Verificarea decisivă se referă la validitatea istorică a lui Isus în trăsăturile sale esențiale. Se poate spune că imaginea și activitatea lui Isus din *Evanghelia a patra* sunt în concordanță cu cele din primele trei Evanghelii. Tema împărăției și a regalității lui Dumnezeu nu lipsește din *Evanghelia a patra*. Formula de autoprezentare specifică lui Isus, „Fiul Omului”, este bine documentată, chiar dacă reinterpretată în optica cristologică a lui Ioan. Punctul determinant însă este motivul condamnării lui Isus la moartea pe cruce. Din punct de vedere formal, el este condamnat ca „rege al iudeilor” (*In* 19,19; cf. *Mc* 15,26). Dar motivul real al inițiativei autorităților evreiești de a-l preda lui Pilat este conflictul iremediabil provocat de luările de poziție ale lui Isus cu privire la templu, la riturile

de purificare și la observarea Legii. La baza acestor luări de poziție stă noua imagine a lui Dumnezeu pe care o propune Isus cu autoritatea extraordinară conferită de legătura sa specială cu Dumnezeu (*In* 5,18; 10,39; 19,7). Toate acestea sunt sintetizate de către autor în formula de autoprezentare a lui Isus: „Eu sunt”. Condamnarea lui Isus drept „blasfemator”, pentru că spune că este „egal cu Dumnezeu” sau „Fiul lui Dumnezeu”, este punctul final al unui conflict insurmontabil între cel care se prezintă ca trimisul definitiv al lui Dumnezeu și autoritățile evreiești, preocupate să mențină echilibrul instabil cu puterea ocupației romane. Revendicarea lui Isus este cu atât mai periculoasă, pentru că se bazează pe sprijinul popular în urma activității sale taumaturgice (*In* 4,44-45; 6,14-15; 9,17; 11,45-48; 12,17-18).

Acum, această imagine a lui Isus, de „profet” taumaturg aclamat de mulțime drept Mesia al națiunii evreiești, condamnat la moarte de către autoritatea romană, cu greu ar putea fi inventată de o comunitate creștină care îl recunoaște drept Mesia transcendent, Domn și Fiu al lui Dumnezeu (*In* 20,29.31; cf. 11,27). Se poate, în schimb, admite că autorul celei de-a patra Evanghelii a interpretat datele tradiționale cu privire la figura și activitatea istorică a lui Isus în funcție de exigențele de credință ale destinatarilor săi. Interpretarea reactualizată a istoriei a fost făcută și de către alți evangheliști și de alți autori ai primului testament, care au scris istoria religioasă. Dacă cel de-al patrulea evanghelist ar fi vrut să compună un tratat de cristologie sau să adune pasaje spirituale despre Isus Cristos, *logos*-ul întrupat, ar fi trebuit să aleagă un gen literar diferit de cel al „evangeliei” și să se desprindă de tradiția istorică ce stă la baza acesteia.

VI. MESAJUL TEOLOGIC ȘI SPIRITUAL AL EVANGHELIEI A PATRA⁴⁶

Ceea ce în mediul alexandrin al secolelor III-IV este cunoscut sub numele de „evanghelie spirituală” devine evanghelia „mistică” și „teologică” în perspectiva criticii moderne din secolele XVIII-XIX. G.C.F. Hegel, care în opera sa din tinerețe „Viața lui Isus” (1795) transcrie prologul lui Ioan: „La început era rațiunea”, în interpretarea sa filosofică se sprijină pe cuvântul lui Isus: „Dumnezeu este Duh” (*In* 4,24). F.E.D. Schleiermacher își întemeiază cristologia pe „conștiința filială” a lui Isus, care în *Evanghelia a patra* apare drept ființa umano-divină. A. Loisy, care interpretează în mediul francez orientările criticii liberale, etichetează doctrina celei de-a patra Evanghelii drept „misticism transcendent al *logos*-ului întrupat” și îl consideră pe Isus din Ioan „o teofanie perpetuă a lui Dumnezeu sub forma Cuvântului divin” (A. Loisy, *Le quatrième évangile*, 97-98). A. Loisy vede cheia întregii cărți în „teologia întrupării”, în măsura în care „Fiul pe pământ este manifestarea Cuvântului veșnic și participă la atributele divine” (*Ibid.* 98.102). Pe bună dreptate, H.J. Holtzmann (1892) afirmă că *Evanghelia a patra*

⁴⁶ S.A. PANIMOLLE, *Evanghelistul Ioan*. Gândirea și opera literară a celei de-a patra Evanghelii, Borla, Roma 1985, bibliografie 635-648; D.J. HAWKIN, *The Johannine Transposition and Johannine Theology*, LTP 36 (1980) 89-98.

este „semnul de contradicție” al criticii moderne. Acest lucru nu este valabil doar sub aspectul criticii istorice și literare, ci și din punctul de vedere al interpretării teologice. De fapt, punctul de plecare al multora dintre ipotezele cu privire la originea literară și istorică a *Evangheliei a patra* este constatarea prezenței, în cadrul acesteia, a unor perspective teologice diferite și divergente sau contradictorii. Însăși declarația din prolog: „Și Cuvântul s-a făcut trup și a locuit între noi, iar noi am văzut gloria lui, glorie ca a unicului născut din Tatăl” (*In* 1,14) oferă prilejul pentru două orientări diferite în reconstrucția cristologiei lui Ioan. Pentru E. Käsemann, care pune accentul pe „vederea gloriei Unicului născut din Tatăl”, aici se întemeiază „docetismul ingenuu” al *Evangheliei a patra*: ni se prezintă Isus drept un „Dumnezeu care merge pe pământ”. În schimb, R. Bultmann, care subliniază aspectul „și Cuvântul s-a făcut trup”, vede aici ideea fundamentală a cristologiei paradoxale din Ioan: în umanitatea istorică a lui Isus se revelează gloria lui Dumnezeu cel invizibil. În sfârșit, G. Richter consideră întreg versetul din *In* 1,14 o adăugire de redactare antidocetică făcută pentru a corecta cristologia elaborată în stadiul al doilea de formare a *Evangheliei*. Acesta, la rândul său, o integrează pe aceea din prima fază, corespunzătoare *Evangheliei* originare sau scrierii-bază, în care se accentuează mesianismul lui Isus într-o perspectivă apologetică, în confruntarea cu lumea iudaică. O reconstrucție similară a cristologiei lui Ioan, stratificată în corespondența dintre diferitele niveluri de formare ale celei de-a patra *Evanghelii* sau a diferitelor etape ale istoriei comunității, este propusă de mulți dintre acei autori care susțin cu tenacitate un model al straturilor pentru a explica formarea sa literară⁴⁷.

Chiar și interpretarea mesajului escatologic al celei de-a patra *Evanghelii* este supusă la oscilații care pleacă de la escatologia prezentă, realizată sau actuală – mântuirea și viața veșnică comunicate deja acum prin intermediul credinței –, până la cea viitoare sau finală cu caracter apocaliptic. Prima perspectivă escatologică ar fi cea originară și dominantă în *Evanghelia a patra*, în timp ce a doua ar fi fost adăugată de un „redactor bisericesc” pentru a armoniza tradiția lui Ioan cu cea sinoptică (R. Bultmann). Aceluiași nivel de redactare îi trebuie atribuită, după R. Bultmann, interpretarea în sens sacramental realist a textelor celei de-a patra *Evanghelii*, care la origine aveau o abordare antisacramentală. Tensiuni similare sau contradicții sunt observate de alți autori cu privire la imaginea comunității lui Ioan și raportul său cu lumea. După unii, aceasta se prezintă drept o „adunare restrânsă” de tip sectar, introvertită și exclusivistă, în conflict cu lumea (E. Käsemann; W. Meeks, D.M. Smith, R.A. Culpepper, J. Bogart, F.F. Segovia). Pentru alții, *Evanghelia a patra* are o perspectivă eclezială ecumenică, deschisă misiunii, îndreptată spre unificarea dintre iudei și păgâni (C.H. Dodd, D. Marzotto, R. Schnackenburg, T. Onuki, M. Rodriguez-Ruiz).

Între multele și divergentele interpretări ale *Evangheliei a patra*, este unic și de aceea demn de luat în seamă consensul cel puțin într-un punct: centralitatea

⁴⁷ L.J. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York ²1979; M.E. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *L'Evangile de Jean*, 48-62.

perspectivei cristologice. În jurul figurii și al rolului lui Isus Cristos se leagă firele discursului lui Ioan asupra lui Dumnezeu, Duhul, asupra dimensiunii mântuitoare a „revelației”, asupra statutului și a stilului de viață al comunității creștine și a raportului său cu istoria și cu lumea.

1. Cristologia în *Evangelia a patra*⁴⁸

Pentru a reconstrui liniile esențiale ale cristologiei lui Ioan, cred că este indispensabil să pornim de la perspectiva evanghelistului, menționată în mod expres în prima concluzie a cărții. Autorul afirmă faptul că a făcut o selecție dintre multele semne înfăptuite de Isus și mărturisite de apostolii săi. Criteriul care a condus la alegerea sa este indicat astfel: „Acestea (semnele) însă au fost scrise ca să credeți că Isus este Cristos, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, să aveți viață în numele lui” (*In* 20,31). Așadar, *Evangelia* este concepută asemenea unui itinerar

⁴⁸ G. SEGALLA, *Rassegna di cristologia giovannea*, StPat 18 (1971) 693-732; Id., *Cinque schemi cristologici in Giovanni*, StPat 20 (1973) 5-33; J.P. MIRANDA, „Der Vater, der mich gesandt hat”. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie (Europ.Hochschulschriften, XXIII, Theol.7), H.-P. Lang, Bern-Frankfurt a.M. 1972; Id., *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium*. Religions und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln (SBS 87), Kath.Bibelwerk, Stuttgart 1977; Id., *El ser y el Mesias*, Sigueme, Salamanca 1973; tr.it., *L'essere e il Messia*, CE, Assisi 1976; I. DE LA POTTERIE, *Gesu verità*. Studi di cristologia giovannea, Marietti, Torino 1973; Genova ²1986; M. DE JONGE, *Jewish Expectation about the Messiah according to the Fourth Gospel*, NTS 19 (1973) 246-270; Id., *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God*. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective (SBL 11), Scholars, Missoula MT 1977; R.T. FORTNA, *Christology in the Fourth Gospel. Redaction-Critical Perspective*, NTS 21 (1974/75) 489-504; B.A. MASTIN, *A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel*, NTS 22 (1975/76) 32-51; E. RUCKSTUHL, *Abstieg und Erhöhung des Johanneischen Menschen-sohns*, in R. PESCH – R. SCHNACKENBURG – O.A. KAISER (eds), *Jesus und der Menschensohn*, Fs.A. Voegtle, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975, 314-341; O. MICHEL, *Die Botenlehre des vierten Evangeliums*, TB 2 (1976) 56-60; A.C. SUNDBERG, *Christology in Fourth Gospel*, BR 21 (1976) 29-37; F.J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man* (Bib-ScRel 14), Libreria Ateneo Salesiano, Roma ²1976; Id., *The Johannine Son of God*, Sal 38 (1976) 71-86; Id., *A Johannine son of Man Discussion?*, Sal 39 (1977) 93-102; J. SEYNÄVE, *Les verbes apostello et pempo dans le vocabulaire théologique de Saint Jean*, in M. DE JONGE, *L'Evangile de Jean* (BETL44), Gembloux 1977, 385-389; R. SCHNACKENBURG, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums im heutigen Horizont*, in H. WALDENFELS (ed.), „denn Ich bin bei Euch” (*Mt* 28,20), Fs. J. Glazik – B. Willeke, Benzinger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, 53-65; Id., *Il vangelo di Giovanni*, Brescia 1987, IV, 71-87; B. PRETE, *La particella pothen e il problema del «quaerere Deum» nel quarto vangelo*, in *Quaerere Deum*. Atti della XXV Settimana Associazione Biblica Italiana, Paideia, Brescia 1980, 419-435; V. PASQUETTO, *Incarnazione e comunione con Dio*. La venuta di Gesù nel mondo e il suo ritorno al luogo di origine secondo il IV vangelo (StThTer.2) Teresianum, Roma 1982; J.V. DAHMS, *The Johannine Use of Monogenes Reconsidered*, NTS 29 (1983) 222-232; P. POKORNY, *Der Irdische Jesus im Johannesevangelium*, NTS 30 (1984) 217-228; G. REIM, *Jesus and God in the Fourth Gospel. The Old Testament Background*, NTS 30 (1984) 158-160; F. GROB, *Faire l'oeuvre de Dieu. Christologie et éthique dans l'Evangile de Jean* (Et.Hist.Phil.Re. 68), PUF, Paris 1986; U. SCHNELLE, *The Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*. Eine Untersuchung zur Stelle des viertes Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144), Vandenhöck, Göttingen 1987; M.E. BOISMARD, *Moise ou Jesus*. Essai de Christologie Johannique (BETL 84) UP, Leuven 1988; W. LOADER, *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues* (BET 23), P. Lang, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1989; C. MERCER, *APOSTELLEIN and PEMPEIN in John*, NTS 36 (1990) 619-624.

de credință care pleacă de la „semnele” înfăptuite de Isus ca să ajungă la comuniunea existențială cu el, recunoscut drept Cristos și Fiul lui Dumnezeu. Rolul central al cristologiei din *Evanghelia a patra* se poate înțelege și pe baza unei analize lexicale. Numele istoric personal „Isus”, *Iesous*, se repetă de aproximativ 240 de ori, dintre care cel puțin de cincizeci de ori în relatarea pătimirii și a învierii (In 18–20); de 18 ori se găsește titlul mesianic tradus în greacă *Christos*; de două ori este transcrisă forma grecească a originalului ebraico-aramaic *Messias* (In 1,41; 4,25); și de două ori se repetă formula în care sunt alăturate numele și titlul: *Iesous Christos* (In 1,17; 17,3).

Apelativul „Fiul lui Dumnezeu”, *ho Hyios tou Theou*, atribuit lui Isus, se întâlnește în nouă texte (In 1,34.49; 3,18; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31); în timp ce de 18 ori apare apelativul absolut „Fiul”, *ho Hyios* – o singură dată „Fiul tău” –, însoțit în două cazuri de calificativul „Unicul născut”, *Monogenês* (In 3,16.18; cf. 1,14.18). Altă denumire a lui Isus, care nu este semnalată în nota de redactare concludivă citată mai sus, este cea de „Fiul Omului”, cu 12 recurențe.

Specifice pentru *Evanghelia a patra* sunt două atribute sau calificative asociate cu figura și cu rolul lui Isus: *Logos*-ul, de patru ori doar în prolog (In 1,1abc.14a), și „Mielul lui Dumnezeu” (In 1,29.35). Originală pentru *Evanghelia a patra* este și utilizarea formulei de autoprezentare: „Eu sunt”, *Egô eimi*, legată de anumite simboluri: „pâinea vieții” sau „vie” (In 6,35.41.48.51); „lumina lumii” (In 8,12); „poarta” (In 10,9); „bunul păstor” (In 10,11.14); „învierea și viața” (In 11,25); „calea, adevărul și viața” (In 14,6); „vița cea adevărată” (In 15,1.5); în alte texte, *Egô eimi* este rostit de către Isus ca formulă de autoidentificare (In 6,20; 18,5.6) sau de autoprezentare: „cel care vorbește sau dă mărturie” (In 4,26; 8,18); în trei cazuri formula *Egô eimi* absolută este o autodenunțare a lui Isus (In 8,28.58; 13,19). În sfârșit, trebuie spus că doar în *Evanghelia a patra* apare formula atribuită lui Isus „salvatorul lumii” (In 4,42). În schimb, sunt mai tradiționale apelativele: „profet” (In 4,19.44; 6,14; 7,40.52; 9,17); „rege al Israelului” (In 1,49; 12,13) sau „rege al iudeilor” (In 18,33.39; 19,3.19.21).

Ceea ce se poate remarca imediat în această trecere în revistă a denumirilor date lui Cristos din cea de-a patra Evanghelie este dubla relație a lui Isus cu Dumnezeu și cu ființele umane: discipolii săi, iudeii și lumea. În raport cu Dumnezeu Isus este Fiul, Unicul născut și „Trimisul”. Relația lui Isus cu Dumnezeu – Fiul Unicul născut – este exprimată de verbele „a cunoaște”, „a iubi”, „a vedea”, „a asculta”, „a se supune” și este concentrată în formula de imanență reciprocă între Tată și Fiu, ce culminează cu declararea comuniunii sau unității perfecte: „Eu și Tatăl una suntem” (In 10,30; cf. 17,21). În calitate de „Trimis”, Isus îl dezvăluie pe Dumnezeu drept izvor și autoritate a misiunii sale. Formula recurentă din *Evanghelia a patra*, „cel care m-a trimis”, *ho pempsas me*, este preluată din schema sau modelul biblic și iudaic al „trimisului”, care are autoritatea celui care l-a trimis și vorbește în numele său⁴⁹.

⁴⁹ J.P. MIRANDA, „Der Vater, der mich gesandt hat”, Bern 1972; Id., *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium*, Stuttgart 1977; cf. J.A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*. Die

Insistența celei de-a patra Evanghelii asupra acestui ultim model îi face pe unii autori să concentreze cristologia lui Ioan în cea a „trimisului” sau a delegatului și reprezentantului lui Dumnezeu. Această alegere poate să fie îndreptățită, dacă este folosită pentru a pune în evidență dimensiunea „teocentrică” a cristologiei din *Evanghelia a patra*. Cu alte cuvinte, Isus nu ni se prezintă în Evanghelia lui Ioan într-o poziție autonomă sau antagonică față de Dumnezeu, ci drept „Fiul” și trimisul lui Dumnezeu. Această precizare din *Evanghelia a patra* permite să răspundem obiecției ridicate de către iudei cu privire la Isus: om fiind, te faci Dumnezeu sau egal cu Dumnezeu (*In* 5,18; 10,30.33). Comuniunea perfectă dintre Isus, Fiul, cu Dumnezeu, Tatăl, și totala sa dependență față de el oferă posibilitatea unei reformulări a credinței monoteiste tradiționale în sintagma cristologică: „Iar viața veșnică aceasta este: să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe cel pe care l-ai trimis, pe Isus Cristos” (*In* 17,3). La final și pe culmea itinerarului credinței pascale, lui Isus înviat i se pot da atribuțiile divine ale tradiției biblice: „Domnul meu și Dumnezeul meu” (*In* 20,28). Dumnezeu cel invizibil și inaccesibil devine vizibil și accesibil în Isus, Cristos și Fiul lui Dumnezeu⁵⁰. Sub acest aspect trebuie interpretat și apelativul mesianic tradițional *Christos*: Isus este Cristos, împlinirea așteptărilor biblice, dar în calitate de Fiu al lui Dumnezeu.

Orientarea teocentrică a cristologiei lui Ioan este formulată în mod limpede în prolog. Cuvântul-Logos care încă de la început este în relație cu Dumnezeu, la sfârșit, datorită cufundării sale în umanitatea lui Isus, este un Dumnezeu, Unicul născut, într-o comuniune perfectă cu Tatăl (*In* 1,1-18). Acest model spațial dinamic este reluat la sfârșit într-o frază recapitulativă, în conținutul discursului testamentar al lui Isus: „Am ieșit de la Tatăl și am venit în lume; iarăși las lumea și mă duc la Tatăl” (*In* 16,28). Între aceste două extreme ale mișcării lui Isus, *logos* făcut carne și Fiu la sânul Tatălui, se desfășoară misiunea sa istorică de „exeget” sau narator al lui Dumnezeu-Tatăl. Isus vine de la Dumnezeu sau din înalt, coboară din cer, intră în lume drept cel care îl manifestă și îl face cunoscut pe Dumnezeu, Tatăl, și apoi se întoarce sau merge din nou, se înalță la Tatăl⁵¹. Însă această întoarcere a lui Isus în locul de unde venise este și punctul maxim al cufundării *logos*-ului în carne: moartea pe cruce. De fapt, prin acea moarte Isus este „înălțat” în dublu sens, de „crucificat” pe eșafod și „ridicat” până la gloria lui Dumnezeu.

Pentru a exprima acest aspect paradoxal al istoriei lui Isus, autorul celei de-a patra Evanghelii reia și reinterpretează formula tradițională „Fiul Omului”. Dacă noțiunea de *logos* trimite la speculațiile biblico-iudaice asupra „cuvântului”, asociat cu *torah* și cu înțelepciunea, expresia „Fiul Omului” este familiară

kultur und religionsgeschichtliche Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgehistorische Entwicklung (WUNT 2,2), Mohr, Tübingen 1977.

⁵⁰ G. SEGALLA, *Dio padre di Gesù nel quarto vangelo. Cristocentrismo verso il teocentrismo*, ScuolaC 117 (1989) 196-224.

⁵¹ V. PASQUETTO, *Incarnazione e comunione con Dio*, Roma 1982.

literaturii apocaliptice începând cu textul din *Dan* 7,13-14. Însă la baza reinterpreării de către Ioan a autodesemnării lui Isus drept „Fiul Omului” stă tradiția mai multor *logia*, atestată și de evangheliile sinoptice. Autorul celei de-a patra Evanghelii a introdus aceste *logia* în momentele strategice ale evangheliei sale. La început, într-o maximă programatică, Isus le spune discipolilor: „Veți vedea cerul deschis și pe îngerii lui Dumnezeu urcând și coborând deasupra Fiului omului” (*In* 1,51). În „semnele” și în „lucrările” lui Isus, interpretate din cuvintele sale, se manifestă „gloria” sa de trimis ceresc, la fel cum carnea *logos*-ului se poate contempla în gloria Unicului născut. Însă lucrarea pe care Isus trebuie să o împlinească drept semn definitiv este autodăruirea sa pentru a pune în aplicare voința mântuitoare a Tatălui. De aceea, rolul de mediator definitiv și unic al Fiului Omului, anunțat discipolilor, se realizează prin intermediul înălțării, care coincide cu glorificarea sa sau cu ascensiunea în lumea cerească (*In* 3,13-14; 8,28; 12,23.34; 13,31). Este vorba despre o mijlocire salvatoare, pentru că Fiul Omului înălțat sau glorificat dă „viața veșnică” oricui crede în el (*In* 3,14). În realitate, bunurile salvatoare pe care el le comunică credincioșilor sunt totuna cu dăruirea de sine sau a trupului său jertfit pentru viața lumii și transfigurat de Duhul dătător de viață (*In* 6,27.51.62). Atunci Isus poate să le spună iudeilor că adevărata sa identitate de Fiu ca dar definitiv al lui Dumnezeu se va manifesta în momentul în care va fi înălțat (*In* 8,28). Deci înălțarea Fiului Omului pe cruce coincide cu ceasul glorificării sale (*In* 12,23). Noțiunea biblică de „glorie” și „a glorifica”, *doxa*, *doxazein*, este asociată cu istoria „servitorului lui Dumnezeu”, înălțat prin umilierea sa (*Is* 52,13). Autorul celei de-a patra Evanghelii face să coincidă cele două traiectorii în figura paradoxală a lui Isus, Fiul Omului. El este solidar cu istoria umanității până la dăruirea de sine și în această ipostază face vizibilă și eficace „gloria” lui Dumnezeu, adică puterea lui Dumnezeu ca iubire ce salvează și dă viață⁵².

În optica cristologiei, capătă un caracter distinctiv și teologia și pneumatologia lui Ioan. Dumnezeu este Tatăl. Acest apelativ, *ho Patēr*, se repetă în total de 119 ori în *Evanghelia a patra* cu referire la Dumnezeu. El îl iubește pe Fiul, îl trimite și îi dă puterea de a salva ființa umană. Dumnezeu este acela care, prin darul lui Isus, Unicul născut, de a ne salva, iubește neamul omenesc în mod eficace (*In* 3,16). Inițiativa sa radicală în procesul de mântuire, care se realizează prin intermediul lui Isus, este garanția unui deznodământ final pozitiv în favoarea credincioșilor (*In* 6,44-46). Pentru a exprima diferența, dar în același timp concordanța rolului lui Dumnezeu, dintre Tatăl și Isus, Fiul, în acțiunea mântuitoare, autorul *Evangheliei a patra* recurge la formulări ce pot părea contradictorii. Acestea vor fi câmpul de luptă al controverselor trinitare și cristologice care vor urma: Isus spune: „Eu și Tatăl una suntem; Tatăl este în mine și eu în Tatăl” (*In* 10,30.38b); sau: „Cine m-a văzut pe mine l-a văzut pe Tatăl; mă duc

⁵² F.J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, Roma ²1978; B. LINDARS, *The Son of Man in the Theology of John*, în *Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*, SPCK, London 1983, 145-157; tr.it., *Credi tu nel Figlio dell'uomo?*, EP, Milano 1987, 192-208.

la Tatăl, pentru că Tatăl este mai mare decât mine” (*In* 14,9b.28c). Pentru a rezolva aceste tensiuni teologice prezente și în alte texte ale lui Ioan, unii autori fac apel la modelul interpretativ al cristologiei funcționale – realitate a lui Isus „pentru noi” – în antiteză cu cea esențială sau ontologică, realitate sau identitate a lui Isus în sine. Pe cât pare de îndreptățită încercarea hermeneutică de a transcrie cristologia și teologia lui Ioan în categoriile actuale, cred că modelele menționate mai sus sunt reductive și inoportune față de universul cultural și religios al lui Ioan. Este de preferat să rămânem în mediul limbajului relațional sugerat de cele două apelative „Tatăl” și „Fiul” și să valorificăm dinamica iubirii ce permite menținerea distincției dintre cei doi subiecți și comuniunea perfectă și profundă dintre ei.

a) *Pneumatologia în Evanghelia a patra*

Același tip de discurs este valabil pentru pneumatologia lui Ioan, caracterizată de o puternică „concentrație cristologică”⁵³. Termenul *pneuma*, „duh”, cu sau fără articol, se repetă în total de 24 de ori, dintre care cel puțin de douăzeci de ori se poate asocia cu ceea ce este numit „Duhul Sfânt”, *to Pneuma hagion* (*In* 1,33.33; 14,26; 20,22) sau „Duhul adevărului”, *to Pneuma tês alêtheias* (*In* 14,17; 15,26; 16,13); de asemenea, este numit de patru ori cu apelativul „Mângâietorul”, *ho parakletos* (*In* 14,16.26; 15,26; 16,7). În alte texte, Duhul este asociat cu „adevărul” (*In* 4,23.24) și cu „viața” (*In* 6,63)⁵⁴. Relația dintre Isus și Duhul Sfânt este evidențiată încă de la scena de început a mărturiei lui Ioan, care vede cum coboară și „rămâne” Duhul Sfânt asupra lui Isus și atunci poate să declare că el este „cel care botează în Duhul Sfânt” și că este „Fiul lui Dumnezeu” (*In* 1,32.33.34). Isus, în calitate de trimis al Tatălui, devine izvor al darului escatologic al Duhului Sfânt (*In* 3,34).

Acest dar promis de Isus este transmis prin intermediul evenimentului pascal (*In* 7,39; 19,30.35; 20,22). Duhul Sfânt este prezentat drept „celălalt mângâietor”, care în locul lui Isus asigură continuitatea și actualitatea lucrării. De fapt, Duhul

⁵³ G. JOHNSTON, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (SNTS Mon. Ser. 12) UP, Cambridge 1970; I. DE LA POTTERIE, *L'Esprit Saint dans l'Evangile de Jean*, NTS 18 (1971/ 72) 448-451; Id., *Parole et Esprit dans Saint Jean*, în M. DE JONGE, *L'Evangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 177-201; Id., *Gesu e lo Spirito santo secondo il Vangelo di Giovanni*, PSV 4 (1981) 114-129; E. MALATESTA, *The Spirit/Paraclete in the Fourth Gospel*, Bib 54 (1973) 539-550; F. PORSCH, *Pneuma und Wort. Ein Exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* (FThSt 16), J. Knecht, Frankfurt a.M. 1974; M.E. BORING, *The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus*, NTS 25 (1978/79) 113-123; F. MANNS, *Le paraclet dans L'Evangile de Jean*, StBib-Franc.LA 33 (1983) 99-152; G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni* (SB 7.0), Paideia, Brescia 1984; G.M. BURGE, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 1987; J. WIJNGAARDS, *The Spirit in John* (Zacchaeus Studies NT), Glazier, Wilmington 1988; G. GHIRBERTI, *Spirito e vita cristiana in Giovanni* (SB 84), Paideia, Brescia 1989.

⁵⁴ Din cele 18 recurențe ale termenului *pneuma* fără altă precizare din Evanghelia a patra, 11 sunt cu articol, *to pneuma*; 7 fără articol, *pneuma*; în *Scrisoarea întâi a lui Ioan* se repetă de șase ori *to pneuma*; de trei ori *pneuma*; și o dată *to pneuma tou theou*; o dată *to pneuma tês aletheias*; și o singură dată *to pneuma tês planês*.

care rămâne pentru totdeauna *cu* și *în* discipoli îi învață pe aceștia și le „amin-tește” tot ceea ce Isus a spus și îi călăuzește spre adevărul întreg (*In* 14,16-17.26; 15,26; 16,7-13). Deci această acțiune a Duhului promis de Isus constă, în primul rând, în aprofundarea și interiorizarea „revelației” istorice a lui Isus. De aceea este numit „Duhul adevărului”. Față de mediul extern, ostil și amenințător, Duhul Sfânt îi învață pe discipoli să dea o mărturie autoritară și eficace, din moment ce Duhul însuși este „mărturie” în favoarea lui Isus, crucificatul glorificat. Acest dublu aspect al acțiunii Duhului Sfânt este inclus în apelativul „mângâietor”, pe de o parte, maestru, exeget interior al discipolilor, și, pe de alta, asistent, apărător în fața lumii.

Există două probleme ridicate de textele lui Ioan cu privire la Duhul Sfânt: raportul său cu Dumnezeu Tatăl și cu Isus Fiul și „personalizarea” sa. Raportul Duhului Sfânt cu Tatăl este simetric celui cu Isus, dar nu identic. Duhul Sfânt este trimis sau dat de către Tatăl, dar prin intermediul lui Isus. În timpul misiunii sale istorice, Isus îl promite pentru timpul ce va veni, care urmează evenimentului pascal. Dar nu se poate spune că Duhul Sfânt este „înlocuitorul” lui Isus, *alter ego*-ul său, pentru că Isus însuși împreună cu Tatăl va fi prezent în discipoli sau în credincioși (*In* 14,21-23). Tocmai această profundă și reciprocă relație dintre Tatăl, Isus și Duhul Sfânt împiedică considerarea celui din urmă drept o putere spirituală anonimă. „Personalizarea” Duhului Sfânt promis și comunicat de Isus, în afară de relația sa cu Tatăl și cu Isus, este confirmată de recursul la pronume personale pentru a-l desemna ca subiect al acțiunii sale pe lângă discipoli: „el”, *ekeinos* (*In* 14,26; 15,26; 16,13). Așadar, în cea de-a patra Evanghelie, chiar fără terminologia și noțiunile reflecției teologice succesive, există toate elementele pentru o formulare a credinței pneumatologice esențiale: Duhul Sfânt, în care sunt conținute toate darurile mântuitoare ale lui Dumnezeu, este transmis credincioșilor de către Tatăl prin intermediul lui Isus, Domnul înviat.

b) Soteriologia și escatologia în Evanghelia a patra

Prin transmiterea Duhului Sfânt după evenimentul pascal se împlinește lucrarea lui Isus, cea voită și poruncită de Tatăl. Prin intermediul vocabulelor „voință”, *thelema*, și „poruncă”, *entolê*, a Tatălui se exprimă nu numai fidelitatea totală a lui Isus, Fiul, dar și inițiativa radicală a lui Dumnezeu, Tatăl, în procesul soteriologic⁵⁵. Relația lui Isus cu Tatăl, în calitate de Fiu și trimis, are ca efect salvarea lumii (*In* 3,16). Nu este întâmplător faptul că în *Evanghelia a patra* apare această declarație de credință exprimată de către samariteni: „Acesta este cu adevărat Mântuitorul lumii” (*In* 4,42). Acest lucru exprimă relația lui Isus cu neamul omenesc. Această proclamare a rolului soteriologic al lui Isus este cu atât mai importantă cu cât lexicul ce îi corespunde este foarte auster în cea de-a patra Evanghelie: „a mântui”, *sôzein*, de șase ori, dintre care doar de patru ori cu valoare soteriologică specifică; „mântuire”, *sôtêria*, doar în *In* 4,22; „mântuitor”, *sôtêr*,

⁵⁵ G. SEGALLA, *Volonta di Dio e dell'uomo in Giovanni*. Vangelo e lettere (Suppl. Riv-Bib 6), Paideia, Brescia 1974.

în *In* 4,42. În schimb, în *Evangelhia a patra* este acordat un spațiu amplu terminologiei cu privire la „viață”, care o înlocuiește pe cea soteriologică: „a trăi”, *zên*, de 17 ori; „viață”, *zôê*, de 36 de ori, dintre care în 17 cazuri împreună cu un calificativ, „viață veșnică”, *zôê aiônios*, în legătură cu verbele „a avea” sau „a da” (viață); „a însufleți”, *zôopoiein*, de trei ori.

Aspectul pozitiv al procesului de mântuire, al cărui mediator unic și definitiv este Isus, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, este indicat în *Evangelhia a patra* de alți termeni, dintre care doi se repetă cu o oarecare frecvență în discursul final al lui Isus și în contextul experienței pascale: „pace”, *eirênê* (*In* 14,17; 16,33; 20,21.26); „bucurie”, *chara* (*In* 15,11; 16,20.22.24; 17,13; cf. 3,29). *Evangelhia* lui Ioan interpretează în aceeași perspectivă soteriologică și expresia tradițională „împărăția lui Dumnezeu” (*In* 3,3.5). Unic este și recursul la aria semantică a noțiunii de „libertate”, *eleutheria*; „eliberați”, *eleutheroi*; „a elibera”, *eleutheroun*, pentru a indica acțiunea mântuitoare a lui Isus în favoarea credincioșilor (*In* 8,32-36). Este, în schimb, mai întâlnită simbologia biblică pentru a exprima rolul de mijlocitor al lui Isus în a face cunoscute și a transmite darurile mântuirii promise de Dumnezeu. Este vorba despre simbolurile menționate anterior, al „pâinii”, al „luminii”, al „păstorului”, „porții”, „căii” și „viței”, introduse de formula de autoprezentare a lui Isus: „Eu sunt”, desprinsă din textele biblice, în care Domnul, unic și fidel, asigură prezența sa eficace în salvarea poporului său (*Ex* 3,14; *Is* 41,4; 43,11; 44,6; 47,18-19; 48,12; *Ez* 24,14). În unele cazuri, simbolurile de mai sus sunt însoțite de un calificativ de „autentificare”, *alēthinōs*: pâinea „adevărată”, „bunul” păstor, vița „adevărată”. Acest lucru scoate în evidență rolul unic și eficace al lui Isus și subliniază împlinirea promisiunilor biblice.

Autorul *Evangelhiei a patra*, pentru a scoate în relief rolul mântuitor unic și radical al lui Isus în calitate de Fiu și trimis al lui Dumnezeu, recurge la un limbaj inspirat din antitezele de matrice biblică și iudaică, în special apocaliptică. Darului vieții depline și definitive – „veșnice” –, făcut posibil de către Isus, i se opune moartea; lumina contrastează cu întunericul, *skotia* (*In* 1,5; 8,12; 12,35.46); *skotos* (*In* 3,19); libertatea este în antiteză cu sclavia (*In* 8,32.36); în opoziție cu păstorul adevărat, care își dă viața, sunt mercenarii, hoții și tâlharii. Aceste antiteze, care se dezvoltă pe planul etico-spiritual, își au rădăcinile într-un dualism mai radical care, la urma urmelor, este cel ce deosebește lumea lui Dumnezeu de cea a oamenilor creați. Isus, în calitate de Fiu al lui Dumnezeu și trimis al Tatălui, aparține prin origine lumii lui Dumnezeu, desemnată prin simbolurile spațiale „înalt” și „cer”, în opoziție cu „jos” și „pământ” (*In* 3,11.31; 8,23). De aceea, el este în măsură să transmită darurile mântuirii care se găsesc dincolo de slăbiciunea și neputința „cărnii”, care reprezintă dimensiunea provizorie a creației. Acestea sunt legate de puterea Duhului Sfânt specifică lumii divine (*In* 3,8; 6,63; cf. 4,24).

De aceea, mântuirea transmisă de către Isus credincioșilor are o dimensiune escatologică. Viața pe care el o dăruiește este „veșnică” în sens biblic, definitivă și deplină. Astfel, „bucuria” pe care o promite discipolilor va fi deplină sau va ajunge să se realizeze (*In* 15,11; 17,13). Însă ceea ce este scos în evidență în

Evanghelia a patra este aspectul „actual” sau „prezențial” al acestui dar al mântuirii mijlocit de Isus. Începând cu acest moment, cine crede în Isus în calitate de trimis al Tatălui „are viața veșnică și nu ajunge la judecată, ci a trecut de la viață la moarte” (In 5,24; cf. 11,25-26). Această trecere de la viață la moarte, de la pierzanie la mântuire, este exprimată și prin simbolurile și lexicul echivalent „judecății”, *krisis*, „a judeca”, *krinein* (In 3,17-19; 5,22.24.27.30; 8,16; 12,32.47-48; 16,8.11). Protagonistul acestui proces, în care se petrece separarea candidaților la mântuire și a celor destinați pierzaniei, este Isus în calitate de „Fiul al Omului” (In 5,27). Opțiunea decisivă se face în fața Fiului lui Dumnezeu, Unicul născut, venit în lume în calitate de „lumină” și „viață” (In 3,18; 12,46-47). În același context, în care se afirmă actualitatea judecății în legătură cu propria alegere cu privire la Isus și la mesajul său, se anunță și o judecată „din ziua de pe urmă” (In 5,28-29; 12,48). De asemenea, Isus se prezintă drept „pâinea adevărată care dă viață lumii”. De aceea, oricine crede în el, Fiul, și mănâncă trupul și bea sângele Fiului Omului are viață veșnică (In 6,35.40.54). Această declarație este explicată prin cuvintele imediat următoare: „Iar eu îl voi învia în ziua de pe urmă” (In 6,40c.54c; cf. 6,39.44).

Alăturarea acestor propoziții a condus la ideea diferitelor niveluri sau straturi care ar fi contribuit la formarea textului lui Ioan⁵⁶. Recursul la această ipoteză neglijează o potențialitate expresivă a textului actual al celei de-a patra Evanghelii. Indicarea dublei dimensiuni, prezentă și viitoare, a mântuirii transmise de către Isus pune în lumină un aspect prezent deja în textele profetico-apocaliptice, preluat de tradiția evanghelică: realitatea dinamică a mântuirii. Acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu pătrunde în istorie și este dusă la îndeplinire dincolo de orizontul lumesc. În *Evanghelia a patra* este reluat acest model tradițional și reinterpretat într-o lumină cristologică. În venirea lui Isus, Fiul Unicul născut și trimisul definitiv al lui Dumnezeu, se împlinește evenimentul ultim și decisiv al mântuirii care este primită prin credință. Însă acest lucru nu înlătură procesul istoric în care se face experiența morții, chiar și din partea „prietenilor” lui Isus, credincioșii care începând de acum au trecut de la moarte la viață și au viața „veșnică”. Datorită comuniunii lor cu Isus, cel care dă viață, la sfârșit, „în ziua de pe urmă”, vor fi înviați de el. Se îndeplinește astfel acel proces de mântuire care își găsește în Isus, Cristos și Fiul lui Dumnezeu, garanția, precum și anticiparea sigură și imuabilă.

⁵⁶ J. PAINTER, *Eschatological Faith in the Gospel of John*, în R.J. BANKS (ed.), *Reconciliation and Hope in NT. Essays on Atonement and Eschatology Presented to L.L. Morris*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, 36-52; G. RICHTER, *Präsentische und futuristische Eschatologie im 4. Evangelium*, în P. FLIEDER – D. ZELLER (eds), *Gegenwart und kommendes Reich*, Fs. A. Vögtle (SBB), Kath.Bibelwerk, Stuttgart 1975, 117-152; cf. Id., *Studien zum Johannesevangelium* (BU 13), Pustet, Regensburg 1977, 346-382; S. LEGASSE, *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean*, BLE 81 (1980) 161-174; M. PAMMENT, *Eschatology and the Fourth Gospel*, JSNT 15 (1982) 81-85; S.A. PANIMOLLE, *L'eschatologia nel quarto Vangelo*, PSV 8 (1983) 200-213; J.T. CARROLL, *Present and Future in Fourth Gospel «Eschatology»*, BTBull 19 (1989) 63-69; A. STIMPLE, *Blinde Sehen*. Die Eschatologie im Traditionsgeschichtliche Prozess des Johannesevangeliums (BZNW 57) W. De Gruyter, Berlin-New York 1990.

2. Itinerarul credinței în *Evangelia a patra*⁵⁷

Scopul declarat al autorului celei de-a patra Evanghelii, în ceea ce privește redactarea cărții, este să susțină și să alimenteze adeziunea la credința în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, a destinatarilor Evangheliei și datorită acestei credințe cristologice să ajungă la o comuniune existențială cu el (*In* 20,30-31). Așadar, *Evangelia a patra* este concepută sub forma unui drum sau itinerar de credință care pleacă de la semnele înfăptuite de Isus și interpretate prin cuvintele sale. Interesul pentru aspectul dinamic al credinței din *Evangelia* lui Ioan este indicat prin repetarea verbului „a crede”, *pisteuein*, în o sută de texte, în timp ce substantivul *pistis* lipsește cu desăvârșire. Această alegere este confirmată și de folosirea verbelor de mișcare legate de „a crede”: „a veni”, *erchesthai* (*In* 3,20.21; 5,40; 6,35.37.44.45.65; 7,34.36.37; 10,41; 14,6); „a urma”, *akolouthēin* (*In* 1,37.38.40.43; 8,12; 10,4.5.27; 12,26; 13,36.37; 21,19.22); „a merge”, „a umbla”, *peripatein*, asociat cu imagini antitetice precum „lumină”, „întuneric” sau „zi”, „noapte” (*In* 8,12; 11,9-10; 12,35). Discipolii care s-au scandalizat în legătură cu discursul „greu” al lui Isus cu privire la pâine, care este trupul său jertfit pentru viața omenirii, se retrag și „nu mai mergeau cu el” (*In* 6,66).

Un alt grup de termeni folosiți pentru a indica experiența de credință din cea de-a patra Evanghelie este desprins din câmpul semantic al cuvintelor *întâlnire-primire*, cărora li se opun *confruntare-refuz*: „a primi”, *lambanein* (*In* 1,12; 3,11.32.33; 5,43; 12,48; 17,8); *dechesthai* (*In* 4,45); „a căuta”, *zetein*, mai mult cu sens negativ, dar și pentru a indica începutul relației de credință în Isus (*In* 1,38; 5,18.44; 6,26; 7,1.11.19.20.30.34.36; 8,21.37.40; 10,39; 11,8; 13,33; 18,4.7-8; 20,15). În aceeași arie a relațiilor interpersonale vom întâlni „a asculta”, *akouein* (*In* 4,42;

⁵⁷ H. KLOS, *Die Sakramente im Johannesevangelium. Vorkommen und Bedeutung von Taufe, Eucharistie und Busse im vierten Evangelium* (SBS 46) Kath.Bibelwerk, Stuttgart 1970; P.R. TRAGAN (ed.), *Fede e sacramenti nel Vangelo di Giovanni* (StAn 66, Sac.3), Anselmiana, Roma 1977; Id., *Fede e sacramenti negli scritti giovannei* (StAn 90, Sac. 8), Anselmiana, Roma 1985.

S. PANCARO, *The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St. John*, NTS 21 (1974/75) 396-405; J. PAINTER, *The Church and Israel in the Gospel of John. A Reponse*, NTS 25 (1978/ 79) 103-112; K. MATSUNAGA, *Is John's Gospel Anti-Sacramental? A New Solution on the Light of the Evangelist's Milieu*, NTS 27 (1981) 516-524; T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen «Dualismus»* (WMANT 56), Neukirchener, Neuchirken-Vluyn 1984; M. RODRIGUEZ RUIZ, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur Johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie* (FB 55), Echeter, Würzburg 1987; C.H. COSGROVE, *The Place where Jesus is. Allusions to Baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel*, NTS 35 (1989) 522-539.

F.F. SEGOVIA, *The Love and Hatred Jesus and Johannine Sectarianism*, CBQ 43 (1981) 258-272; Id., *Love Relationship in the Johannine Tradition. Agape/Agapan in 1 John and the Fourth Gospel* (SBL, Diss.Ser 58), Scholars, Chico CA 1982; R.F. COLLINS, *The Search for Jesus. Reflections on the Fourth Gospel*, LTP 34 (1978) 27-48.

S.M. SCHNEIDERS, *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church*, BTBull 12 (1982) 35-45; M. PAMMENT, *The Meaning of doxa in the Fourth Gospel*, ZNW 74 (1983) 12-16; H.E. LONA, *Glaube und Sprache des Glaubens im Johannesevangelium*, BZ 28 (1984) 168-184; J.M. BASSLER, *Mixed Signs. Nicodemus in the Fourth Gospel*, JBL 108 (1989) 635-646; C.R. KOESTER, *Hearing, Seeing and Believing in the Gospel of John*, Bib 70 (1989) 327-348.

5,24.25; 6,45.60; 8,38.43.47; 10,3.8.16.27; 12,47; 18,37); verbul „a asculta” este adesea asociat cu „a observa”, *phylassein* (In 12,47), „a păstra”, *terein*, cuvântul sau poruncile (In 8,51.52.55; 14,15.21.23.24; 15,10.20; 17,6); un spațiu amplu este acordat verbului „a vedea”, cu toată gama corespondențelor săi grecești: *horan* (In 1,34.39.50.51; 4,48; 6,26.30.36; 9,37; 11,40; 12,21.40.14.7.9; 16,16.17.19; 19,35; 20,8.18.20.25.29); *blepein* (In 9,39; 11,9); *theorein* (In 6,2.40.62; 12,45; 14,17.19; 16,16.17.19; 17,24); *theasthai* (In 1,14.32). Punctul culminant al relației de credință este formulat prin intermediul verbului „a cunoaște”, conjugat în diferitele forme verbale ale lui *ginôskein* (In 1,10; 6,69; 8,28.32.43.55; 10,14.15.27.38; 12,16; 14,7.9.17.20; 16,3; 17,3.7.8.23.35) și în forma de perfect-prezent a lui *eidenai*, „a vedea – a ști”, *oida* (In 1,26; 4,10.22.32.42; 7,28; 8,19.55; 10,4; 15,21; 20,14; 21,4.12). Condiția pentru ca itinerarul de credință, început cu ascultarea și primirea lui Isus sau a cuvântului său, să ajungă la scopul final – comuniunea existențială cu el – este „a rămâne” sau „a persevera”, *menein* (In 1,39; 5,38; 6,56; 8,31; 15,4.5.6.7.9.10). Astfel se realizează acea apartenență reciprocă sau imanență tacită între Isus și credincioși, care are drept izvor și model pe cea dintre Isus, Fiul, și Tatăl (In 14,20; 15,10; cf. 10,38; 14,10-11; 17,21-23). Dinamica credinței se deschide spre comuniunea existențială cu Isus, Fiul, și prin el cu Tatăl. În această optică trebuie înțeleasă utilizarea terminologiei „iubirii” pentru a exprima adeziunea sau relația de credință: *agapan* (In 3,19; 8,42; 12,43; 14,15.21.23.24.28; 21,15.16); *agape* (In 15,9.10; 17,26); *philein* (In 16,27; 21,15.16.17); *philos* (In 15,14).

Această trecere în revistă a lexicului asociat cu procesul „credinței” din *Evangelia a patra* ne face să intuim prezența acestora în toate capitolele, dar cu o densitate aparte în anumite pagini, unde drumul pozitiv al credinței este reprezentat de unele figuri emblematice: femeia din Samaria, funcționarul regal din Cafarnaum, tată al cărui fiu a fost vindecat de Isus, orbul din naștere, surorile din Betania, Maria Magdalena și discipolii trecând prin experiența pascală. În unele cazuri, itinerarul de credință este întrerupt sau deznodământul său pozitiv nu este precizat în mod explicit: este cazul lui Nicodim, al paralticului vindecat la piscina din Ierusalim, în zona Betesda. În sfârșit, există exemple răsunătoare în care întâlnirea cu Isus se încheie prin refuzul cuvintelor sale sau al persoanei sale, indicând un faliment total. Referitor la aceasta, este paradigmatic cazul „iudeilor”, văzuți nu ca entitate etno-religioasă, ci ca un grup compact refractar și ostil lui Isus și mesajului său. Aceștia fac parte din acel mediu negativ care este supus puterii „principelui sau conducătorului acestei lumi”, diavolul, autor și instigator la violență, la crimă și la minciună (In 8,43-47). Inclusiv Iuda, trădătorul, aparține acestei lumi care este guvernată de adversar, adică diavolul sau satana (In 6,71; 13,2.27).

Pe versantul opus se află figurile individuale pozitive și grupul discipolilor în antiteză cu „lumea” necredincioasă și ostilă. Itinerarul de credință al personajelor pozitive este prezentat într-o formă dramatică. Femeia din Samaria intră în dialog cu Isus, care îi ceruse să bea, mai întâi în calitate de „iudeu”; apoi îl compară cu patriarhii, „părinții noștri”; și la sfârșit îl consideră un „profet” și se

întreabă dacă nu cumva o fi el „Mesia” (*In* 4,9.12.19.29). Pe baza acestei convingeri, care s-a întărit datorită discuției cu Isus, femeia devine intermediara itinerarului de credință al conaționalilor săi, cei care la sfârșit declară totuși: „Nu mai credem pentru cuvântul tău, căci noi înșine am auzit și știm că acesta este cu adevărat Mântuitorul lumii” (*In* 4,42). Un parcurs asemănător este cel al orbului din naștere, vindecat de Isus, dar prezentat în alternanță cu traseul invers al iudeilor-farisei care pretind a vedea bine, însă sunt demascați de către Isus în orbirea lor (*In* 9,39.41). La început, orbul din naștere știe că un „om numit Isus” i-a redat vederea. În confruntarea cu vecinii curioși și în conflictul cu rudele și cu conducătorii iudei, descoperă că Isus este un „profet”, un „om care vine de la Dumnezeu” (*In* 9,11.17.33). Însă abia la întâlnirea finală cu Isus ajunge să adere la credința în Fiul Omului, care este „Domnul” (*In* 9,35.38).

Mult mai articulat este itinerarul de credință al discipolilor, început încă de la prima întâlnire cu Isus. Și în acest caz se poate observa o progresie, care pleacă de la dorința de a sta alături de Isus și merge până la identificarea cu Mesia cel promis în *Scripturi*. Isus însuși anunță, prin cuvintele adresate lui Natanael, ceea ce urmează să se întâmple: „Vei vedea lucruri mai mari decât acestea” (*In* 1,51). Itinerarul de credință al discipolilor continuă cu primul semn din Cana, unde Isus arată „gloria” sa (*In* 2,11). La sfârșitul gestului profetic interpretat în urma cuvintelor lui Isus din templul din Ierusalim, autorul subliniază procesul de înțelegere și aprofundare din partea discipolilor, care ajung la o credință matură abia după evenimentul glorificării lui Isus (*In* 2,17.22). Grupul discipolilor apare în umbră în scena întâlnirii lui Isus cu femeia din Samaria la fântână. Aceștia se îngrijesc de proviziile de pâine și, asemenea femeii, nu reușesc să intre în logica ce conduce lucrarea lui Isus (*In* 4,8.27-34). În orice caz, Isus îi invită să privească la câmpul misiunii ce îi așteaptă, unde alternează diferite grupuri de trimiși să lucreze (*In* 4,35-38). „Discipolii” sunt prezenți în relatarea dramatică a semnului pâinii; dar la fel ca mulțimea, nu înțeleg semnificația profetică decât după ce l-au întâlnit și recunoscut pe Isus în noaptea de pe lac (*In* 6,16-21). Doar grupul special al celor „doisprezece”, al cărui purtător de cuvânt este Simon Petru, face la sfârșit profesiunea fermă de credință în Isus, recunoscut drept „Sfântul lui Dumnezeu” (*In* 6,67-69). Pentru prima dată apare indicația de cei „doisprezece” discipoli, sugerată de numărul de coșuri umplute cu resturile de pâine de orz rămase de la cei care mâncaseră din pâinea dăruită de Isus (*In* 6,13). Aceștia se deosebesc de alți discipoli, mai numeroși dar care se separă de Isus din cauza durtății discursului său cu privire la pâinea vieții (*In* 6,60-66). Alți discipoli, care nu fac parte dintre cei „doisprezece”, sunt la Ierusalim. „Frații” lui Isus, acaparați de visul unui mesianism spectaculos și plin de prestigiu, îl invită să se prezinte în capitală pentru a fi recunoscut de acei discipoli (*In* 7,2-4). În realitate nu se mai vorbește despre discipoli în contextul dezbaterii lui Isus cu iudeii și mulțimea din Ierusalim din timpul *Sărbătorii Corturilor*. Grupul intervine la începutul scenei cu orbul din naștere pentru a atrage atenția asupra raportului dintre boală și păcat (*In* 9,1-2). Apoi dispare din nou pentru a reapărea lângă

Isus în timpul dialogului care precedă întâlnirea cu Marta, Maria și învierea lui Lazăr (*In* 11,8-16). Și în această situație discipolii sunt străini de logica lui Isus, care decide să meargă din nou în Iudeea, unde iudeii încearcă să-l ucidă. Aceștia rămân în fundal și în scena ungerii din Betania, dominată de contrastul dintre Iuda Iscarioteanul, „unul dintre discipolii săi”, hoț și trădător, și Maria, care își exprimă printr-un gest profetic venerația și iubirea față de Isus (*In* 12,4-8). Asistă ca niște spectatori și la primirea triumfală pe care pelerinii ce veniseră la sărbătoarea Paștelui din Ierusalim i-o fac lui Isus și la alegerea sa de a intra în oraș drept „rege al Israelului”, călare pe un măgar. Pentru a doua oară, evanghelistul menționează că discipolii săi „nu au înțeles acestea în acel moment”, ci abia după glorificarea lui Isus au priceput acel gest în lumina *Scripturii* (*In* 12,16).

Abia începând cu capitolul al treisprezecelea grupul discipolilor ocupă întreaga scenă alături de Isus. Au dispărut mulțimea și iudeii. Inclusiv Iuda, trădătorul instigat și dominat de adversar – diavolul, satana –, iese din scenă, iar Isus rămâne singur cu ai „săi” (*In* 13,1-2.27.30). Din acest moment începe discursul-testament prin care Isus însuși indică statutul comunității discipolilor. Acesta este sintetizat în porunca nouă, cea a iubirii reciproce, care își are izvorul și modelul în iubirea lui Isus. O asemenea iubire este semnul distinctiv al grupului discipolilor lui Isus (*In* 13,34-35; cf. 15,12.17). Aceasta este comunitatea „prietenilor” lui Isus, eliberați și capabili de iubire reciprocă datorită darului pe care el îl face cu viața sa, prefigurat de gestul profetic al spălării picioarelor (*In* 13,12-17). Înainte de a se întâmpla lucrul acesta, care coincide cu glorificarea lui Isus – manifestarea deplină și definitivă a iubirii –, discipolii sunt expuși riscului renegării, asemenea lui Simon Petru, fiind incapabili să-l urmeze pe Isus (*In* 13,33-36.38). Aceștia se neliniștesc și se întristează la auzul veștii plecării lui Isus; sunt încă incapabili să intre în perspectiva sa. Intervențiile lui Toma, lui Filip și ale celuiilalt Iuda, după cea inițială a lui Simon Petru, demonstrează această situație anormală în care se găseau discipolii. Însă aceștia se pot baza pe cuvântul lui Isus, care promite prezența unui alt „mângâietor”, darul păcii și al bucuriei (*In* 14,15.27; 15,11; 16,20.22); de asemenea, pot să se încreadă în eficacitatea rugăciunii sale (*In* 17,1-26). Isus aseamănă relația sa cu discipolii cu cea a viței cu lăstarii săi. Însă condiția pentru a fi roditori ca discipoli depinde de „rămânerea” în comuniune de iubire cu Isus, precum el trăiește într-o comuniune perfectă cu Tatăl (*In* 15,1-11). Riscul pentru discipoli este acela de a fi sterili din cauza neglijenței raportului existențial cu Isus. Acest risc este agravat de ostilitatea „lumii” care îi disprețuiește pe discipoli, la fel cum l-a disprețuit pe Isus însuși. În partea a doua a discursului reapare conflictul cu mediul iudaic, în fața căruia discipolii sunt chemați să dea mărturie despre Isus cu sprijin din partea Mângâietorului (*In* 15,18-26; 16,1-15). În contextul acesta se situează rugăciunea lui Isus care garantează perseverența discipolilor și face ca misiunea lor în lume să fie eficace.

Itinerarul de credință al discipolilor, schițat în mod ideal în discursul testamentar al lui Isus, ajunge la obiectivul său final în întâlnirile pascale. Acum se îndeplinesc promisiunile făcute de către Isus discipolilor în discursul de adio. El

se lasă văzut și recunoscut drept Domnul și le transmite acestora darurile pascale ale păcii, ale bucuriei și puterea de a ierta păcatele. Darul Duhului Sfânt, transmis de către Domnul înviat, face să se împlinească itinerarul de credință al discipolilor și îi legitimează pentru o misiune care trebuie să o continue pe cea a lui Isus (*In* 20,19-23). În contextul experienței pascale, este propus din nou traseul ideal al itinerarului de credință, unde se întrepătrund într-o formă dialectică „a vedea” cu „a crede”. Doar despre discipolul pe care îl iubea Isus, cel care a rămas credincios chiar și când alți discipoli au dezamăgit, se spune: „A văzut și a crezut” (*In* 20,8) din timpul vizitei la mormântul deschis și gol. Maria Magdalena, care caută corpul Domnului „său” pe lângă mormântul gol, nu îl recunoaște până când Isus însuși nu i se arată drept cel care „urcă la Tatăl” (*In* 20,11-17). Atunci Mariei i se dă misiunea de a duce discipolilor, „frații” lui Isus, vestea pascală care este rezumată în această formulă de credință: „L-am văzut pe Domnul” (*In* 20,18). Toma, unul dintre cei „doisprezece”, dar străin de experiența lor pascală, nu reușește să depășească pragul lui „a vedea” pentru a ajunge la „a crede” decât în momentul în care Isus însuși decide să i se reveleze drept „Domnul său și Dumnezeuul său”. După acest episod, autorul celei de-a patra Evanghelii, prin ultimul cuvânt al lui Isus cel înviat, definește statutul comunității căreia îi este destinată Evanghelia scrisă: „Fericiți cei care nu au văzut și au crezut” (*In* 20,29b).

3. Ecleeziologie, ministere și sacrameinte în *Evanghelia a patra*

În lumina acestui itinerar de credință al discipolilor, ce culminează cu experiența pascală, se pot clarifica anumite probleme cu privire la comunitatea lui Ioan: este vorba despre un grup sectar, retras în sine și închis față de lume? Sunt recunoscute și sunt în vigoare în interiorul său sacrameintele și ministerele? Sau totul se reduce la călăuzirea interioară a „Mângâietorului” și la prezența spirituală a lui Isus? Impresia în urma căreia comunitatea lui Ioan ar fi o adunare restrânsă exclusivistă și elitistă derivă din anumite texte în care se pune accentul pe inițiativa radicală și gratuită a lui Dumnezeu prin intermediul lui Isus: discipolii sunt cei pe care Tatăl i-a dat lui Isus și aceștia, asemenea lui Isus, nu aparțin „lumii” (*In* 17,6.11.14; cf. 14,15-17; 15,18-19). Acest limbaj are ceva din schema dualistă a lui Ioan, în care se află în opoziție cele două sfere, cea a lui Dumnezeu și cea a „lumii”. Apartenența la sfera divină nu se bazează pe drepturi sau pe privilegii umane, ci depinde exclusiv de acțiunea liberă și plină de bunătate a lui Dumnezeu, manifestată și înfăptuită prin Isus, Fiul și trimisul lui Dumnezeu. Însă acest lucru nu exclude răspunsul din partea omului, mai mult, îl face să fie mai exigent și mai serios. Itinerarul de credință, așa cum este prezentat de către Ioan, demonstrează acest lucru. De aceea nu se poate vorbi despre „predestinare” în accepția lui Ioan decât în sensul observării acțiunii suverane și eficace a lui Dumnezeu, descrisă după modelele culturale și lingvistice ale tradiției biblice, în mod special cel apocaliptic.

Același lucru se poate spune despre opoziția comunității față de „lume”. Aceasta trebuie introdusă în contextul conflictual ce caracterizează situația existențială

a comunității lui Ioan în raport cu mediul extern. Aceasta nu ne împiedică să ne imaginăm rolul comunității în fața lumii în ceea ce privește misiunea și mărturia. De fapt, comunitatea discipolilor nu este ruptă de lume, ci îi este conservată fidelitatea pentru a fi trimisă, asemenea lui Isus, în lume și pe timp de conflict să dea mărturie în favoarea lui Isus, Fiul și trimisul Tatălui (*In* 17,15.17-18). Misiunea primilor discipoli este transmisă celor care cred în cuvântul lor: unitatea profundă dintre ei, rod al rugăciunii eficace a lui Isus, este o provocare pentru lume, ca să îl recunoască pe Isus drept trimis al Tatălui (*In* 17,20-23).

Această imagine a comunității lui Ioan, care se extinde de-a lungul istoriei și trăiește în lume, include existența unor „ministere” autoritare și a sacramentelor. În capitolul final, adăugat ca să integreze experiențele pascale, este scos în evidență rolul pastoral al lui Petru, care îl continuă și îl face cunoscut pe cel al lui Isus, unicul „păstor”. Acesta este pus într-o relație dialectică cu rolul discipolului pe care îl iubea Isus, prototip al credincioșilor și garant permanent al tradiției evanghelice. Aceste două misiuni complementare își au originea în decizia lui Isus, Domnul înviat care a asigurat că va fi prezent în comunitatea discipolilor săi. Aceasta se poate baza pe călăuza interioară și pe asistența „Mângâietorului”, Duhul Sfânt și al adevărului. Însă acest lucru nu poate înlocui călăuza vizibilă și externă care continuă în cadrul comunității misiunea pastorală a lui Petru sau pe cea de mărturisitor a discipolului pe care îl iubea Isus.

În mod analog, în ceea ce privește momentele sacramentale și culturale ale comunității lui Ioan, nu se poate recurge la texte care pun accentul pe dimensiunea spirituală și interioară pentru a le exclude sau reduce la simboluri evocative. Eficacitatea renașterii prin Botez vine din înalt prin intermediul Duhului Sfânt și al acțiunii gratuite a lui Dumnezeu (*In* 3,3.8). Asemănător este Duhul dătător de viață al lui Isus, care le garantează viața eternă celor care intră în comuniune cu el (*In* 6,63). Acest lucru nu exclude însă ca renașterea din înalt pentru a intra în împărăția lui Dumnezeu să se întâmple prin intermediul „apei” și ca întâlnirea existențială cu Isus să se realizeze cu ajutorul „pâinii” care este trupul său dăruit pentru viața lumii (*In* 6,51).

Insistența *Evangheliei a patra* asupra *logos*-ului întrupat împiedică o separare sau o opoziție între cele două dimensiuni ale experienței sacramentale. Doar prin intermediul umanității lui Isus glorificat este transmis credincioșilor acel Duh care face posibil cultul lor pentru Tatăl „în Duh și adevăr” (*In* 4,23-24). Călăuziți interior de acest Duh și în comuniune cu Isus, aceștia pot să se roage în „numele său”, având certitudinea că rugăciunea lor va fi primită de Tatăl (*In* 14,13.14; 15,7.6; 16,23.24.26). În concluzie, itinerarul celor care cred în Isus Cristos și Fiul lui Dumnezeu, pentru a dobândi viața, nu se încheie într-o întâlnire solitară și exclusivă, ci în comunitatea fraților și a prietenilor, cărora Domnul le dăruiește Duhul Sfânt pentru a-i trimite în lume în calitate de discipoli și martori.

VII. INTERPRETAREA EVANGHELIEI A PATRA DE-A LUNGUL ISTORIEI

După preistoria formării sale în mediul unei comunități creștine în cea de-a doua jumătate a primului secol, Evanghelia care este numită a lui Ioan spre sfârșitul primului secol sau începutul celui de-al doilea a fost publicată probabil în mediul Asiei proconsulare, la Efes. Din momentul acesta începe istoria interpretării sale. Înainte de comentariile întregii Evanghelii sau ale unor părți separate, care încep pe la jumătatea secolului al doilea, trebuie luate în considerare ca prime încercări de interpretare diferitele „ediții” ale textului, atestate de papi-rusuri și de citatele din vechii autori creștini. Acestei prime faze îi urmează perioada marilor comentarii ale părinților din secolele al III-lea și al IV-lea, mai ales cele din mediul limbii grecești și latine. *Evanghelia a patra* este implicată în dezbaterile despre doctrina trinitară și în formulările credinței cristologice care în aceste secole zguduie și divid lumea creștină. Acestei perioade dinamice și fecunde îi urmează epoca de mijloc, secolele VIII-XIV, o perioadă de tranziție, în care textele marilor comentarii grecești și latine sunt recopiate și glosate. Nu lipsesc totuși și contribuții importante și originale, mai ales în Occident, prin comentariile călugărilor și ale măștrilor din universitățile europene.

O dată cu Umanismul și Renașterea se deschide epoca modernă marcată în Occidentul creștin de divizări și controverse religioase: Reforma și Contrareforma. În ciuda polemicilor teologice dintre cele două fronturi, în această perioadă se dezvoltă niște comentarii excelente, fie în mediul Reformei – Calvin, Melancton –, fie în cel catolic, care se bucura de exegeți de o mare valoare. Ultima perioadă a istoriei interpretării textului lui Ioan este cea mai frământată, dar în aceeași măsură plină de stimuli. *Evanghelia a patra* este implicată în dezbaterile criticii moderne care pune în discuție fie originea apostolică, fie adevărul istoric. „Controversa ioanită” de mai bine de un secol focalizează interesul cercetătorilor în jurul acestor două probleme. De la Primul Război Mondial până la începutul anilor șaizeci, atenția a fost catalizată de dezbaterile asupra formării celei de-a patra Evanghelii în contextul istoric, religios și cultural: straturi, izvoare, mediu de origine, istoria comunității. În ultimii treizeci de ani se schimbă orientarea studiilor datorită contribuției noilor metode de interpretare a textului: structură, analiză lingvistică, context sociologic. În ultimii ani se manifestă un nou și accentuat interes pentru dimensiunea teologică și spirituală a celei de-a patra Evanghelii prin valorizarea contribuției tradiției care pleacă de la Părinți până la comentariile din Evul Mediu și din epoca modernă.

1. Istoria textului celei de-a patra Evanghelii⁵⁸

Nicio altă scriere a Noului Testament nu a fost implicată asemenea *Evangheliei a patra* în descoperiri de papirusuri în acești ultimi cincizeci de ani: de la cele din Qumran lângă Marea Moartă, din 1946/1947, la cele ale bibliotecii gnostice din Nag Hammadi în Egipt, lângă Fayum. Au prezentat însă interes pentru documentarea textului lui Ioan, mai ales, publicările papirusurilor antice găsite în Egipt. Dacă edițiile tipărite din secolul al XVI-lea se puteau baza pe anumite manuscrise bizantine medievale din secolele X-XI, primele ediții critice din secolele XIX-XX pot utiliza codicele majore din secolul al IV-lea, precum Vatican (K. Lachmann, 1831) și Sinaitic (B.F. Westcott – F.S.A. Hort, 1881). H. Von Soden pregătește din 1902 până în 1913 o ediție a Noului Testament, adunând numeroase manuscrise din diferite biblioteci din Europa și din afară, dar fără să depășească începutul secolului al patrulea. Doar datorită citatelor din Părinții și autorii creștini antici și vechilor versiuni latine și siriene, reconstrucția textului original poate să ajungă la o ediție mai veche față de cea regăsită în manuscrisele majore din secolele IV-V.

Când C.H. Roberts, în 1935, publică papirusul grec nr. 457 al bibliotecii lui J. Ryland din Manchester, care datează aproximativ din anul 125 d.C., se intră pentru prima dată în posesia unei atestări documentare a existenței unei copii a *Evangheliei a patra* care circula în Egipt în primele decade ale secolului al II-lea. Sunt puține fragmente din cinci versete ale *Evangheliei grecești a lui Ioan* (*In* 18,31-33. 37-38), dar suficiente pentru a destrăma ipotezele unei datări tardive a *Evangheliei a patra*, propusă de unii cercetători: în cursul secolului al doilea. Mai relevante pentru reconstrucția istoriei textului lui Ioan sunt papirusurile publicate în anii cincizeci și șaizeci: în anul 1956, papirusul Bodmer XV, P⁷⁵, și în 1961 papirusul Bodmer II, P⁶⁶. Ultimul este datat aproximativ în anul 200 și constă în 52 de pagini care conțin aproape întreg textul *Evangheliei a patra*: *In* 1,1-6,11; 6,35-14,26.29-30; 15,2-26; 16,10-20.22-23; 20,25-21,9. Al doilea P⁷⁵, din secolul al III-lea, conține în cele 27 de pagini intacte, pe lângă *Evanghelia lui Luca*, următoarele fragmente ale capitolelor din *In* 1,1-11,45.48-57; 12,3-13,1.8-9; 14,8-30; 15,7-8. Ambele papirusuri sunt conservate în biblioteca Bodmeriană din Cologny (Geneva). La aceste ediții ale papirusurilor grecești ale *Evangheliei a patra* trebuie adăugată cea a papirusului Bodmer III, din secolul al IV-lea, care reproduce versiunea coptă a textului lui Ioan. O dată cu mărturia papirusurilor, istoria textului *Evangheliei lui Ioan* face un salt înapoi de peste 150 de ani⁵⁹.

⁵⁸ V. MARTIN, *Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean, Chap. 1-14*, Cologny-Geneve 1956; V. MARTIN – R. KASSER, *Papyrus Bodmer XV. Evangile de Jean, Chap. 1-15*, Cologny-Geneve 1961; V. MARTIN – J.W.B. BARNES, *Papyrus Bodmer II. Supplement. Evangile de Jean, Chap. 14-21*, Cologny-Geneve 1962; J. DELOBEL, *The Bodmer Papyri of John. A Short Survey of the Methodological Problems*, în M. DE JONGE, *L'Evangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 317-323; M. MEES, *Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium nach dem Zeugnis neutestamentlicher Papyri*, BZ 18 (1974) 32-44.

⁵⁹ Alte câteva fragmente ale *Evangheliei a patra* sunt reproduse în unele papirusuri din secolul al III-lea, găsite la Oxyrhynkos (Fayum-Egipt): P⁵ (*In* 1,23-32.33-30; 16,14-30; 20,11-17.19-20.22-25); P²² (*In* 15,25-16,2.21.32); P²⁸ (*In* 6,8-12.17-22); P³⁹ (*In* 8,14-22); P⁴⁵ din colecția lui Chester Beatty (*In* 10,7-25; 10,30-11,10.18.36.42-57).

Doar două generații separă còpiile ajunse până la noi de textul original sau arhetipul celei de-a patra *Evangelhiei*.

Lucrul cel mai important este confirmarea oferită de textul papirusurilor cu privire la caracterul verosimil al tradiției manuscriselor, întâlnită în marile codice din secolele IV-V, în mod special în codicele Vatican, înrudit cu P⁷⁵, în timp ce codicele Sinaitic și codicele din Beza sunt mai apropiate de P⁶⁶. Pe baza noilor documente ale papirusurilor din secolul al treilea, există posibilitatea unei comparații mai sigure între mărturiile autorilor antici și alte versiuni – în special cu *vetus latina* și siriană – pentru a stabili, în cazul unor incertitudini, forma textului înainte de fixarea sa în codicele unciale din secolele IV-V. Totuși, trebuie recunoscut faptul că ediția *Evangelhiei a patra* de la sfârșitul secolului al doilea până în secolele IV-V rămâne în esență neschimbată. Rămâne incertă doar mărturia manuscrisă a pericopei femeii adultere: *In* 7,53–8,11; ea este, de fapt, omisă în codicele mai vechi, excepție făcând doar codicele din Beza și alte câteva ale aceleiași tradiții; este omisă în versiunile siriene și copte și de către autorii greci înainte de secolul al V-lea sau este mutată de anumite codice minore după *In* 21,24 sau după *Lc* 21,38 (codicele din grupul Ferrar). Și cele două versete din *In* 5,3b-4 lipsesc din codicele grecești mai vechi și din cele două papirusuri bodmeriene P⁶⁶ și P⁷⁵. Celelalte variante ale textului lui Ioan, din care interesează câteva cuvinte sau versete separate, însumează puțin peste cincizeci. În unele cazuri, variantele textuale, când nu fac obiectul unor erori de transcriere, pot constitui un indiciu cu privire la dificultățile sau divergențele de interpretare a textului. De aceea, în alegerea formei unui text incert, după ce a fost cântărită valoarea mărturiilor externe, un rol important îl deține analiza exegetică a contextului imediat în sintonie cu cel al întregii *Evangelhiei*.

2. Interpretarea *Evangelhiei a patra* în epoca antică⁶⁰

Primul comentariu la *Evangelhia a patra* este cel al lui Heracleon, un gnostic din școala lui Valentin, din a doua jumătate a secolului al II-lea. Lui Ptolemeu, din aceeași școală gnostică, îi este atribuit un scurt comentariu la prologul lui Ioan (Irineu, *Adv. Haer.* I, 8,5-6). Interesul gnosticilor pentru *Evangelhia a patra* este confirmat de comparația cu *Evangelhia adevărului*, datată aproximativ în anul 150, unde anumite teme specifice – *logos*, coborâre/urcare – sunt interpretate într-o lumină gnostică. Folosirea de către gnostici a celei de-a patra *Evangelhiei* nu înseamnă că aceasta ar fi fost neglijată sau ignorată de marea Biserică, chiar dacă prima citare explicită a *Evangelhiei lui Ioan* din partea unui autor

⁶⁰ M.F. WILES, *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, UP, Cambridge 1960; T.E. POLLARD, *Johannine Christology and the Early Church* (SNTS Mon.Ser. 13), UP, Cambridge 1970; G. FERRARO, *L'esegesi dei testi pneumatologici del quarto vangelo nell'«In Johannis Evangelium Tractatus» e nel «De Trinitate» di Sant'Agostino*, Lateranum 52 (1986) 83-214; Id., *L'esposizione dei testi pneumatologici nel commento di Teodoro di Mopsuestia al quarto vangelo*, Greg 67 (1986) 265-295; T. MORE, *His Witness is True. John and His Interpreters* (Am. Univ. St.Ser.Th.Rel.42), P. Lang, New York 1988; S. BOUQUET (ed.), *L'évangile selon Jean expliqué par les Pères*, Desclée, Paris 1985.

ortodox datează de la sfârșitul secolului al doilea (Teofil din Antiohia, *Ad Autolycum* II, 22). În textele și în autorii din secolul al doilea se pot observa afinități tematiche și chiar consonanțe lexicale, nu însă citate explicite sau trimiteri sigure la *Evangelia a patra*. Acest lucru este valabil în special pentru scrierile și autorii din prima jumătate a secolului al II-lea: *Scrisoarea lui Barnaba*, *Didache*, *Scrisoarea lui Clement Romanul*, *Scrisorile lui Ignățiu din Antiohia* și lucrările lui Iustin, *Apologia* și *Dialogul cu Trifon*. Prezența în acești autori sau texte a temelor tipice lui Ioan – *logos*, tipologia cristologică a șarpelui înălțat de Moise, realitatea euharistiei prin recurgerea la termenul *sarx* – se poate explica prin tradiția comună sau prin referirea la un mediu sau context creștin apropiat sau identic cu cel al *Evangeliei a patra*. Spre a doua jumătate și sfârșitul secolului al II-lea, trimiterile la textele și temele *Evangeliei lui Ioan* devin mai frecvente și mai precise (Tațian, Meliton din Sardes, tipologia mielului pascal). O dată cu Irineu din Smirna, episcop de Lyon, *Evangelia a patra* devine unul dintre textele autoritare puse în slujba credinței tradiționale. Pe aceeași linie se situează interpretarea *Evangeliei a patra* făcută de către Tertulian la sfârșitul secolului al II-lea și începutul celui de-al treilea, mai ales în scrierea sa polemică împotriva „patripassianului” (= nume cu care, începând de la Tertulian, au fost desemnați modalități. Întrucât negau conceptul de Treime, admiteau că a pățimit și a murit însuși Dumnezeu Tatăl. Praxeas, teolog grec antimontanist a venit pe la anul 190 d.C. din Nordul Africii la Roma și a fost bine primit de papii Victor I și Zefirin) Praxeas din Roma: *Adversus Praxeam*. Și prezbiterul Bisericii din Roma, Novațian, în opera sa *De Trinitate*, la jumătatea secolului al III-lea, recurge la textele *Evangeliei a patra* pentru a exprima într-o manieră ortodoxă credința trinitară. Împotriva riscului diminuării sau a înțelegerii în mod greșit a credinței trinitare în numele monoteismului, acești autori se bazează pe interpretarea corectă a versetului din *In* 10,30: „Eu și Tatăl *una suntem*”. La același text face trimitere Hipolit Romanul în polemica sa împotriva lui Noetus din Smirna (*Contr. Noetum*).

Abia o dată cu Origene din Alexandria (185-254) avem un prim comentariu sistematic la *Evangelia a patra*. Origene începe să-l comenteze pe Ioan în jurul anului 225, la vârsta de 33 de ani, după șederea sa în Antiohia, unde a fost oaspețele mamei împăratului Septimius Severus. Comentariul lui Origene la *Evangelia a patra* a fost făcut la cererea unui creștin înstărit cu numele de Ambroziu, convertit de la gnosticismul valentinian și care pune la dispoziția lui Origene stenografi și scribi. Probabil, comentariul lui Origene la Ioan nu a fost niciodată complet. În orice caz, din cele 39 de cărți ale comentariului la textul lui Ioan după numărarea lui Ieronim – Rufin vorbește despre 32 de cărți –, s-au conservat mai puțin de o treime – 8 cărți și jumătate –, mai precis: I-II (*In* 1,1-7); VI (*In* 1,19-29); X (*In* 2,8-25); XIII (*In* 4,13-54); XIX-XX (*In* 8,19-22); XXII (*In* 13,1-33)⁶¹. Opera

⁶¹ ORIGENE, *Commentaria in Evangelium Johannis*, PG 14,21-830; E. Preuschen, *Johannes-kommentar*, GCS IV, Berlin 1903; E. CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene* (Clas.Fil. 3), Utet, Torino 1968; ORIGENE, *Commentaire sur Saint Jean*, I-IV, C. Blanc, (SC 120.157.222.290), Du Cerf, Paris 1966.1970.1975.1982; A.E. BOROKE, *The Commentary of Origen on St. John Gospel*, UP, Cambridge 1986.

lui Origene, menită să combată interpretarea gnostică a lui Heracleon, se adresează păturilor culte, ortodocși și eretici, pentru a propune un itinerar de creștere spirituală. În comentariul său la *Evangelia a patra*, el aplică metoda exegetică și criteriile hermeneutice elaborate în *De Principiis*: pleacă de la sensul literar al textului pentru a pătrunde în cel spiritual, ascuns, „mistic” sau alegoric; cheia hermeneutică este desprinsă din perspectiva cristologică și ecleziastică.

Comentariile grecești din secolele IV-V sunt afectate de climatul controverselor cristologice, în special cea provocată de prezbiterul alexandrin Arius în jurul naturii termenului *Logos*. Atât el, cât și ucenicii săi se bazează pe textele din *In* 10,34; 14,10; 17,3.11. Opozanții săi, asemenea episcopului Alexandru, combat tezele lui Arius pe baza altor texte ale lui Ioan: *In* 1,1-2.3; 3,16.18; 10,30; 14,8-9. Și Atanasie, în polemica sa antiariană, recurge la textele din *In* 1,1-4.14; 5,23. Însă primul comentariu la *Evangelia a patra* într-o lumină antiariană este cel al lui Teodor din Mopsuestia în Cilicia (350-428). Discipol al lui Diodor din Tars, a fost implicat în controversa celor „Trei capitole” și condamnat la Conciliul din Constantinopol din 553, împreună cu Teodoret din Cir și Iba din Edessa, la presiunea monofiziților, sub acuzația de filonestorianism. De aceea, o mare parte dintre operele lui Teodor din Mopsuestia s-au pierdut, cu excepția celor traduse în siriană, cum ar fi comentariul la *Evangelia a patra*⁶². Teodor face o interpretare literară a textului evanghelic, reducând la minimum abaterile doctrinare sau tipologia cristologică a textelor din Vechiul Testament. El se inspiră în principal din cristologia antiohiană, care face din Isus, fiul lui David, *homo assumptus*, adevăratul subiect (temă) în legătură cu *Logos*-ul, Fiul lui Dumnezeu. Cele două naturi sunt unite în mod indisolubil, dar într-o manieră inefabilă într-o singură persoană, *prosōpon*.

Un alt comentariu la *Evangelia* lui Ioan din mediul antiohian este cel al lui Ioan Crisostomul (354-407)⁶³. Este o culegere de 88 de omilii ținute în Antiohia în jurul anului 390 pe marginea *Evangeliei a patra*. Celebrul predicator antiohian încearcă să scoată la iveală semnificația literară a textului lui Ioan prin anumite reflecții teologice discrete. În schimb, în a doua parte a omiliei el pleacă de la unele detalii din text pentru a face un îndemn ascetico-spiritual plin de pasiune și atractiv pentru ascultătorii săi. În precizările sale cristologice expuse într-o lumină antiariană, Crisostomul se inspiră din școala antiohiană care pune accentul pe umanitatea lui Isus, unde într-un mod mai evident se manifestă *synkatabasis*, „condescendența” lui Dumnezeu. Acesta este, de fapt, principiul hermeneutic

⁶² *Commentarius Theodori Mopsuesteni in evangelium Joannis*, in libros VII partitus, vers. Syriaca, ed. J.B. CHABOT, I, Parisiis 1894; THEODORI MOPSUESTENI, *Commentarius in Evangelium Joannis Apostoli*, CSCO, 115-116 interpretatus est J.M. Voste, Lovanii 1940 (citatele sunt din această ediție); J.M. VOSTE, *Commentaire de Theodor de Mopsueste sur Saint Jean d'après la version Syriacque* RB 32 (1923) 522-551; R. DEVRESSE, *Essai sur Theodor de Mopsueste* (Studi e testi 141), Roma 1948, 287-419; K. SCHÄFERDIEK, *Theodor von Mopsuestia als Exeget des vierten Evangeliums*, *Studia Patristica* 10 (1970) 242-246; TEODOR DIN MOPSUESTIA, *Commentario al vangelo di Giovanni*, ed. L. Fatica, Borla, Roma 1991.

⁶³ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Joannem*, PG 59, 23-482; IOAN CRISOSTOMUL, *Commentario al vangelo di Giovanni*, ed. A. Del Zanna, I-III, Citta Nuova, Roma 1969-1970.

care domină întreaga exegeză a lui Ioan Crisostomul. Comentariul lui Crisostomul este încredințat tradiției grecești prin intermediul preluării sale aproape literale în comentariile bizantine ale lui Teofilact, episcop al Bulgariei cu sediul la Acrida în Macedonia, mort aproximativ în anul 1180, și al lui Eftimiu Zigabenu sau Zigadenul, călugăr și teolog de la sfârșitul secolului al XI-lea și începutul secolului al XII-lea⁶⁴. Acești doi comentatori rezumă comentariul lui Ioan Crisostomul, asimilându-l cu cele ale altor autori greci (Origene, Ciril și capadocienii). Metoda exegetică este cea de acum omologată, ce pleacă de la interpretarea literală a textului – mai îngrijită și precisă la Eftimie – pentru a evidenția mesajul teologic și spiritual.

În mediul alexandrin, la începutul secolului al V-lea, este pregătit un comentariu amplu la *Evangelhia a patra*, sub egida lui Ciril. Născut în jurul anilor 370/80 și mort în 444, Ciril îi urmează la catedra din Alexandria unchiului său Teofil. Comentariul său la *Evangelhia lui Ioan* se distinge printr-o accentuată perspectivă doctrinară trinitară și cristologică, expusă într-o lumină decisiv polemică antiariană. Acesta a fost compus înainte de anul 428, când Nestor din Antiohia a fost ales episcop în scaunul Constantinopolului. Din acel moment a început desfășurarea polemicii antinestoriene, lucru care nu se simte în comentariul lui Ciril la *Evangelhia a patra*. Episcopul de Alexandria împărtășește orientarea cristologică din mediul său dominat de figura și învățăturile lui Atanasie, căruia îi este atribuită formula citată de mai multe ori de către Ciril: „o singură natură a Logos-ului întrupat”. Totuși, teologul și polemistul alexandrin, comentator al lui Ioan, precizează: „În unica substanță sau persoană a Logos-ului coexistă caracteristicile integrale și de neconfundat ale umanității și ale divinității lui Cristos”.

Anumite părți ale comentariului lui Ciril la Ioan – cărțile pierdute (VII-VIII) – sunt conservate în „Lanțurile grecești”, compendiile culese de Procopiu din Gaza – secolul al VI-lea – și apoi, pentru Noul Testament, de Niceta din Heraclea (secolul XI)⁶⁵. Este vorba despre comentarii la *Evangelhia a patra* sau despre referințe la textul lui Ioan în operele scrise de Apollinarius din Laodiceea (secolul IV); Teodor din Heraclea (secolul IV); Didim Orbul din Alexandria (secolul IV); Ammonius din Alexandria (secolul V-VI); de capadocienii în secolul V: Grigore din Nazianz, Grigore de Nyssa; Isidor de Pelusio (secolul VI); Proculus de Constantinopol (secolul V); Severus din Antiohia (secolul VI); Leonțiu de Constantinopol (secolul VI); Nonnus din Panopolis (secolul V), cel care a compus o parafrază în hexametri după *Evangelhia a patra*. O dată cu Foțiu de Constantinopol (820-891), care face un comentariu original și doct la Ioan, se intră în epoca bizantină.

⁶⁴ THEOPHILACTUS, *Enarratio in Evangelium Joannis*, PG 123, 1127-1341; 124, 9-318; EUTHYMIUS ZIGABENUS, *Interpretatio Evangelii Joannis*, PG 129, 1105-1502.

⁶⁵ *Catenae Patrum graecorum in Sanctum Joannem*, ed. B. CORDERIUS, Antverpiae 1630; *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum*, ed. J.A. CRAMER, II, Oxonii 1844; J. REUSS, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 89), Berlin 1965; R. JANSSEN, *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus* (TU 23,4), Leipzig 1903; P. VOLPE CACCIATORE, *Osservazioni sulle Parafrasi nel vangelo di Giovanni di Nonno di Panopoli*, *Analele Facultății de Litere și Filosofie* 22,10 (1979/80) 41-49.

Aceleiași epoci îi aparține comentariul unui scriitor anonim care făcea parte din școala călugărului Teodor din Studion. Comentariile fragmentare la *Evangelhia a patra* ale unui scriitor anonim grec din secolul IX/X sunt adunate, împreună cu cele la alte Evanghelii, sub titlul *Scholia vetera in Joannem* (PG 106, 1217-1289).

În mediul limbii siriene merită să fie menționat comentariul la *Evangelhia a patra* al lui Efreem din Nisibi (306-373). Acesta a comentat lucrarea *Diatesseron* a lui Tațian într-un stil poetic, îndreptat spre valențele simbolice ale textului evanghelic⁶⁶. În limba siriană este și comentariul lui Ishoʿdad din Merw, episcop de Hedata, de la jumătatea secolului al IX-lea⁶⁷. Ishoʿdad, care avea tendințe nestoriene, se inspiră din comentariul la Ioan al lui Teodor din Mopsuestia și din scrierile altor autori nestorienii.

În Biserica occidentală latină domină în mod incontestabil comentariul la Ioan al episcopului din Hippona, Augustin (354-430). În realitate este vorba despre o culegere de 124 de omilii sau discursuri, numite *Tractatus*, pe care Augustin le-a ținut poporului în Biserica din Hippona din anul 413 până în 418, adunate de către *stenografii* săi și, probabil, revăzute de autorul lor. Primele 24 sunt caracterizate de polemica antidonatistă, în timp ce începând cu cel de-al 27-lea iese în evidență polemica antiariană și cea împotriva erorilor cristologice ale sabellienilor și ale lui Fotinus. În unele texte se poate observa confruntarea polemică față de textele lui Pelagius cu privire la har și libertate. Omiliile 55-124 se disting de cele precedente prin stil și par a fi adresate unui public mai ales și mai restrâns⁶⁸. Comentariul lui Augustin la *Evangelhia a patra* este pastoral în orientarea sa de fond și acest lucru se observă din stilul de predicator care se adresează în mod direct ascultătorilor, este atent la reacții, își declară propriile limite și invocă acțiunea maestrului interior, Duhul Sfânt. Această intenție pastorală este unită cu grija de a clarifica și aprofunda problemele doctrinare legate de textul evanghelic, mai ales cele cu caracter trinitar și cristologic. Doctrina trinitară este concentrată asupra celor trei persoane distincte în baza relațiilor reciproce dintre ele. Fiul este născut din Tatăl prin intermediul inteligenței, iar Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul, chiar dacă originea și izvorul Fiului și a Duhului Sfânt este Tatăl. Cele trei persoane sunt egale și inseparabile în substanța și acțiunea lor. În comentariul la textul lui Ioan, Augustin își structurează viziunea cristologică privilegiind rolul cuvântului, *Verbum* mijlocitor al creației, care se face vizibil întrupându-se și devenind mijlocitor și mântuitor al oamenilor. Acestei

⁶⁶ EPHREM, *Commentaire de l'Évangile concordant*, Texte syriaque, îngrijit de L. Leloir, Dublino 1963; EPHREM DE NISIBI, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron* (SC 121), îngrijit de L. Leloir, Du Cerf, Paris 1966.

⁶⁷ M.D. GIBSON, *The Commentaries of Ishoʿdad of Merw bishop of Hadatha (circa 850 A.D.) in Syriac and English*, *Horae Semiticae* V-VII, Cambridge 1911; X-XI, Cambridge 1913-1916.

⁶⁸ AUGUSTINUS, *In Johannis Evangelium Tractatus*, CXXIV, PL 35, 1375-1976; CCL 36, Turnholt 1954; *Comentariu la Evangelhia sfântului Ioan*. Text latin din ediția Maurină reluată în mare parte de *Corpus Christianorum*, traducere și note de E. Gandolfo (Nuova Biblioteca Agostiniana, 24), Citta Nuova, Roma 1968, 1-1625; pentru ipotezele cu privire la datarea discursurilor, *tractatus* ale lui Augustin la *Evangelhia lui Ioan*, cf. pp. XV-XVII: a) din 413 până în 418; b) din 414 până în 416; c) din 406 până în 421.

teme i se asociază cea a unității creștinilor în Biserică, corpul lui Cristos, pe care donatiștii amenință să o dividă. Pentru a-și elabora reflecțiile doctrinare și pentru a-și întemeia îndemnul pastoral, Augustin pleacă de la textul Evangheliei, pe care încearcă să îl înțeleagă și să îl comunice în sensul său literal, pentru a trece mai apoi la cel spiritual sau mistic. În unele cazuri, unde textul este obscur sau dificil, episcopul din Hippona alătură diferite interpretări posibile, lăsând ascultătorilor sau cititorilor libertatea de a alege.

Comentariul lui Augustin la Ioan devine în epoca medievală un fel de *bestseller*, copiat, rezumat și glosat de către călugări, teologi și predicatori. De numele eruditului călugăr irlandez Beda Venerabilul (673-735), este legată o *expositio* la *Evanghelia lui Ioan*, care depinde în mod esențial de Augustin⁶⁹. Și comentariul format din șapte cărți al lui Alcuinus, abate la „Sfântul Martin” din Tours (735-804), îl rezumă pe cel al lui Augustin prin intermediul lui Beda cu extracte din alți părinți⁷⁰. Dintre părinții latini trebuie amintit Grigore cel Mare, care comentează diferite pasaje din Ioan în omiliile festive⁷¹. Comentariul la *Evanghelia a patra* al benedictinului irlandez Ioan Scotus Eriugena (secolul IX) a rămas întrerupt la capitolul al patrulea; în schimb, ampla sa omilie despre prologul lui Ioan a avut mai mult noroc. Comentariul lui Ioan Scotus este legat de Augustin și de părinții greci, ocupându-se în mod special de controversile cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu⁷². Din mediul monastic provin cele două comentarii medievale la *Evanghelia a patra*: cel al lui Bruno din Asti, abate la Monte Cassino și episcop de Segni (1045-1123), și cel al lui Rupert, abate la mănăstirea benedictină din Deutz din prima jumătate a secolului XII⁷³. Comentariul lui Bruno din Asti, esențial și clar, reia interpretarea sfinților părinți. Cel al lui Rupert, mai amplu și erudit, expune fie meditații doctrinare, trinitare și cristologice, fie aplicații spirituale pe linia sfinților părinți, făcând însă apel la interpretarea alegorico-mistică a textului lui Ioan.

Celor doi comentatori ai lui Ioan din Ordinul Benedictin menționați mai sus le corespund dominicanii Albert cel Mare (1200 cca.-1280) și Toma de Aquino (1224-1274) și franciscanul Bonaventura din Bagnoregio (1221-1274)⁷⁴. Comen-

⁶⁹ PS-BEDA, *In sancti Ioannis Evangelium Expositio*, PL 92, 633-938.

⁷⁰ ALCUINUS, *Commentaria in sancti Joannis Evangelium*, PL 100, 743-1008.

⁷¹ GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, PL 76; zece omilii despre *Evanghelia lui Ioan*: VII, col. 1099-1103 (*In* 1,19-28); XIV, 1127-1130 (*In* 10,11-16); XVIII, 1149-1155 (*In* 8,45-59); XXII, 1174-1181 (*In* 20,1-9); XXIV, 1183-1188 (*In* 21,1-14); XXV, 1188-1196 (*In* 20,11-18); XXVI, 1197-1204 (*In* 20,19-31); XXVII, 1204-1210 (*In* 15,12-16); XXVIII, 1210-1213 (*In* 4,46-53); XXX, 1220-1227 (*In* 14,23-31).

⁷² IOAN SCOTUS ERIUGENA, *Homilia in prologum sancti Evangelii secundum Joannem*, PL 122, 283-296 (*In* 1,1-14); Id., *Commentarius in sanctum Evangelium secundum Joannem*, PL 122, 297-348; Id., *Homélie sur le prologue de Jean* (SC 151), îngrijită de E. Jeauneau, Du Cerf, Paris 1969; Id., *Commentaire sur l'Evangile de Jean* (SC 180), îngrijită de E. Jeauneau, Du Cerf, Paris 1972; Id., *Prologul lui Ioan*, îngrijit de M. Cristiani, Mondadori, Milano 1987.

⁷³ BRUNONIS ASTENSIS episcopi Segnensis, *Commentaria in Joannem*, PL 165, 451-604; RUPERTI abbatis Tuitiensis, *In Evangelium Joannis commentariorum*, libri XIV, PL 169, 203-826.

⁷⁴ ALBERT CEL MARE, *Enarrationes in Joannem. Opera omnia*, XXV, ed. A.A. Borgnet, Parisiis 1899; BONAVENTURA, *Super Evangelium sancti Joannis. Opera Omnia*, VI ed. Quaracchi 1843, 239-532; TOMA DE AQUINO, *Super Evangelium sancti Joannis lectura*, a cura di E. Cai, Marietti, Torino 1952.

tariul lui Toma la *Evangelia a patra* este rodul transcrierii, *reportatio*, făcute de Reginaldo din Piperno, al cursurilor ținute de maestru la Paris, posibil în anul academic 1270/'71 și revăzute de autor în urma cererii unui prieten de-al său, Adenolfo din Anagni, de a avea cursul complet despre Ioan. De fapt, Toma a dictat personal comentariul la primele cinci capitole din Evanghelie. În plus, el a făcut un comentariu la textul lui Ioan în *glossa* la cele patru Evanghelii la Roma, între 1262 și 1267, intitulată *Catena aurea*, pentru care fratele dominican s-a putut folosi de textele părinților greci care erau traduse în acei ani la curtea papală din Viterbo⁷⁵. În timp ce *Catena aurea* este un manual pentru predicatori, *Lectura* despre Ioan este un comentariu academic, rodul matur al exegezei medievale care reia comentariile sfinților părinți în lumina noilor probleme teologice. Metoda lui Toma în interpretarea textului lui Ioan are o dublă matrice. Este o prezentare ordonată a textului împărțit în părți mai mici, explicat ținând cont de tonalitatea sa literară, în sens mistic și alegoric, moral și anagogic. Dar geniul sfântului Toma de Aquino reiese din tratarea așa-numitelor *questiones*, unde abordează temele doctrinare care ies la iveală din lectura textului evanghelic: doctrina trinitară și cristologică, problema harului și a libertății, dorința de a-l vedea în mod direct pe Dumnezeu.

Alte comentarii medievale la *Evangelia a patra*, cum ar fi cele ale lui Nicola Gorranio († 1295), Nicola Lirano († 1349) și Ugo da San Caro († 1263), sunt *postillae*, scurte adnotări la text, mai atente la sensul literal fiind cele ale lui Lirano⁷⁶. În același context poate fi menționată *Glossa ordinaria*, atribuită lui Anselm din Laon († 1117), care comentează pe scurt textul lui Ioan dând citate din sfinții părinți⁷⁷. Reprezentant și purtător de cuvânt al exegezei medievale la *Evangelia a patra* este Dionisiu Certosinul (1402-1471), care comentează cele patru Evanghelii într-o formă teologico-spirituală, folosindu-se, mai ales, de comentariile lui Augustin și Toma de Aquino⁷⁸.

3. *Evangelia a patra* în epoca modernă și contemporană

O dată cu „Parafrazele” lui Erasmus din Rotterdam (1469-1536) – cea la *Evangelia* lui Ioan apare editată de Froben la Basel în 1524 –, se intră în epoca modernă, marcată nu doar de interpretarea filologică a textului, stimulată de climatul umanismului, ci și de preocupări doctrinare legate de controversele dintre reformatori și catolici. Tot sub influența umanistă a lui Erasmus se află comentariul lui Toma da Vio, supranumit „Caietano” (1458-1534). La jumătatea drumului

⁷⁵ S. THOMAE AQUINATIS, *Catena aurea in quatuor evangelia*, 1-2, Marietti, Torino 1925, II, 355-650.

⁷⁶ UGO DA SAN CARO, *Postillae in vetus et novum Testamentum*, Basileae 1482; NICOLA GORRANO, *Commentaria in quatuor evangelia*, Coloniae 1537; NICOLA DI LIRA, *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum. Postilla litteralis*, I-VII, Romae 1471 (In, vol. VI).

⁷⁷ WALFRIDI STRABI, *Glossa ordinaria. Evangelium secundum Johannem*, PL 114, 355-426; *Glossa interlinearis*, în *Biblia Sacra cum glossa ordinaria*, V, Antverpiae 1617.

⁷⁸ DIONYSII CARTHUSIANI, *In sancta quattuor D.N. Jesu Christi Evangelia praeclarae admodum enarrationes*, Venetiis 1588, apud A. Muschium; cf. Montreuil-Tournai 1901, XII, 265-620.

dintre tradiția care își are originea în sfinții părinți și noile orientări exegetice se găesc anumite comentarii la *Evangelhia a patra* din prima parte al secolului al XVI-lea. Comentariul la *Evangelhia a patra*, cunoscut ca fiind scris de fratele franciscan Johann Wild, supranumit *Ferus* († 1554), adună predicile despre Ioan ținute la Mainz în 1536. Acesta va fi fost pus la *index* în 1590⁷⁹.

În mediul Reformei se pot menționa, printre comentariile mai mult sau mai puțin extinse la *Evangelhia a patra*, cele ale lui Johann Brenz († 1570), Johann Ecolampadio († 1531), Martin Bucer († 1551), Johann Bullinger († 1575) și Egidiu Hunnius († 1603)⁸⁰. Merită să fie semnalate, pentru importanța lor, comentariile mai extinse ale lui Filip Melancton (1497-1560) și cel al lui Jean Calvin (1509-1564), apărute în 1523 și, respectiv, 1553⁸¹. Comentariul lui Melancton este o interpretare a textului evanghelic, cu ample digresiuni doctrinare cu privire la statutul Bisericii și la rolul său în lume. Cel al lui Calvin este mai ordonat și mai sistematic, atent să surprindă mesajul teologic al textului. În ambele comentarii sunt prezente atacurile polemice tradiționale – antiariene – și cele prilejuite de reformă într-o lumină anticatolică. Martin Luther nu a realizat un comentariu la *Evangelhia a patra* în adevăratul sens al cuvântului, deși este posibilă aranjarea predicilor ținute cu diferite ocazii pentru a avea o explicație continuă la *Evangelhia lui Ioan*⁸². Luther pleacă de la textul lui Ioan, văzut în esența sa, pentru a expune meditații teologice și, mai ales, aplicații spirituale și practice. În comentariul făcut de Luther se resimte o puternică polemică anticatolică, ce devine explicită de fiecare dată când textul însuși sau interpretările care s-au făcut la el îi oferă prilejul.

De partea catolică, în cursul secolului al șaisprezecelea, *Evangelhia a patra* s-a bucurat de un șir de comentatori care sunt expresia a ceea ce a fost supranumit „secolul de aur” al exegezei catolice (1530-1630). Este vorba despre cei patru spanioli, membri ai „Companiei lui Isus”, ordin proaspăt înființat de către Ignățiu de Loyola în 1540: Alfons Salmeron (1515-1586), Juan Maldonatus (1533-1583),

⁷⁹ I. WILD (Johannes Ferus), *In Evangelium secundum Joannem enarrationes*, Parisii 1552..

⁸⁰ Johannes BRENZ, *In D. Johannis Evangelion... Exegesis*, Joh. Secer, Hagenau 1528; Johannes OECOLAMPADIUS, *Annotationes piae ac doctae in Evangelium Joannis*, A. Cratander, Basel 1533; scris în 1530; Martin BUCER (us), *Enarratio in Evangelion Johannis*, Joh. Secer, Hagenau 1528; 1530 și 1536 împreună cu cele ale sinopticilor; R. Etienne, Ginevra 1553; îngrijită de I. Backus, *Martini Bucer opera omnia*, Ser. II, *opera latina*, vol. II, Brill, Leiden 1988; comentariul lui Bucer depinde de Erasmus în ceea ce privește traducerea și de comentariile lui Melancton și Brenz; HEINRICH BULLINGER, *In sacrosanctum Jesu Christi D.N. Evangelium secundum Joannem commentariorum libri X*, Tiguri 1542; Egidius HUNNIUS, *Commentarius in Evangelium de Jesu Christo secundum Joannem, perspicuis annotationibus illustratus*, Frankfurt a.M. 1585.

⁸¹ Philippus MELANCHTON, *Annotationes in Evangelium Joannis*, Joh. Secer, Hagenau 1523; Id., *Enarratio in Evangelium Johannis*, editată în 1546 în *Corpus Reformatorum*, 14, ed. C.G. Bretschneider, Halle 1848, 1-440 (citatele sunt din această ediție); Joannis CALVINI, *In Evangelium secundum Joannem commentarius*, ed. Tholuck, Ginevra 1553; Id., *In Evangelium Joannis. Corpus Reformatum*, 75 (Joannis Calvinii opera, 47), Brunsvigae, 1892, 1-458 (citatele sunt din această ediție).

⁸² Martin LUTHER, *Evangelien-Auslegung*, ed. E. MÜLHAUPT; V. *Das Johannes Evangelium*, îngrijită de E. Ellwein, Göttingen 1954; ²1961 (citatele sunt din această ediție).

Francisc Toledo sau Tolet (1532-1596) și Francisc Ribera (1537-1591)⁸³. Dintre aceștia se remarcă Juan Maldonatus, discipol al lui Toledo, mai întâi profesor de filosofie și teologie la Paris și apoi de *Scriptură* la Bruges. El comentează cele patru Evanghelii cu competență filologică și subtilitate teologică. În cazul Evangheliei a patra, el se folosește din abundență de tradiția sfinților părinți și a autorilor latini și greci, pe care îi citează verificând textul original. În punctele mai controversate, Maldonatus prezintă diferitele interpretări ale autorilor antici și medievali și își propune alegerea exegetică într-o formă clară și precisă. Maldonatus acordă atenție dimensiunii teologice a textului lui Ioan și se referă doar câteodată la sensul spiritual sau mistic, citând din sfinții părinți sau din comentariile medievale. În schimb, combate punctual interpretările reformatorilor, mai ales cele ale lui Jean Calvin, și propunerile de critică textuală făcute de colaboratorul exegetului din Geneva, Teodor Beza.

Până la jumătatea secolului al XVII-lea se observă beneficiile vivacității exegezei catolice din secolul precedent, chiar dacă în comentariile la *Evanghelia a patra* tendința spre controversă se situează pe primul loc. În timp ce olandezul Wilhelm Estius (1542-1613) și Giovanni Stefano Menochio (1575-1653), profesor de exegeză biblică și teologie morală la Milano, sunt mai atenți la sensul literal al textului evanghelic, dominicanul Francesco Capponi di Porretta (1536-1614) și cei trei iezuiți, olandezul Iakob Tirinus (1580-1630), scoțianul John Gordon (1549-1641) și spaniolul Juan de Mariana (1536-1624), urmează o direcție în care predomină pretextul teologic și preocuparea pentru controversă⁸⁴. Reprezentativ pentru această ultimă abordare este comentariul iezuitului belgian Cornelis Cornelissen van den Steyn sau Steen, cunoscut sub numele de „Cornelius a

⁸³ Alfons SALMERON, *Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apotolorum*, I-IX, Coloniae Agrippinae 1612-1613, mai degrabă o expunere sistematică decât un comentariu propriu-zis al textului; Joannes MALDONATUS, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, Pont-a-Mousson 1597; Joannis Maldonati... *Commentariorum in quatuor evangelistas*, Tomus II, In Lucam et Joannem, apud Sessas, Venetiis 1606, 376-1030 (citatele sunt din această ediție); FRANCISCUS TOLETUS, *In sacrosanctum Joannis Evangelium commentarii*, 1-2, Romae 1588; FRANCISCUS RIBERA, *In sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Joannem commentarii*, Lugduni 1623.

Comentariilor acestui grup de iezuiți spanioli li se pot adăuga cele ale portughezului Emmanuel Sa (1530-1596), care face un scurt comentariu la întreaga *Scriptură*, editat la Lyon în 1601; cel al spaniolului Benedict Valentin Pererius, care publică în două volume *Disputationes in Evangelium beati Joannis*, la Lyon, în 1608 și în 1610; merită să fie menționat printre comentatorii catolici din secolul al XVI-lea și Cornelius Jansen, profesor la Leuven și apoi episcop de Gent sau Gand, care publică la Leuven în 1577 comentariul în trei părți la un text evanghelic prelucrat de el însuși.

⁸⁴ Wilhelm ESTIUS, *Annotationes in Evangelium secundum Joannem*, Duaci (Duai) 1621; Giovanni Stefano MENOC(H)IO, *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Joannem*, în *Commentaria sive explicationes sensus litteralis totius Sacrae Scripturae*, Antverpiae 1678; Francesco CAPPONI DI PORRETTA, *Commentaria seu catholicae veritates in sacrosanctum D.N. Jesu Christi Evangelium secundum Joannem...*, Venetiis 1604; Iakob TIRINUS, *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Joannem*, în *Commentariorum in Sacram Scripturam*, Tom. III, Antverpiae 1632; John Gordon publică la Paris în 1632 un comentariu la întreg textul Bibliei; Juan de Mariana, profesor de exegeză la Roma din 1561 până în 1569 și apoi de teologie la Paris, publică la Madrid, în 1613, Vechiul și Noul Testament cu o serie de scurte note, *scholia*.

Lapide" (1567-1637), profesor de ebraică și de exegeză mai întâi la Leuven și din 1616 la Colegiul Roman. Comentariul său la întreaga Biblie, în afară de *Iob* și *Psalmi*, retipărit de aproximativ 20 de ori, este un exemplu tipic al exegezei baroce⁸⁵. În comentariul său la *Evangelia a patra*, el face apel la inepuizabila sa erudiție pentru a prezenta o panoramă a diferitelor ipoteze interpretative de la sfinții părinți până la autorii medievali și moderni, făcând distincție, în linia tradițională, între sensul literal și cel alegoric sau mistico-simbolic, figurat sau moral și, în final, cel anagogic, și tratând pe larg problemele teologice și controversile legate de textul evanghelic. Comentariul lui Cornelius a Lapide este punctul de întâlnire al dublei orientări a exegezei catolice: cea filologică, începută o dată cu Umanismul, și cea teologică, prin controversile exagerate ale Contrareforme. Un ecou al acestor tendințe se regăsește în secolul următor, al XVIII-lea, dar într-o formă atenuată, fie în comentariul eruditului benedictin francez Augustin Calmet (1672-1757), fie în cel al lui Alexandre Noel, „Natalis” (1639-1724)⁸⁶.

În adnotările la Noul Testament ale olandezului Hugo Grotius (1583-1645) se simte influența Iluminismului, precum și în observațiile filologice și critice la Noul Testament ale pastorului din Hamburg Cristoph Wolf, „Wolfius” (1683-1739)⁸⁷. În comentariile la *Evangelia a patra* de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea se profilează la orizont orientarea metodologică istorico-critică. Sunt reprezentative comentariile lui Johann Lorenz Mosheim (1694-1755), al lui Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757) și, mai ales, cele ale lui Johann Salomo Semler (1729-1791) și Johann David Michaelis (1717-1791)⁸⁸. Orientarea teologiei liberale predomină în comentariile la *Evangelia a patra* din mediul de limbă germană, începând cu studiile asupra lui Ioan ale fondatorului „Școlii din Tübingen”, Ferdinand Christian Baur (1792-1860)⁸⁹. Aproximarea de textul evanghelic

⁸⁵ CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in quatuor Evangelia*, Antverpiae 1670; Torino 1906; 1935; *Cornelii a Lapide... commentarii in sacram Scripturam*, Tom. XVI: *Commentaria in quatuor Evangelia*, Fr. Pagnoni, Mediolani 1870; *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Joannem*, 317-709 (citatele sunt din această ediție).

⁸⁶ Augustin CALMET, *Commentarius litteralis in omnes libros NT*, II, Parisiis 1707; Würzburg 1781; Id., *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancient et du Nouveau Testament*, I-XXIII, Paris 1707; 1716; 1714-1720, în 25 vol.; ALEXANDRE NOEL (NATALIS), *Expositio litteralis et moralis sancti Evangelii Jesu Christi secundum quatuor evangelistas*, Parisiis 1703.

⁸⁷ Hugonis GROTII, *Annotationes in libros Evangeliorum*, Amsterdami 1641; Id., *Annotationes in Evangelium secundum Joannem*, în *Annotationes in Novum Testamentum*, t.I, Halae 1769, 941-1144 (citatele sunt din această ediție); JOANNIS CHRISTOPHORI WOLFI, *Curae Philologicae et criticae in quatuor sancta Evangelia et Actus Apostolicos...*, Hamburg 1725-1735; 1739, 777-999 (citad din această ediție).

⁸⁸ Johan Lorenz Mosheim, în calitate de profesor de Noul Testament la Göttingen, ține în anul 1752 cursuri despre *Evangelia lui Ioan* și publică lucrarea *Erklärung des Evangelii Johannis*, Weimar 1777; Johann Salomo SEMLER, *Paraphrasis Evangelii Johannis cum notis...*, Hallae 1771-1772; Johann David Michaelis, în calitate de istoric, publică anumite observații la *Evangelia lui Ioan* la Göttingen, în 1790.

⁸⁹ Ferdinand Christian BAUR, *Die Komposition und der Charakter des Johannesevangeliums*, Tüb. Theol. Jahrbuch, Tübingen 1844; Johann Heinrich SCHÖLTEN, *Das Evangelium nach Johannes. Kritisch-historisch Untersuchung*, Berlin 1867 (originalul olandez din 1864); Adolf HILGENFELD, *Das Evangelium und die Briefe Johannis...*, Hale 1849; Franz OVERBECK, *Das Johannesevangelium*.

este condiționată de perspectiva hermeneutică inspirată din idealismul dialectic hegelian și din istoricismul raționalist. Metoda „istoriei religiilor” și critica literară determină interpretarea *Evangeliei a patra* din seria de comentarii germane ce țin de la jumătatea secolului al XIX-lea până la Al Doilea Război Mondial.

Pe această direcție se situează comentariul lui R. Bultmann din 1941, al treilea comentariu din colecția fondată de August Wilhelm Meyer în 1829: *Kritisch-exegetische Kommentar über das Neue Testament*, unde în 1834 apare comentariul său la *Evangelia a patra*⁹⁰. Dacă pentru a explica originea celei de-a patra Evanghelii Bultmann reia ipotezele școlii istoriei religiilor – gnosticism mandaic – și ale criticii literare – diferitele izvoare și nivele de redactare –, în ceea ce privește criteriul hermeneutic, el se inspiră din filosofia existențialistă a lui Martin Heidegger și transcrie dualismul cosmic al lui Ioan într-o lumină antropologică: revelarea lui Dumnezeu în *Logos*-ul întrupat îl pune pe om în fața posibilității de a se autocunoaște pentru a duce o existență autentică. Comentând textul prologului *In* 1,4-5 R. Bultmann spune că *Logos*-ul este lumina primordială care strălucește în întuneric: „Strălucirea nu este un fenomen extern, ci lumina însăși a existenței mele... Legătura dintre lumină și viață ne este dăruită în realitate pentru ca viața să ajungă la identitatea sa într-o autentică cunoaștere de sine”⁹¹.

Nu toți comentatorii germani ai *Evangeliei a patra* acceptă concluziile extreme ale metodei istorico-critice, nici nu împărtășesc orientarea hermeneutică inspirată de filosofia dominantă. Diferiți autori, reformați și catolici, urmează o linie critică moderată și dau întâietate unei interpretări teologice a *Evangeliei a patra*⁹². Rezultatul cel mai bun al acestei orientări exegetice germane poate fi considerat importantul comentariu în trei volume, plus unul suplimentar, al lui R. Schnackenburg⁹³. În mediul de limbă engleză aceasta este orientarea prevalentă, chiar dacă nu lipsesc unii reprezentanți ai criticii continentale⁹⁴. Comentatorii englezi moderni și contemporani ai *Evangeliei a patra* se pot baza pe o solidă tradiție

Studien zur Kritik seiner Erforschung, Tübingen 1911; Oscar HOLTZMANN, *Das Johannesevangelium*, Darmstadt 1887; Paul Wilhelm SCHMIEDEL, *Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten*, Tübingen 1906.

⁹⁰ Heinrich August Wilhelm MEYER, *Kritisch-exegetisch Kommentar über das NT*, 2, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1834; ⁵1869; Bernhard WEISS, *Das Johannes-Evangelium*, Göttingen 1880; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941; ¹⁰1968 (citatele sunt din această ediție).

⁹¹ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Joahannes*, 22.26.

⁹² Theodor ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig 1908; ⁶1921 (citad din ediția din 1908); Adolph SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1930; ²1948; Hermann STRATHMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1951; ⁹1959. Dintre comentatorii catolici se pot menționa Paul SCHANZ, *Kommentar über das Evangelium des heiligen Johannes*, Tübingen 1885; Johann KNABENBAUER, *Evangelium secundum Joannem*. Commentarius in quattuor Evangelia D.N.Jesu Christi, Parisii 1898; ²1906 (citad din prima ediție).

⁹³ Rudolph SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThK IV, 1-4), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1965-1984.

⁹⁴ Cf. contribuția americanului Benjamin W. Bacon, *The Fourth Gospel in Research and Debate*, New Haven 1918 și, mai recent, cea a englezului Robert Tomson Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*, Clark, Edinburgh 1989.

filologică și pe o direcție a criticii moderate, împreună cu o orientare hermeneutică istorico-teologică⁹⁵. Mai diversificată este panorama comentatorilor de limbă franceză. Opoziția dintre A. Loisy și M.J. Lagrange de la începutul secolului este doar o amintire, pentru că metoda istorico-critică, aplicată cu originalitate la *Evangelia a patra*, coexistă cu o hermeneutică de tip teologic⁹⁶.

Comentariile și studiile la *Evangelia a patra* în mediul italian nu se pot baza pe o școală exegetică de tradiție. Totuși, comentariile mai recente, în mare parte inspirate din magisteriul lui I. De La Potterie, urmează o stradă de mijloc între orientarea istorico-critică și cea teologică⁹⁷. În mod analog, nu se poate vorbi despre o școală spaniolă cu privire la comentariile la *Evangelia a patra*, pentru că studiul lui J. Mateos – J. Barreto, cu un caracter teologico-simbolic, reprezintă un caz izolat⁹⁸. Un important impuls dat studiilor ioanite vine din partea tinerei școli americane, care se poate baza pe un comentariu prestigios în opera lui R.E. Brown. El îmbină tradiția filologică anglo-saxonă, orientarea istorico-critică germană și hermeneutica de tip teologic⁹⁹. Contribuțiile actuale mai deosebite ale mediului american se inspiră din metoda istorico-critică, împreună cu analiza lingvistică

⁹⁵ Robert H. STRACHAN, *The Fourth Gospel. Its Significance and Environment*, SCM London 1917; 1941³; Georg H.C. MACGREGOR, *The Gospel of John*, London 1928; Brooke Foss Westcott, *The Gospel according to St. John*, Clarke, London 1880; J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1-2, Clark, Edinburgh 1928, ⁶1963; Edwyn Clement HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, editat postum sub îngrijirea lui F.N. Davey, Faber&Faber, London 1940; ²1947; Robert Henry LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary*, editat sub îngrijirea lui C.F. Evans, UP, London-Oxford 1956; Charles K. BARRETT, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, SPCK, London 1955, ²1978; Charles Harold DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, CUP, Cambridge 1953.

Tradiția filologică anglo-saxonă este reprezentată de E.A. ABBOT, *Johannine Grammar*, London 1905; Id., *Johannine Vocabulary*, London 1906.

⁹⁶ Donatien MOLLAT, *L'Evangile de Jean*, Du Cerf, Paris 1953; ²1960; François Marie BRAUN, *Jean le Théologien*, 1-3 (EB) Gabalda, Paris 1959-1972; Marie Emile BOISMARD – A. LAMOUILLE, *L'Evangile de Jean*, în *Synopse des quatre Evangiles*, III, Du Cerf, Paris 1977; Ignace De La Potterie, prin multe contribuții cu articole și anumite monografii, în mod deosebit: *La vérité dans Saint Jean* (AnBib 73-74), BibInst, Rome 1977.

⁹⁷ Giuseppe Segalla cu diferite articole, studii monografice, comentarii la Ioan (NV 36), EP, Roma 1976; ⁴1984; Salvatore Alberto PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 1-3, EDB, Bologna 1978.1981.1984; Giuseppe GIBERTI, diferite articole și studii monografice; Giuseppe FERRARO, *L'«ora» di Cristo nel Quarto Vangelo* (Aloisiana 10), Herder, Roma 1974; Damiano MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel Vangelo di Giovanni* (Suppl.RBibIt 9) Paideia, Brescia 1977; Virgilio PASQUETTO, *Aspetti letterario-dottrinali del vangelo di Giovanni*, Teresianum, Roma 1980; Id., *Incarnazione e comunione con Dio. La venuta di Gesù nel mondo e il suo ritorno al luogo d'origine secondo il IV vangelo* (St. Th.Ter.2) Teresianum, Roma 1982; Id., *Da Gesù al Padre. Introduzione alla lettura esegetico-spirituale del vangelo di Giovanni* (Sussidi Ter.1), Teresianum, Roma 1983; Giorgio ZEVINI, în afară de diferite articole și studii, *Vangelo secondo Giovanni* (Comm.Spir. NT), 1-2, Città Nuova, Roma 1984.1987.

⁹⁸ Juan MATEOS – Juan BARRETO, *El Evangelio de Juan. Analisis linguistico y comentario exegetico* (Lectura del Nuevo Testamento 4), Cristianidad, Madrid 1979; tr.it., *Il Vangelo di Giovanni. Analisis linguistica e commento esegetico* (Lettura del NT 4) CE, Assisi 1982.

⁹⁹ Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John* (Anchor Bible 29&29A) 1-2, Doubleday, Garden City-New York 1966.1970; tr. it., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, CE, Assisi 1979.

și structurală a textului¹⁰⁰. Pe aceeași direcție se situează anumite studii despre *Evangelia lui Ioan* ale unor autori japonezi care s-au format la școala germană¹⁰¹.

4. Orientări actuale

Această trecere în revistă a istoriei interpretării celei de-a patra Evanghelii răspunde unei duble exigențe. În primul rând, o interpretare corectă și fecundă a *Evangeliei a patra* trebuie să integreze, în măsura posibilului, contribuția diferitelor orientări metodologice propuse și verificate în epoca modernă și contemporană: istorico-critică, sociologică, lingvistică și structurală. Pe de altă parte, metoda analizei unui text religios precum cel al *Evangeliei a patra* trebuie să ajungă la un proces hermeneutic care să permită înțelegerea și aplicarea sa actualizată. Chiar și pentru acest al doilea versant este nevoie de o integrare critică a orientărilor: filosofico-teologică, simbolic-tipologică, spirituală, eclezială și pastorală. O carență în interpretarea actuală, teologică și spirituală, a *Evangeliei a patra* se referă la dimensiunea sa istorică ce ar trebui să recupereze via tradiție hermeneutică începând cu sfinții părinți și autorii antici până în epoca modernă. Dar și interpretarea comentariilor antice și medievale trebuie să se bazeze pe o metodă critică menită să le situeze pe cât posibil în contextul lor istoric, religios și cultural și să țină cont de perspectiva hermeneutică a fiecăruia dintre autori. Ceea ce se poate deduce la o primă analiză a istoriei interpretării *Evangeliei a patra* este legitimitatea unei interpretări a textului evanghelic în concordanță cu cerințele și așteptările actuale.

În realitate, în fiecare perioadă sau epocă a acestor aproape douăzeci de secole de interpretare a *Evangeliei a patra*, fiecare comentator, predicator, teolog sau istoric a interpretat sau înțeles textul evanghelic în lumina situației ecleziale sau personale, istorice și culturale a timpului său. Acest lucru s-a întâmplat în epoca sfinților părinți în contextul dezbaterilor trinitare și cristologice, în epoca medievală, când comentatorii au privilegiat dimensiunea teologică și spirituală a textului lui Ioan, și în cea modernă și contemporană, caracterizată de climatul controverselor ecleziale și de confruntarea cu pozitivismul istoric. În contextul actual, unele probleme în jurul cărora s-a polarizat dezbaterea textului lui Ioan din prima jumătate a secolului nostru s-au decantat sau au fost propuse dintr-un alt punct de vedere.

În contextul acesta, se poate face o interpretare a *Evangeliei a patra* care să beneficieze într-o manieră critică de integrarea diferitelor metode de abordare și de analiză a textului lui Ioan. Acest lucru permite evitarea, pe de o parte, a unor sincretisme metodologice probabile și, pe de altă parte, protejarea împotriva riscului unei interpretări subiective și arbitrare a *Evangeliei*. Pe această platformă

¹⁰⁰ Louis James MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville 1968; R. Alan CULPEPPER, *The Johannine School*, Scholars, Missoula MT 1975; Id., *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Fortress, Philadelphia 1983.

¹⁰¹ Yu IBUKI, *Die Wahrheit im Joanneshevangeliem* (BBB 32) Hanstein, Bonn 1972; Takashi ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des Johanneischen «Dualismus»* (WMANT 56), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1984.

a analizei textului *Evangeliei a patra* se bazează interpretarea care ține cont de lunga tradiție hermeneutică iohanită. Comparația cu istoria interpretării *Evangeliei a patra* nu doar că o justifică pe cea actuală, ci poate oferi anumite criterii utile. Eficacitatea textului lui Ioan de-a lungul istoriei confirmă intenția originală a autorului său: să lase un document autoritar cu privire la faptele și cuvintele lui Isus pentru a sprijini un itinerar de credință în Cristos matur și vital. Fiecare cititor al *Evangeliei a patra* are dreptul și, poate, plăcuta surpriză de a face parte din această lungă caravană de drumetși care merg în continuare în lumina aprinsă de Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu.

Bibliografie

Sunt indicate în ordine alfabetică doar operele mai recente și cele cu un caracter general; precizări mai detaliate și mai ample apar în bibliografia introductivă a fiecărui capitol din comentariu.

1. Introduceri și studii

- BEUTLER J., *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (FThSt 10), J. Knecht, Frankfurt a.M. 1972.
- BOISMARD M.E., *Moise ou Jésus. Essai de Christologie Johannique* (BETL 84), UP-Peeeters, Leuven 1988.
- BROWN R.E., *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament*, Ramsey-Paulist-Chapman, New York-Toronto-London 1979; tr.it., *La comunità del discepolo prediletto* (Orizzonti Biblici 1), CE, Assisi 1982.
- BURGE G.M., *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, W. E. Eerdmans, Grand Rapids 1987.
- COTHENET E., *Le quatrième Évangile*, în A. GEORGE – P. GRELOT (ed.), *Introduction critique au NT*, IV. *La tradition Johannique*, Desclée, Paris 1977, 95-292; tr. it., *Il quarto vangelo*, în *Introduzione al NT*, 4. *La tradizione giovannea*, Borla, Roma 1978, 85-272.
- , *Il vangelo di Giovanni*, în *Gli scritti di san Giovanni* (Piccola Enciclopedia Biblica 10), Borla, Roma 1985, 11-162.
- CULMANN O., *Der Johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Mohr, Tübingen 1975; tr. it., *Origine e ambiente dell'evangelo secondo Giovanni*, Marietti, Torino 1975.
- CULPEPPER R.A., *The Johannine School. A Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (SBL Diss.Ser., 26), Scholars, Missoula 1975.
- , *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Foundations and Facets NT), Fortress, Philadelphia 1983.
- DODD C.H., *Interpretation of the Fourth Gospel*, UP, Cambridge 1953; 1968; tr. it., *L'interpretazione del quarto vangelo* (Biblioteca Teologica 11), Paideia, Brescia 1983
- , *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, UP, Cambridge 1963; tr.it., *La tradizione storica nel quarto vangelo*, Paideia, Brescia 1974.
- FERRARO G., *L'«ora» di Cristo nel quarto Vangelo* (Aloisiana 10), Herder, Roma 1974.
- , *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni* (SB 70), Paideia, Brescia 1984.

- FORTNA R.T., *The Gospel of Signs and its Predecessor. From narrative Source to the present Gospel*, Clark, Edinburgh 1988.
- GHIBERTI G., *Spirito e vita cristiana in Giovanni* (SB 84), Paideia, Brescia 1989.
- HARTMAN L. – OLSSON B. (ed.), *Aspects on the Johannine Literature*, Coniectanea Biblica NT, Ser.18, Almqvist-Wiksell Inter., Uppsala 1987.
- JAUBERT A., *Approches de l'évangile de Jean* (ParDieu 12), Du Seuil, Paris 1976, tr. it., *Come leggere il vangelo di Giovanni*, Gribaudo, Torino 1978.
- KYSAR R., *The Fourth Evangelist and His Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1975.
- KÜGLER J., *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede im Joh 6* (SBB 16), Kath.Bibelwerk, Stuttgart 1988.
- DE JONGE M. (ed.), *L'Évangile de Jean* (BETL 44), Duculot-UP, Gembloux-Leuven 1977.
- LOADER W., *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 23), P. Lang, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1989.
- MANNS F., *John and Jamnia. How the Break occurred Between Jews and Christians c.80-100 A.D.*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1988.
- MARTYN J.L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, Abdingdon, Nashville 1976; ²1979.
- , *The Gospel of John in Christian History. Essays for Interpreters* (Theological Inquiries Studies in Contemporary Biblical and Theological Problems), Ramsey-Paulist, New York-Toronto 1978.
- MARZOTTO D., *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni* (Suppl.Rbib 9), Paideia, Brescia 1977.
- MENKEN M.J.J., *Numerical Literary Techniques in John. The Fourth Gospel Evangelist's Use of Numbers of Words and Syllables* (Suppl.NT 55), Brill, Leiden 1985.
- MOLONEY F.J., *The Johannine Son of Man* (Biblioteca ScRel 14), Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1976, ²1978.
- ONUKE T., *Gemeinde und Welt in Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des Johanneischen «Dualismus»* (WMANT 56), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1984.
- PANCARO S., *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel. Moses and Jesus, Judaism Christianity according to John* (Suppl. NT 42), Brill, Leiden 1975.
- PANIMOLLE S.A., *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del quarto vangelo*, Borla, Roma 1985.
- PASQUETTO V., *Aspetti letterario-dottrinali del vangelo di Giovanni*, Teresianum, Roma 1980.
- , *Incarnazione e comunione con Dio. La venuta di Gesù nel mondo e il suo ritorno al luogo di origine secondo il IV vangelo* (StTheol. Ter. 2), Teresianum, Roma 1982.
- , *Da Gesù al Padre. Introduzione alla lettura esegetico-spirituale di Giovanni* (Coll. «Sussidi» Ter. 1), Teresianum, Roma 1983.
- DE LA POTTERIE I., *Gesu verità. Studi di Cristologia giovannea*, Marietti, Torino-Genova 1973; ²1986.
- , *La vérité dans Saint Jean*, 1-2 (AnBib 73-74), BibInst, Rome 1977.
- ROBINSON J.A.T., *The Priority of John*, ed. J. Coakley, SCM, London 1985.
- RODRIGUEZ RUIZ M., *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischem Soteriologie und Ekklesiologie* (FB 55), Echter, Würzburg 1987.
- RUCKSTUHL E., *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (NT et Orbis Antiquus 5), Universitäts-Verlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Freiburg 1987.

- SCHNELLE U., *The Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stelle des viertes Evangeliums in der johanneischen Schule* (FRLANT 144), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.
- SEGALLA G., *Volontà di Dio e dell'uomo in Giovanni. Vangelo e lettere* (Suppl. Rbib 6), Paideia, Brescia 1974.
- SEGOVIA F.F., *Love Relationships in the Johannine Tradition. Agape/Agapan in John and the Fourth Gospel* (SBL Diss.Ser., 58), Scholars, Chico 1982.
- SMALLEY S.S., *John. Evangelist and Interpreter*, Paternoster, Exeter 1978.
- SMITH D.M., *Johannine Christianity*, Clark, Edinburgh 1984.
- STIMPLE A., *Blinde Sehen. Die Eschatologie im Traditionsgeschichtliche Prozess des Johannesevangeliums* (BZNW 57), De Gruyter, Berlin-New York 1990.
- WENGST K., *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation* (BThSt 5), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1981; ²1983.

2. Comentarii

Sunt semnalate, în ordine alfabetică, comentariile moderne „clasice” și cele actuale reprezentative pentru diferite medii culturale și în raport cu diferitele arii lingvistice.

- BARRETT C.K., *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, SPCK, London 1970; ²1976; Westminster, Philadelphia 1978.
- BAUER W., *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Mohr, Tübingen 1912; ³1933.
- BECKER J., *Das Evangelium nach Johannes* (OKTBK 4,1-2), Mohn-Echter, Gütersloh-Würzburg 1979.1981.
- BERNARD J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John, 1-2* (ICC), Clark, Edinburgh 1928.
- BLANK J., *Das Evangelium nach Johannes* (Geistliche Schriftlesung 4,lab-3), Patmos Verlag, Düsseldorf 1977.1981.
- BOISMARD M.E. – LAMOUILLE A., *L'Évangile de Jean. Synopse des quatre Évangiles*, III, Du Cerf, Paris 1977.
- BROWN R.E., *The Gospel according to John. Introduction, Translation and Notes 1-2* (The Anchor Bible, 29-29A), Doubleday-Chapman, New York-London 1966, 1970, 1971; retipărit în 1984; tr.it., *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, CE, Assisi 1979.
- VAN DEN BUSSCHE H., *Commentaire de l'Évangile Spirituel* (Bible et Vie Chretienne), Desclée de Brouwer, Bruges 1967; tr. it., *Giovanni. Commento del vangelo Spirituale* (Col. Biblica), CE, Assisi 1970.
- BULTMANN R., *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetische Kommentar über das NT 2), Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1941, ²⁰1985.
- DELEBECQUE E., *Évangile de Jean. Texte traduit et annoté* (Cahiers de la RB 23), Gabalda, Paris 1987.
- ELLIS P.F., *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, The Liturgical Press, Collegeville, MI, 1984.
- GNILKA J., *Johannesevangelium* (Die Neue Echert Bibel Kommentar zum NT mit Einheitsübersetzung, 1.1), Echter, Würzburg 1983. ²¹1985.
- HÄNCHEN E., *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten*, ed. von U. Busse, Mohr, Tübingen 1980.
- HOKYNS E.C., *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Davey, Faber and Faber, London 1940.

- KYSAR R., *John* (Augsburg Comm. on the NT), Augsburg Publishing House, Minneapolis 1986.
- LACONI M., *Il racconto di Giovanni*, CE, Assisi 1989.
- LAGRANGE M.J., *Évangile selon Saint Jean* (EB), Gabalda, Paris 1926; ⁴1927.
- LEON-DUFOUR X., *Lecture de l'évangile selon Jean*, Tome I, chapitres 1-4 (Parole de Dieu), Du Seuil, Paris 1987; tr. it., *Lettura del vangelo secondo Giovanni*, 1, Edizioni Paoline, Milano 1990.
- LINDARS B., *The Gospel of John* (New Century Bible), Oliphants, London 1972; W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1972; Marshall, Morgan & Scott, London 1981.
- LOISY A., *Le quatrième Évangile*, Nourry, Paris 1903; ²1921.
- MAGGIONI B., *Il vangelo di Giovanni*, în *I vangeli*, CE, Assisi 1975, 1301-1713.
- MARSH J., *Saint John* (The Pelican Gospel Commentaries), Penguin Books, London 1963; SCM, London 1977.
- MATEOS J. – BARRETO J., *El Evangelio de Juan. Analisis linguistico y comentario exegetico* (Lectura del Nuevo Testamento), Cristianidad, Madrid 1979; tr. it., *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, CE, Assisi 1982.
- MOLLA C.F., *Le quatrième Évangile*, Labor et Fides, Geneve 1977.
- MORRIS L., *The Gospel according to John* (The New International Commentary on NT), Eerdmans, Grand Rapids 1971; Marshall, Morgan & Scott, London 1972.
- PANIMOLLE S.A., *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, 1-3 (Lettura pastorale della Bibbia), EDB, Bologna 1978, ²1984; 1981, ²1985; 1984 ²1986.
- SANDERS J.N., *A Commentary on the Gospel according to St. John*, ed. B.A. Mastin (Black's Harper's Comm.), Black, London 1968; Harper & Row, Evaston 1968.
- SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (Herders Theologischer Kommentar zum NT IV,1-4), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1965, ²1967, ³1972, ⁴1978; 1971, ²1977, ³1980; 1975, ²1976, ³1979, ⁴1982; 1984; tr. it., *Il vangelo di Giovanni* (Comm. Teologico NT IV,1-4), Paideia, Brescia 1973.1977.1981.1987.
- SCHNEIDER J., *Das Evangelium nach Johannes übersetzt und erklärt*, ed. E. Fascher (Theol. Handkomm. zum NT, Sonderband), Evangelischer Verlagsanstalt, Berlin 1976.
- SCHULZ S., *Das Evangelium nach Johannes übersetzt und erklärt* (Das NT Deutsch 4), Vanderhoeck-Ruprecht, Goettingen 1972.
- SCHWANK B., *Das Johannesevangelium erlaeutert* (Die Welt der Bibel, KK 7,1-2), Patmos Verlag, Düsseldorf 1966.1968.
- SEGALLA G., *Giovanni* (NV 36) Edizioni Paoline, Roma 1976, ²1978, ⁴1984.
- STRATHMANN H., *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 4), Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1951, ¹¹1968; tr. it., *Il vangelo secondo Giovanni* (NT Commentato 4), Paideia, Brescia 1973.
- WELLHAUSEN J., *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908.
- WESTCOTT B.F., *The Gospel according to St. John*, Clark, London 1881; Eerdmans, Grand Rapids 1981.
- WIKENHAUSER A., *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburger Neues Testament), F. Pustet, Regensburg 1957; tr.it., *L'evangelo secondo Giovanni* (II NT commentato IV), Morcelliana, Brescia 1959.
- ZAHN Th., *Das Evangelium des Johannes ausgelegt* (Kommentar zum Neuen Testament 4), Deichert, Leipzig 1908; R. Brockhaus, Wuppertal 1983.
- ZEVINI G., *Vangelo secondo Giovanni*, 1-2 (Commenti Spirituali del NT), Città Nuova, Roma 1984.1987.

CARTEA SEMNELOR (In 1,1-12,50)

I. IMN ADUS CUVÂNTULUI: PROLOGUL (In 1,1-18)¹

¹ La început era Cuvântul
și Cuvântul era la Dumnezeu
și Cuvântul era Dumnezeu.

¹ ASHTON J., *Transformation of Wisdom*. A study of the Prologue of John's Gospel, NTS 32, (1986) 161-186; BERGER K., *Zu «Das Wort war Fleisch» Joh 1,14a*, NT 16, (1974) 161-166; BOISMARD M.E., *Le prologue de saint Jean* (LD 11), Du Cerf, Paris 1953; BONSAK B., *Syntaktische Überlegungen zu Joh 1,9-10*, in J.K. ELLIOT (ed.), *Studies in NT Language and Text*. Essays in Honor of G.D. Kilpatrick, Suppl NT 49 (1976) 52-79; BORG P., *Logos was the True Light*, NT 14 (1972) 115-130; ID., *Der Logos war das Wahre Licht. Beiträge zur Deutung des Johanneischen Prologs*, SNTU 2 (1976) 99-117; ID., *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John*, NTS 16 (1970) 288-295; CAHILL P. J., *The Johannine Logos as Center*, CBQ 38 (1976) 54-72; CULPEPPER R.A., *The Pivot of John's Prologue*, NTS 27 (1981) 1-31; DE LA POTTERIE I., *La notion de «commencement» dans les écrits johanniques*, in *Die Kirche des Anfangs*, Fs. H. Schürmann Leipzig 1911, 379-403; ID., *Structure du Prologue de Saint Jean*, NTS 30 (1984) 354-381; EPP E.J., *Wisdom, Torah, Word: The Johannine Prologue and the Purpose of the Fourth Gospel*, in G.F. HAWTHORNE (ed.), *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, Eerdmans, Grand Rapids 1975; EVANS C.A., *On the Prologue of John and the Trimorphic Proténnoia*, NTS 27 (1981) 395-401; FENNEMA D.A., *John 1,18: «God the only Son»*, NTS 31 (1985) 124-135; FEUILLET A., *Le prologue du quatrième Evangile*, Desclée, Paris 1968; tr.it., Assisi 1971; ID., *Prologue du quatrième Evangile*, SDB VIII (1972) 623-688; FREED E.D., *Theological Prelude to the Prologue of John's Gospel*, ScotJT 32 (1979) 257-269; GESE H., *Der Johannesprolog*, in AVBT, Kaiser, München 1977, 152-201; GIBLIN Ch.H., *Two Complementary Literary Structures*, JBL 104 (1985) 87-103; GIRARD M., *Analyse structurelle de Jean 1,1-18 l'unité des deux Testaments dans la structure du prologue de Jean*, ScEs 36 (1983) 5-31; HAYWARD C.T.R., *The Holy Name and the Gospel of St. John's Gospel*, NTS 25 (1978/79) 16-32; HANSON A., *John 1,14-18 and Exodus 34*, NTS 34 (1976/77) 90-101; HARRISON E.F., *A Study of John 1,14, Unity and Diversity in New Testament*, in Honor of G.E. Ladd, R.A. GUELICH (eds), Eerdmans, Grand Rapids 1978, 23-36; HOCKEY F., *St. Augustin and John 1,3-4*, in *Studia Patristica* 14, TU 117, Berlin 1976, 443-445; HODGES Z. C., *Grace after Grace John 1,16*, BS 135, 537 (1978) 34-45; HOFIUS O., *Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18*, ZNW 78 (1987) 1-25; ID., *«Der in des Vaters Schoß» Joh 1,18*, ZNW 80 (1989) 163-171; HOFRICHTER P., *„Egeneto anthropos”. Text und Zusätze im Johannesprolog*, ZNW 70 (1979) 214-237; HOOKER M.D., *The Johannine Prologue and the Messianic Secrets*, NTS 21 (1974/75) 40-58; IBUKI Y., *Lobhymnus und Fleischwerdung. Studie über den Johanneische Prolog*, AJBI 3 (1977) 132-156; ID., *Offene Fragen zur Aufnahme des Logoshymnus in das vierte Evangelium*, AJBI 5 (1979) 105-132; IRIGOIN J., *La composition rythmique du prologue de Jean (1,1-18)*, RB 78 (1971) 501-514; JANSSENS Y., *Une source gnostique du Prologue?*, in *L'Evangile de Jean* (BETL 44), Duculot, Gembloux 1977, 355-358; JENDORFF B., *Der Logosbegriff. Seine philosophische Grundlegung bei Heraklit von Ephesus und seine theologische Indienstnahme durch Johannes der Evangelist*, Lang, Frankfurt 1976; KYRAN R., *Christology and Controversy: The Contributions of the Prologue of the Gospel of John to the NT Christology and their Historical Setting*, CuTM 56 (1978) 348-364; LAMARCHE P., *Le prologue de Jean*, RSR 52 (1964) 497-537;

² Acesta era la început la Dumnezeu.

³ Toate au luat ființă prin el
și fără el nu a luat ființă
nimic din ceea ce există².

Id., *La christologie johannique. Etude du Prologue*, în *Christ vivant. Essai sur la christologie du NT* (LD 43), Du Cerf, Paris 1966, 87-140; LACAN M.F., *Le prologue de Saint Jean. Ses thèmes, sa structure, son mouvement*, LumVie 33 (1957) 91-110; MEYNET R., *Analyse rhétorique du Prologue de Jean*, RevBib 96 (1989) 481-510; MILLER E.L., *Codex Bezae on John 1,3-4. One dot or Two?*, TZ 32 (1976) 269-271; Id., *The logic of the Logos Hymn. A new View*, NTS 29 (1983) 552-561; Id., *Salvation-History in the Prologue of John. The Significance of John 1,3-4* (Suppl NT 60), Brill, Leiden 1989; PANIMOLLE S.A., *Il dono della legge e la grazia della verità* (Gv 1,17), Ave, Roma 1973; PAZZINI D., *In principio era il logos. Origene e il prologo* (SB 64) Paideia, Brescia 1983; PRYOR J.W., *Of the Virgin Birth or Birth of Christians? The Text of John 1,13 once more*, NT 27 (1985) 297-328; Id., *Jesus and Israel in the Fourth Gospel. Joh 1,11*, NT 32 (1990) 201-218; RAMARASON L., *La structure du prologue de Jean*, ScE 28 (1976) 281-296; RICHTER G., *Ist «en» ein strukturbildendes Element im Logoshymnus Joh 1,1ff?*, Bib 51 (1970) 539-544; Id., *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*, NT 13 (1971) 81-126; NT 14 (1972) 257-276; RIDDERBOS M., *The Structure and Scope of the Prologue of the Gospel of John*, NT 8 (1966) 180-201; ROCHAIS G., *La formation du Prologue* (Jn 1,1-18), ScE 37 (1985) 5-44.161-187; SCHEDL C., *Zur Schreibung von Joh 1,10a in Papyrus Bodmer XV*, NT 14 (1972) 238-240; SCHLATTER F. W., *The Problem of John 1,3-4a*, CBQ 34 (1972) 54-58; SCHMITHALS W., *Der Prolog des Johannesevangeliums*, ZNW 70 (1979) 16-43; SCHWARZ G., *Gen 1,1-2,2a und Joh 1,1a.3a. Ein Vergleich*, ZNW 73 (1982) 136-137; STALEY J., *The Structure of John's Prologue. Its Implications for the Gospel's Narrative Structure*, CBQ 48 (1986) 241-264; THEOBALD M., *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum corpus des Evangeliums und 1Joh* (NTA NF 20), Aschendorf, Münster 1988; TOBIN T.H., *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation*, CBQ 52 (1990) 251-269; VICENT A.C., *La doble generation de Jesucristo segun Jn 1,13-14*, EstBib 40 (1983) 49-117.

² Există cel puțin trei împărțiri posibile ale textului din In 1,3-4 în tradiția manuscriselor:

A. In 1,3 se termină astfel: „și fără el nu a luat ființă nimic”;

In 1,4 începe astfel: „ceea ce a luat ființă, în el era viața...”, sau:

„ceea ce a luat ființă în el, era viața...”;

B. In 1,3 termină astfel: „... și fără el nu a luat ființă nimic din ceea ce există”;

In 1,4 începe astfel: „în el era viața...”;

C. In 1,3 termină astfel: „... fără el nu a luat ființă nimic din ceea ce există în el”;

In 1,4 începe astfel: „viața era...”.

Mărturiile cele mai vechi și cele mai numeroase sunt în favoarea primei împărțiri a textului (A). În acest caz, sunt mai importante versiunile și autorii antici decât papirusurile și codicele, pentru că în mod normal în manuscrisele antice nu există semne de punctuație. Este remarcabil faptul că sunt de acord cu această interpretare a textului autorii ortodocși împreună cu ceieretici înainte de Conciliul de la Niceea (325). Începând cu secolul al patrulea, în polemică cu felul în care îl utilizează arienii și macedonenii – cei care neagă divinitatea Duhului Sfânt –, se deschide calea pentru a doua împărțire a textului (B), prezentă în versiunile și autorii latini. A treia formă a textului (C) este rară. Pe scurt, subîmpărțirea textului este făcută în baza criteriilor exegetice, determinate, la rândul lor, de orientările teologice sau doctrinare. Acest lucru este valabil și pentru autorii și versiunile moderne. Pentru a susține prima împărțire (A), există următoarele argumente: 1. *structura* v. 1,3 sub formă de paralelism antitetic: începe cu „toate au luat ființă prin el...” și se încheie cu „fără el nimic”; 2. *compoziția* primelor versete ale prologului: începutul unui nou verset se leagă de cuvântul final din versetul precedent, în acest caz verbul *a fi* (In 1,3 există și era, 1,4). Dificultățile de interpretare care apar nu constituie un motiv pentru alegerea unei alte împărțiri a textului. Acestea sunt, de fapt, întâlnite în întreaga alcătuire a prologului și trebuie rezolvate în cadrul exegezei. O tentativă de a înlătura această dificultate, modificând textul, se poate observa

⁴ În el era viața și viața era lumina oamenilor,
⁵ iar lumina în întuneric luminează,
 dar întunericul nu a cuprins-o.
⁶ A venit un om, trimis de Dumnezeu,
 al cărui nume era Ioan.
⁷ Acesta a venit spre mărturie,
 ca să dea mărturie despre lumină,
 pentru ca toți să creadă prin el.
⁸ Nu era el lumina,
 ci a venit să dea mărturie despre lumină.
⁹ [Cuvântul] era lumină adevărată
 care, venind în lume, luminează pe orice om.
¹⁰ Era în lume
 și lumea a luat ființă prin el,
 dar lumea nu l-a cunoscut.
¹¹ A venit la ai săi,
 dar ai săi nu l-au primit.
¹² Însă celor care l-au primit,
 celor care cred în numele lui,
 le-a dat puterea
 de a deveni copii ai lui Dumnezeu,
¹³ care nu din sânge,
 nici din voința trupului,
 nici din voința bărbatului,
 ci din Dumnezeu s-au născut³.
¹⁴ Și Cuvântul s-a făcut trup
 și a locuit între noi,
 iar noi am văzut gloria lui,
 glorie ca a unicului născut din Tatăl,
 plin de har și de adevăr.

în varianta atestată de codicele uncial Sinaitic și de codicele D, de anumite versiuni antice și de autorii care înlocuiesc: „... în el era viața” cu „... în el este viața”, chiar dacă acest lucru este în contrast cu ceea ce urmează imediat: „și viața era lumina...”.

³ Majoritatea manuscriselor, versiunilor și autorilor începând cu secolul al treilea și al patrulea propun textul la forma de plural: „care s-au născut”. Însă Irineu din Lyon, secolul al III-lea, în *Adv. Haer.* III, 16.2; III, 19.2; III, 21.5; III, 21.7; V, 1.3, și Tertulian în *De Carne Christi* 15,3; 19,1, în contextul polemicii împotriva interpretării gnostice a versetului *In* 1,13, depun mărturie în favoarea existenței unei forme de singular a textului în cauză. Această interpretare la singular, a cărei origine merge până la Iustin și Hipolit, în secolul al doilea, este continuată de anumite versiuni (latine, siriene) și de anumite codice ale versiunii etiopiene, și este atestată, nu în permanență, de Origene, Ambroziu și Augustin. Vechimea și autoritatea acestor mărturii nu pot fi, pur și simplu, date la o parte, decât cu suspiciunea unei interpretări interesate a textului: atestarea originii dintr-o fecioară a lui Isus Cristos printr-un text al Evangheliei a patra. Acest lucru nu este valabil, cel puțin pentru Irineu. Se poate emite ipoteza că forma de plural a textului receptată din majoritatea codicelor și a autorilor succesivi ar putea să fie rodul unui compromis în dezbaterile cristologice și teologice ce a avut loc în mediul alexandrin împotriva gnosticilor legat de interpretarea versetului *In* 1,13, fondată pe temeuri exegetice.

¹⁵ Ioan a dat mărturie despre el și a strigat:
„Acesta era cel despre care v-am spus:
Cel care vine după mine a ajuns înaintea mea,
pentru că era mai înainte de mine!”

¹⁶ Într-adevăr, noi toți am primit
din plinătatea lui

har după har.

¹⁷ Pentru că Legea a fost dată prin Moise,
harul și adevărul au venit prin Isus Cristos.

¹⁸ Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu;
Fiul⁴, care este spre pieptul Tatălui,
el l-a revelat.

1. Structura literară și tematică⁵

Calea de acces la *Evanghelia a patra* este reprezentată de o compoziție care în împărțirile moderne ale Bibliei se întâlnește sub numele de „prolog”. Ceea ce atrage atenția în această primă pagină a Evangheliei este solemnitatea stilului, care adoptă în anumite momente cadențe ritmice. Și sub acest aspect textul ce deschide *Evanghelia lui Ioan* nu are puncte comune cu începutul celorlalte trei Evanghelii. În schimb, acesta denotă o anumită asemănare cu creațiile literare în stil poetic sau în proză ritmică incluse în scrisorile lui Paul sau atribuite tradiției sale. Însă comparația cea mai naturală este făcută cu scurta introducere a primei scrisori, atribuită, conform tradiției, lui Ioan (*1In* 1,1-4). De fapt, ambele texte se dezvoltă, chiar dacă cu o amplasare diferită, în jurul figurii *logos*-ului, „Cuvântului”. Pe fundalul acestor compoziții neotestamentare, înrudite cu prologul lui Ioan, sunt fragmentele Bibliei, care celebrează Cuvântul și Înțelepciunea lui Dumnezeu: *Psalmi*, texte profetice și sapiențiale. Dar în Biblia văzută ca întreg nu există vreun text cu adevărat „paralel” cu pagina din Ioan.

De aceea, este necesar ca, înainte de toate, să se evalueze structura sa sub aspect literar și tematic și mai apoi să se treacă la analiza exegetică și la interpretarea sa. În această primă fază se pornește de la eventuala istorie de formare a textului și de la raportul său cu *Evanghelia a patra*. O platformă solidă pentru înțelegerea textului este forma sa actuală, oricare ar fi fost geneza sau evoluția

⁴ Și partea aceasta a textului este pusă în discuție și își dispută trei forme:

A. „fiul unicul născut (care este spre pieptul Tatălui)...”, atestată de unele codice majore, printre care cel Alexandrin, de altele minore, de versiuni și autori antici de Irineu și Ioan Crisostomul.

B. „Dumnezeul Unicul născut (care este spre pieptul Tatălui)...”, cu sau fără articol, reproducă de două papirusuri Bodmer P⁶⁶, P⁷⁵ din secolul al treilea, de codicele Sinaitic și Vatican, de versiunile și autorii antici.

C. „Unicul născut care este spre pieptul Tatălui...”, regăsită doar în unele manuscrise ale Vulgatei și în autori antici. Există o preferință, pe baza mărturiilor externe, pentru a doua formă a textului (*Dumnezeu Unicul născut*). Celelalte se pot explica drept simplificări ale acesteia și drept asimilare a formulei stereotipe din *In* 3,16.18 (A) și din *In* 1,14 (C: Unicul născut).

⁵ CULPPER, 1981; DE LA POTTERIE, 1984; CAHILL, 1976; GIBLIN, 1985; GIRARD, 1983; HOFIUS, 1987; IRIGOIN, 1971; RAMARASON, 1976; RIDDERBOS, 1966; STANLEY, 1986.

sa istorică. Pe de altă parte, *Evangelhia a patra*, așa cum este atestată de cele mai vechi manuscrise – papyrusurile din secolul al III-lea –, începe întotdeauna cu „prologul”.

La prima vedere, este impresionantă diversitatea propunerilor de împărțire a textului din *In* 1,1-18. Începând cu sfântul Toma de Aquino, un prim grup de comentatori aranjează fragmentul lui Ioan în diferite părți succesive, de la un minim de trei la un maxim de opt. Criteriul de împărțire are un caracter prevalent tematic. La autorii moderni și contemporani, aplicarea acestui criteriu are ca rezultat organizarea textului în trei părți ce corespund istoriei mântuirii:

I. creația (*In* 1,1-5);

II. istoria universală a Israelului (*In* 1,6-13);

III. întruparea și comunitatea creștină (*In* 1,14-18).

O variantă a acestei propuneri sau organizări a textului este cea sugerată de unii autori moderni și contemporani, care scot în evidență dezvoltarea progresivă a temei sub formă de cercuri concentrice sau de unde succesive. Și în această reconstrucție se relevă dublul rol revelator al *Logos*-ului-Cuvânt în creație, în istorie și în Biserică sau în comunitatea credincioșilor.

Se îndepărtează de acest model sau schemă de împărțire a textului ceea ce se poate numi modelul tematic „chiasmic” sau „parabolic”. În acest caz, criteriul rămâne cel tematic, dar conține și elemente cu caracter stilistic și literar. Factorul decisiv este constituit de corespondențele tematico-lexicale, fapt pentru care textul este, în primul rând, împărțit în două unități simetrice, care în forma cea mai răspândită și împărtășită asumă următoarea structură:

A. <i>Logos-ul la Dumnezeu</i>	(1,1-2)	(1,18) <i>Fiul spre sânul Tatălui</i>	A'
B. <i>Mijlocirea cosmică</i>		(1,17) <i>Mijlocirea mântuitoare</i>	
<i>a Logos-ului</i>	(1,3)	<i>a Logos-ului</i>	B'
C. <i>Darurile Logos-ului</i>		(1,16) <i>Darurile Logos-ului</i>	
<i>pentru oameni</i>	(1,4-5)	<i>întrupat</i>	C'
- D. <i>Mărturia lui Ioan</i>	(1,6-8)	(1,15) <i>Mărturia lui Ioan</i>	D'
E. <i>Venirea Logos-ului</i>	(1,9)	(1,14) <i>Întruparea Logos-ului</i>	E'
F. <i>Ne-primirea Logos-ului</i>	(1,10-11)	(1,12-13) <i>Primirea Logos-ului</i>	F'

În această ipoteză se observă tendința de a pune accentul pe mișcarea progresivă sugerată de schema lui Ioan a „coborârii” // „înălțării” (*In* 16,28), mai mult decât pe imaginea de oglindă statică. În interiorul acestei propuneri generale, concentrată pe expunerea „parabolică” a corespondențelor, se diferențiază reconfigurările separate ale autorilor care introduc în text anumite elemente tematice preluate din modelul „istoriei mântuirii” (P. Lamarche: unitatea popoarelor și a lui Israel).

Munca preliminară la orice structurare a textului evanghelic constă în descoperirea anumitor elemente stilistico-literare care, împreună cu expunerea tematică, conduc la organizarea sa. Textul prologului, la o primă lectură, ni se prezintă asemenea unei declarații solemne sau unei profesiuni de credință, în care trăsăturile narative sunt abia sesizabile. Protagonistul, sau figura dominantă, este prezentat încă de la început prin termenul *logos*; asociat cu vocabulele simbolice „viață”, „lumină”, acesta domină primele cinci versete (In 1,1-5). Împreună cu imaginea „luminii”, acesta reapare în versetele centrale (In 1,9-11) și în mod explicit în formula: „Și Cuvântul-Logos s-a făcut trup și a locuit între noi” (In 1,14). Din acest moment intră în scenă un subiect la plural, „noi”, care într-un stil solemn proclamă raportul său față de Cuvânt-*logos*, desemnându-l cu titlul de „Unicul născut”: „iar noi am văzut gloria lui, glorie ca a unicului născut din Tatăl, plin de har și de adevăr... Într-adevăr, noi toți am primit din plinătatea lui har după har” (In 1,14b.16). Acest subiect colectiv la persoana întâi plural semnalează destinatarii prezenței și ai acțiunii Cuvântului-lumină a lumii, cel care „le-a dat puterea de a deveni copii ai lui Dumnezeu, celor care l-au primit” (In 1,12). Se poate observa o determinare progresivă a acestor destinatari: de la genericul „toate” de la început (In 1,3), la „oameni”, „orice om” și „lume”, până la „celor care cred în numele lui”, trecând apoi la grupul alor „săi”, care „nu l-au primit” (In 1,5.9-12). Această tendință spre delimitare merge în paralel cu fenomenul de extindere la scară universală, sugerat de repetarea cuvintelor „totul”, „toate”, *panta, pantes* (In 1,3.7c.16b). În mod analog, în ultima parte se observă procesul de identificare a subiectului principal *logos*-Cuvânt prin intermediul reluării titlului de „Unicul născut” (Dumnezeu) și a numelui personal respectiv: „Isus Cristos” (In 1,17.18). Mai apar două nume personale în interiorul compoziției: omul „trimis de Dumnezeu”, *Ioan*, citat de două ori în calitate de martor al protagonistului (In 1,6.15), și *Moise*, mijlocitor al legii (In 1,17).

Identitatea Cuvântului-*logos* este evidențiată încă de la început de raportul său special cu Dumnezeu (In 1,1-2). Această relație este reluată și explicată în partea centrală: Cuvântul-Logos este desemnat cu apelativul „Unicul născut”, iar Dumnezeu, cu cel de „Tată” (In 1,14b). În concluzie, reapare titlul de „Unicul născut”, iar Dumnezeu este prezentat din nou drept „Tatăl” (In 1,18). Pe parcursul textului, inițiativa lui Dumnezeu este menționată în mod explicit prin trimiterea lui Ioan (In 1,6) și prin crearea „filor lui Dumnezeu”, identificați cu cei „care cred în numele său” sau cu „cei care au primit” Cuvântul-lumină (In 1,12.13). Celelalte grupuri sau figuri se mișcă în jurul protagoniștilor sau subiecților principali. Acest lucru este valabil pentru Ioan, în calitatea sa bine determinată de „martor”, precum și pentru destinatarii iluminării și ai acțiunii de dăruire a Cuvântului-*logos*, întruchipată de Isus Cristos.

Legate de acești subiecți sunt diferitele roluri determinate de diversele forme verbale. Atenția cititorului, chiar și în textul tradus, este atrasă imediat de succesiunea verbului „a fi”, *einai*, în forma durativă a imperfectului: „La început *era* Cuvântul și Cuvântul *era* la Dumnezeu și Cuvântul *era* Dumnezeu. Acesta

era la început la Dumnezeu” (In 1,1-2). Acest verb este prezent în prolog de 12 ori și are rolul de a determina raportul dintre subiect sau protagonist cu Dumnezeu, cu lumea și cu oamenii. Forma verbală preferată și repetată este, cum s-a mai spus deja, imperfectul *ên*, chiar și atunci când este citat Ioan (In 1,15). În final, unica formă de participiu a verbului „a fi”, *ho ôn*, nu reprezintă o surpriză, pentru că se încadrează în aceeași tonalitate a timpului durativ sugerată de imperfect (In 1,18). Celălalt verb care îi face concurență este *ginesthai*, de șase ori în forma greacă a aoristului, *egeneto* – acțiune punctiliară în trecut – și de două ori la perfect, *gegonen* – acțiune din trecut al cărei efect se regăsește în prezent – și o dată la infinitiv aorist *genesthai* (In 1,12). Cu acest verb care semnifică „a se întâmpla” sau „a deveni” se exprimă rolul Cuvântului-Logos în ceea ce privește lumea, „devenirea” sa și prezența sa istorică (In 1,14.15). În același fel, apariția lui Ioan și lucrarea mântuitoare a lui Isus Cristos sunt formulate cu acest lexic al evenimentului istoric (In 1,6.16).

Relațiile Cuvântului-Logos cu celelalte figuri care dețin un rol în compoziția prologului sunt definite de o serie de verbe și cuvinte care au tendința de a se grupa în anumite câmpuri semantice: cea a „luminii”, opusă „întunericii”, cu verbele *phainein*, „a străluci”, și *phôtizein*, „a lumina”, amândouă la forma de prezent (In 1,5.9); cea a „mărturie”, *martyria*, cu verbul „a da mărturie”, *martyrein*, cu privire la Ioan (In 1,6-8.15); în legătură cu acesta se poate asocia terminologia lui „a spune”, „a proclama”, *krazein*, și „a comunica”, *exegeisthai* (In 1,15.18); cu o anumită frecvență se repetă verbul de mișcare „a veni”, *erchesthai*, în forma dublă a aoristului, *êlthen*, cu referire la venirea lui Ioan (In 1,7) și a Cuvântului-lumină (In 1,11); forma de participiu *erchomenos* este rezervată pentru Logos-lumină (In 1,9.5b). Cu rolul de martor al lui Ioan, precum și cu revelarea sau venirea Logos-ului-lumină, corespund reacțiile destinatarilor, evocate de verbe care fac parte din câmpul semantic al lui „a primi”, *lambanein*, și al compuşilor săi: *kata-lambanein* (In 1,5), *para-lambanein* (In 1,11), sau al verbelor *pisteuein*, „a crede” (In 1,7.12), și *ginôskein*, „a cunoaște” (In 1,10). Formele verbale sunt orientate către trecut, aoristul grecesc. În aceeași perspectivă se găsește verbul *theasthai*, „a contempla”, care corespunde cu prezența-sălașul Cuvântului-Logos exprimată cu aoristul *eskênōsen*, „a locuit” între noi (In 1,14). În opoziție cu „contemplarea” gloriei Logos-ului întrupat de către grupul „noi” se află afirmația categorică din ultimul verset: „Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu”, *heôraken* (In 1,18).

Aceeași tensiune, anunțată încă de la început de perechea antinomică „lumină-întuneric”, se regăsește în seria dublă de acțiuni verbale formulate pozitiv sau negativ: „dar ai săi *nu l-au primit*. Însă celor care *l-au primit*...” (In 1,11b.12a). Ca urmare a acestei reacții a destinatarilor, apare inițiativa Logos-ului lumină: „le-a dat, *edōken*, puterea de a deveni copii ai lui Dumnezeu...” (In 1,12b), împreună cu corespondentul pasiv *edothe*, care se referă la acțiunea lui Dumnezeu: „Legea a fost dată prin Moise” (In 1,17). Acest grup de verbe care se referă la acțiunea-dar a Logos-ului Dumnezeu poate fi asociat cu singura apariție a aoristului pasiv al lui *gennan*, „a naște”: „care nici din voința bărbatului, ci din Dumnezeu s-au născut, *egennêthesan*” (In 1,13c).

În final, se pot descoperi concentrările lexicale și tematice datorită reluării sau rezonanței anumitor termeni. Încă din primele versete predomină cuvântul și imaginea „luminii”, *phôs*, care se repetă de șase ori (In 1,4-5.7-9); căreia îi sunt asociate cuvintele „viață”, *zōê* (In 1,4), și „glorie”, *doxa*, care se poate contempla în „Cuvântul” întrupat (In 1,14). La rândul său, „cuvântul” se extinde în câmpul semantic al perechii „har și adevăr”, *charis-alêtheia*, caracterizat de ideea de „plinătate”, *plêrōma*, care se revarsă ca un „har” asupra destinatarilor (In 1,16). Reluarea formulei „har-adevăr” are scopul de a defini rolul lui Isus Cristos comparativ cu cel al lui Moise, mijlocitorul „legii” (In 1,17). O a doua arie semantică este concentrată în jurul cuvântului „trup”, *sarx*, repetat în partea centrală într-un mod alternativ. Cuvântul-Logos s-a „întrupat”, în timp ce aceia care l-au primit drept lumină au primit puterea de a deveni copii ai lui Dumnezeu; în felul acesta, nașterea lor nu depinde de o voință „trupească”, ci de Dumnezeu (In 1,12.13.14). În jurul cuvântului „trup” se regăsesc termenii „sânge” și „bărbat”, *anêr* (In 1,13). Apare, de asemenea, terminologia antropologică ce desemnează mediul destinatarilor vieții-lumină și mărturia lui Ioan (In 1,4.9). Tot o conotație antropologică capătă și cuvântul „lume”, *kosmos*, care stabilește legătura dintre realitatea cosmică și cea umană, amândouă conectate prin „fînțarea” lor originară cu rolul Cuvântului-Logos (In 1,3.9-10).

O ultimă considerație cu caracter stilistico-literar ne face să intrăm în sintonie cu climatul spiritual întâlnit pe parcursul întregului prolog. Se poate observa în mod spontan, chiar și în textul unei versiuni traduse, o evoluție ritmată de scandări lexicale și tematice elaborate în două sau trei etape. Sare în ochii cititorului legătura dintre versuri, făcută prin intermediul unei tehnici cunoscute sub numele de „cuvânt-cârlig” (anadiploză): cuvântul de la finalul unui rând este reluat la începutul celui care urmează. Această caracteristică stilistică este evidentă în primele versete prin încercarea de dispunere încrucișată a termenilor și prin reluarea la final – includerea – a formulei „la început” (In 1,1-2). Însă aceeași tehnică de compoziție iese la iveală fie chiar într-o formă mai puțin regulată din versetele centrale, fie în subdiviziunile dedicate lui Ioan (In 1,6-8.15). Se poate observa cu ușurință, în tot fragmentul, tendința spre o prezentare binară și ternară a unei teme sub formă de ecou sau de jocuri contrastive sau alternante. În timp ce în primele versete acest efect este obținut prin alăturarea propozițiilor – parataxă –, ulterior alternează construcțiile paratactice și cele subordonate, predominante în partea finală.

Aceste elemente, cu caracter fie stilistico-literar, fie lexical și tematic, oferă un tablou destul de obiectiv pentru a identifica structura generală a prologului. Ținând cont, pe de o parte, de genul celebrativ în care se folosesc redundanțele și expansiunile și, pe de altă parte, de atitudinea contemplativă unde este preferată o interiorizare progresivă, nu este necesară încadrarea fragmentului evanghelic într-o schemă prea rigidă. Expunerea tematică, susținută de particularitățile stilistice și literare menționate mai sus, se produce prin relatări succesive în forma concentrică a undelor sau fasciculelor luminoase care se propagă dintr-un

punct central. Acesta este reprezentat de Cuvântul-Logos care, plecând de la relația sa fundamentală cu Dumnezeu, devine centrul de lumină și dăruire din realitatea cosmică, antropologică și eclezială într-o tensiune între refuz și acceptare. Însă la finalul acestei drame spirituale și istorice, evocată în linii mari, deznodământul este pozitiv. Accesul către Dumnezeu este deschis și comunicarea cu Tatăl este posibilă datorită Unicului născut-Dumnezeu, care ființează într-o comuniune perfectă cu el.

În linii mari, parcursul literar și tematic al prologului poate fi schițat în felul următor:

Introducere: Cuvântul-Logos în relație cu Dumnezeu (In 1,1-2)

I. *Cuvântul-Logos în lume și relația sa cu oamenii (In 1,1-13)*

A. Cuvântul-Logos în raport cu realitatea universală, cosmică și antropologică: viață și lumină (*In* 1,3-5);

B. Rolul de martor al lui Ioan în raport cu Cuvântul-Logos intrat în istorie (*In* 1,6-8).

C. Oamenii în fața prezenței luminii-logos în lume: refuz-primire-dar (*In* 1,9-13).

II. *Cuvântul-Logos în istoria umanității, reacție și efecte asupra comunității de credincioși (In 1,14-18).*

A. Cuvântul-Logos întrupat în raport cu comunitatea contemplativă (*In* 1,14).

B. Rolul de martor public al lui Ioan în raport cu *logos*-ul intrat în istorie (*In* 1,15).

C. Comunitatea căreia îi sunt destinate darurile abundente și mereu reînnoite ale *logos*-ului (*In* 1,16-17).

Concluzie: Unicul născut în relație cu Dumnezeu Tatăl (In 1,18).

Pentru a rămâne fideli vocabularului folosit în prolog, este de preferat să nu se vorbească despre „revelație” sau „revelator”, chiar dacă imaginile „luminii-întunericului” și verbele „a manifesta” și „a lumina” pot face trimitere la contextul „apocaliptic”. Terminologia predominantă și conexiunile gramaticale din text fac trimitere mai degrabă la realitatea relației care devine „mijlocire” – particula greacă *dia*, „prin”, se repetă de cinci ori – în lume și în istorie. În textul actual se observă anumite corespondențe, în special în ceea ce privește rolul lui Ioan, martorul Cuvântului-lumină și al *logos*-ului întrupat. Dar această simetrie nu trebuie să inducă în eroare, ca și cum ar fi o repetare a acelorași teme. De fapt, întregul fragment este străbătut de un ritm progresiv care pleacă de la Dumnezeu către realitatea cosmică și antropologică, din eternitate către istorie. Totuși, această mișcare nu trebuie să ducă la pierderea din vedere a trimiterilor neîntrerupte la relația fundamentală cu Dumnezeu și la inițiativa sa, exprimate de particulele: *pros*, *eis*, „spre, cu”, *para*, *ek*, „de la”. Relația de la început a *logos*-ului cu Dumnezeu devine la sfârșit prezență și comuniune intimă a Unicului născut cu Tatăl. În centrul acestui parcurs spiritual alcătuit din relații și comunicări divine rămâne prezența Cuvântului-logos în trup și continuul dar al harului și al adevărului care se revarsă peste cei care au contemplat în el gloria Unicului născut din Tatăl.

2. Analiza exegetică a textului

Unitatea structurală și tematică a primelor două versete, care sunt poarta de intrare a Evangheliei a patra, este de necontestat și unanim recunoscută. Reluarea în v. 1.2 a formulei *en archê* și a expresiei *pros ton theon* din 1,1, atribuită deja *logos*-ului, încheie într-o formă circulară această serie de scurte declarații care fac apel la paralelismul progresiv sau scalar-„climax”. Semnificația globală a textului este indiscutabilă: acesta afirmă pe un ton repetitiv și cadentat relația permanentă, dinamică și intimă dintre Cuvânt-Logos și Dumnezeu, încă de la începutul începutului. Divergențele încep atunci când trebuie precizat sensul particulelor care joacă un rol determinant în structura sintactică și literară a prologului. În cazul acesta, nu mai este de ajuns să recurgem la varianta greacă comună, *koine*, pentru a clarifica comparația cu textele biblice paralele – versiunea greacă a LXX – și ale lui Ioan.

Formula de la început *en archê*, reluată și subliniată în *In* 1,2, nu mai este întâlnită în restul *Evangheliei a patra* și nici în restul operei lui Ioan. Apare, în schimb, cu o anumită frecvență în *Prima scrisoare a lui Ioan* – de 8 ori – expresia *ap' archês*, „de la început”. Propoziția din *1In* 1,1: „ceea ce era de la început...”, pentru că se referă la „cuvântul vieții”, este cea care se apropie mai mult de textul *Evangheliei*. Însă urmarea: „ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri...” și contextul unor alte recurențe din scrisoare lasă să se înțeleagă că este vorba despre un „început” sau despre o fază inițială istorică, fie și în sens constitutiv sau „fondant” (cf. *Fap* 11,15: *en archê*). Există două texte ale Vechiului Testament în care *archê* este folosit fără o specificație anume: *Gen* 1,1 și *Prov* 8,23, într-un context creațional. Însă în cazul al doilea formula *en archê* este precizată de „înainte de lume” și de expresia „înainte de a face pământul” (*Prov* 8,23). Este posibil ca această formulă de elogiu adus înțelepciunii din *Cartea Proverbelor* să fie un ecou al celei din *Geneză*, unde se celebrează opera creatoare a lui Dumnezeu prin intermediul puterii cuvântului său. Nu poate fi omisă ipoteza conform căreia textul prologului s-ar inspira din cel biblic al creației printr-o reinterpretare sapiențială, unde „înțelepciunea” este prezentată ca o figură personalizată și activă „pe lângă” Dumnezeu creatorul (cf. *Prov* 8,30: *par'autô*; *Înt* 9,9; *Sir* 24,9: „m-a creat înainte de lume, de la început, *ap' archês*”). Însă noutatea contextului evanghelic, unde nu se vorbește încă în mod explicit despre creație, scoate în evidență radicalitatea și fermitatea expresiei „la început”, adică în afara timpului și a spațiului. Într-o asemenea perspectivă transcendentă, ceea ce se impune este relația totală a *logos*-ului „cu” Dumnezeu. Oricum ar fi înțeleasă această relație, ea este prezentată drept permanentă și dinamică: repetarea verbului „era” și a particulei *pros*, „cu”. Câte ceva despre identitatea Cuvântului-*logos* în raport cu Dumnezeu reiese din a treia propoziție de la început: „și Dumnezeu – *theos* fără articol – era Cuvântul-Logos” (*In* 1,1c). *Logos*-ul nu este identificat cu *ho theos*, dar nici separat într-un cerc subordonat: *Logos*-ul se află în cercul lui Dumnezeu, având o identitate proprie. Acest lucru este precizat imediat prin reluarea formulei de început, care acum îmbracă o nuanță nouă: El, în identitatea

sa, este Dumnezeu în măsura în care încă de la început se află într-o relație deplină și permanentă cu Dumnezeu.

După contemplarea din primele patru propoziții a relației dintre Cuvânt-Logos și Dumnezeu, se afirmă printr-un un verb nou – *egeneto* –, împreună cu alte particule – *dia*, *choris* –, raportul său cu întreaga realitate. Forma verbală *egeneto* – aoristul grecesc de la *ginesthai* – descrie procesul de creație din prima pagină a *Genezei*, unde apare de cel puțin 15 ori, tradus după ebraicul *hayah*: „Dumnezeu a zis: «Să se facă lumină». Și a fost lumină, *egeneto*” (*Gen* 1,3). Formularea pozitivă și negativă a propoziției din prologul lui Ioan este echivalată în așa fel încât lui *panta* de la început să-i corespundă *oude hen* de la final. Se evidențiază, astfel, forța expresivă a textului după un model caracteristic stilului biblic și iudaic (cf. 1QS XI,11: „totul a fost făcut din știința lui... și nimic nu se întâmplă fără el”, în ebraică apar două verbe: *hayah* și *‘ashah*, „a se întâmpla – a face” 1QS XI,17-18; 1QH I,7-8.20). Ideea creației universale prin intermediul „cuvântului” lui Dumnezeu își are rădăcinile în credința biblică expusă în *Psalmi* și în textele sapiențiale (*Ps* 33[32]; *Sir* 43,26). Această concepție, împreună cu limbajul ce îi corespunde, este reluată în scurtele profesiuni de credință creștine în care se celebrează rolul de mijlocitor al lui Cristos, Fiul unic și Domnul (*1Cor* 8,6; *Col* 1,16; *Evr* 1,2). Declarația sintetică din prolog se situează pe linia acestei tradiții.

Nu se poate pretinde de la textul evanghelic mai mult decât ceea ce spune, chiar dacă sunt îndreptățite întrebările cu privire la modalitățile „cauzale” ale Cuvântului-*logos* din procesul de creație: prototip, proiect, mijlocire participativă? Textul se interesează, în schimb, de rolul pe care *logos*-ul îl îndeplinește referitor la realitatea deja existentă și care își găsește împlinirea în el. Acesta poate fi sensul enigmaticului început al v. 1,4: „toate au luat ființă prin el...”. Diferiți autori moderni preferă să ocolească această dificultate exegetică înclinând spre o soluție mai simplă: leagă *toate au luat ființă* de versetul precedent (1,3) și încep noul verset 1,4 în felul următor: „în el era viața...”. Motivațiile stilistice și literare invocate de critica textuală nu recomandă acest pretext utilizat deja de către sfinții părinți, începând cu secolul al patrulea, în contextul controverselor doctrinare. Propoziția relativă *ho gegonen* asigură legătura, conform stilului propriu prologului, cu declarația precedentă cu privire la rolul *logos*-ului în a face ca „totul” să existe. De aceea, semnificația sa se referă la realitate din perspectiva existenței sale efective și permanente. Aceasta își are originea și coeziunea în *logos*, desemnat încă o dată prin pronumele personal *en autô* (cf. *Col* 1,16; *Ef* 1,10). Față de această realitate, Cuvântul-Logos „era viață”. Așa cum *logos*-ul în raport cu Dumnezeu „era Dumnezeu”, tot așa realitatea, care își găsește în el împlinirea, „era”, în mod permanent „viață”.

În ce constă această relație dintre realitate, întemeiată din *logos*, și viață este explicat prin obișnuitul procedeu de atașare verbală: „și viața era lumina oamenilor”. Termenul „viață”, *zôê* – care apare nici mai mult, nici mai puțin de 36 de ori în continuarea Evangheliei dintr-un total de 133 din întreg Noul Testament, 13 în *1In* și 17 în *Ap* –, este asociat cu „lumina”, *phôs*, pentru a defini rolul mântuitor

al lui Cristos față de oameni: „Eu sunt lumina lumii. Cine mă urmează nu umblă în întuneric, ci va avea lumina vieții” (In 8,12; cf. 12,46.50). Trebuie menționat că în scurtele maxime ale prologului prioritatea este acordată „vieții”. Cuvântul-Logos, care era viață pentru întreaga realitate, în raport cu umanitatea devine „lumină”. Secvența „viață – lumină” se găsește în încrezătoarea declarație a psalmistului: „Că la tine este izvorul vieții și în lumina ta vom vedea lumina” (Ps 36/35,10). În limbajul simbolic al psalmului se spune că Dumnezeu este izvor nesecat de viață deplină și sigură. Aceleași atribute le sunt aduse înțelepciunii și cuvântului lui Dumnezeu (Prov 6,23; 8,35; Bar 3,9.14; Sir 45,5). Tradiția sapiențială concentrează în jurul legii calitățile mântuitoare. În fragmentul din *Cartea profetului Baruh*, unde este descris traseul istoric prin care trece înțelepciunea, la sfârșit se spune: „Aceasta este cartea hotărârilor lui Dumnezeu și legea care rămâne în veci; tuturor celor care o păzesc, le va fi spre viață” (Bar 4,1). Mai apoi autorul adresează o invitație comunității istorice care a primit în dar legea: „Întoarce-te, Iacob, și primește-o și umblă în strălucire înaintea luminii sale” (Bar 4,2). Și autorul *Cărții Înțelepciunii*, la sfârșitul interpretării actualizate a „semnului” întunericului care s-a lăsat peste Egipt, conform relatării din Exod, declară: „Erau vrednici [egiptenii] să fie lipsiți de lumină... închizându-i și păzindu-i pe fiii tăi, prin care lumina incoruptibilă a legii tale avea să fie dată lumii” (Înt 18,4). Versetele prologului lui Ioan se încadrează în acest curent biblic. De la relatarea facerii până la poemele sapiențiale, care sunt continuate de aforismele din textele iudaice din secolul I-II d.C., cele două simboluri ale vieții și luminii inspiră și aduc roade reciproc (cf. *ApcBar* 54,12-14; 59,2; 77,16). Viața este cea care provine din gestul creator al lui Dumnezeu și devine principalul izvor de lumină a umanității. Nu există o opoziție sau separare clară între viața în contextul cosmologic și cea care este „lumină” în contextul antropologic. Unitatea și coerența celor două medii, conform tradiției sapiențiale biblice, sunt reluate în prologul Evangheliei a patra.

Această înlănțuire literară și tematică permite și interpretarea versetului următor, pe fondul acestui orizont mult mai amplu. Apariția pe neașteptate a formulei verbale la prezent „iar lumina în întuneric luminează, *phainei*” nu întrerupe succesiunea celor două propoziții care se referă la cele două simboluri antitetice „lumină – întuneric”. Este vorba tocmai despre lumina care „iradiază” în întuneric. Și asemănarea din Evanghelie a lămpii aprinse și puse pe candelabru este formulată folosindu-se verbul la prezent (*Mt* 5,15; *Mc* 4,21). Elementul determinant din noul distih este simbolul „întunericului”, *skotia*. În primul vers, acesta este mediul în care apare lumina, în al doilea reprezintă subiectul verbului ambivalent *katelaben*. Nu se poate identifica „întunericul”, pur și simplu, cu lumea oamenilor, chiar dacă este ostilă sau refractară luminii. Acest lucru nu este sugerat de folosirea simbolului „întunericului” în *Evanghelia a patra*: oamenii au preferat întunericul luminii (In 3,19: *skotos*); sunt invitați să meargă în lumină pentru a nu fi surprinși, *katalabē*, de întuneric (In 12,35); să iasă din întuneric și să meargă în lumină (In 8,12; 12,46).

Contextul imediat al prologului, în care imaginea luminii este pusă în opoziție cu cea a întunericului, invită la menținerea registrului metaforic pentru a introduce protagoniști noi. Este adevărat că în versetul precedent se vorbește despre „lumina oamenilor”, dar în acel caz oamenii sunt destinatarii iradierii luminoase a *Logos*-ului-viață. De aceea, în versetul aflat în discuție, centrat pe antiteza „lumină-întuneric”, se afirmă, pur și simplu, că manifestarea luminii are loc într-un context conflictual, al cărui deznodământ este în favoarea luminii: „dar întunericul nu a cuprins-o”. Această viziune pozitivă și victorioasă care iese la iveală din interiorul unei confruntări poate fi întâlnită de-a lungul întregului prolog. Mai mult, o confirmare a utilizării verbului activ *katalambanein* în sensul de „a surprinde” sau „a ajunge din urmă” reiese din comparația cu o altă recurență din *Evangelia a patra*, unde „întunericul” are o valență simbolică în contrast cu „lumina” (*In* 12,35; cf. 6,17, conform interpretării anumitor codice precum S sau D)⁶. În acest punct, este prematur să ne întrebăm la care realitate sau evenimente specifice fac referire aceste prime versete ale prologului: la comparația lumină – întuneric din *Geneză*? La evenimentele primordiale ale umanității? La istoria poporului lui Dumnezeu (cf. *Înț* 18,14)? La lucrarea lui Isus Cristos-lumina, care strălucește în întunericul păcatului-moarte și iese învingător din acest conflict? Textul evanghelic, ce face apel la limbajul simbolic, rămâne deschis pentru specificările care urmează.

De fapt, în scurta secțiune ce urmează este introdus un nou protagonist, pe lângă Cuvânt-*logos*, care fusese caracterizat cu ajutorul a două simboluri „viață” și „lumină”. Acesta este desemnat printr-un nume propriu, Ioan, al cărui rol istoric constă în a „da mărturie despre lumină”. Formula de început în prezentarea lui Ioan face referire în parte la frazeologia biblică: „Era un om trimis de Dumnezeu” (cf. *1Sam* 1,1, versiunea din LXX, codicele A). În propozițiile biblice care încep cu *kai egeneto* urmează, în general, o precizare temporală. În cărțile profetice, subiectul, *egeneto*, este înlocuit de „cuvânt”, *logos*, al lui Dumnezeu care îi este adresat profetului. În prezentarea lui Ioan lipsește orice referință temporală. Dimensiunea istorică este sugerată prin folosirea verbului „a se întâmpla – a se petrece”. Noul protagonist, care face parte din lumea oamenilor, pentru care *logos* reprezintă viața-lumina, este definit, înainte de toate, printr-o conotație tipică a profeților: „trimis de la Dumnezeu” (cf. *Is* 6,8; 48,16; *Ier* 25,4; 26/33,5.12.15; 28/35,9). În *Evangelie*, Ioan se autodefineste în raport cu Mesia drept „trimis”, *apostalmenos*, înaintea lui (*In* 3,28).

⁶ Cf. *In* 6,17, unde anumite codice majore, printre care codicele Sinaitic și codicele din Beza, reproduc verbul *katalabon*: „și i-a surprins întunericul” (cf. *1Tes* 5,4). În textul din *Înț* 7,29-30, unde se face o comparație între strălucirea înțelepciunii și cea a soarelui și a luminii zilei, se spune: „această lumină este urmată de noapte, dar răutatea nu va domina înțelepciunea, *katishyei*”. Interpretarea verbului *katalambanein* în sensul de „a înțelege”, așa cum este propusă de anumiți autori și de anumite versiuni, cere forma medie (cf. *Fap* 4,13; 10,34; *Ef* 3,18); semnificația lui „a primi” este o asimilare cu verbul *paralambanein* din *In* 1,11; „a ajunge – a cuceri” poate fi o semnificație posibilă pentru verbul nostru, însă contextul nu sugerează acest lucru, precum în alte situații din Noul Testament, conform utilizării LXX și a limbii grecești clasice, *1Cor* 9,24; *Fil* 3,12.

Și textul prologului, care presupune că figura lui Ioan este cunoscută, pune accentul pe rolul său funcțional față de *logos*-lumină: „Acesta a venit spre mărturie, ca să dea mărturie despre lumină” (In 1,7). Această caracterizare de „martor” al rolului lui Ioan corespunde imaginii sale prezente în desfășurarea ulterioară a Evangheliei (In 1,15.19.32.34; 3,26.28; 5,33; 10,41). Această terminologie implică o luare de poziție publică în favoarea cuiva – adesea într-o dezbateră sau într-un proces – pentru a întări convingerea sau conduita altora. Aceste elemente sunt exprimate punctual în versetele prologului cu privire la „venirea” istorică a lui Ioan. El dă mărturie „în favoarea luminii” și pentru a întări adeziunea la credință fără rezerve și universală: „pentru ca toți să creadă prin el” (In 1,7).

Acest rol subordonat al lui Ioan este scos în evidență în precizarea din versetul următor, unde se insistă pe distincția dintre „lumină” și pe misiunea lui Ioan de a da mărturie în favoarea luminii. Reluarea expresiei atrage atenția asupra acestui fapt. Se poate citi printre rânduri un accent polemic? Este cineva care îl consideră pe Ioan „lumină” în concurență sau ca o alternativă la *logos*-ul-lumină? În continuarea Evangheliei se poate observa aceeași preocupare de a sublinia rolul subordonat sau funcțional al lui Ioan față de Mesia (In 1,20-31; 3,28.30). În dezbateră cu iudeii de la Ierusalim, într-o cuvântare atribuită lui Isus, se spune: „El, *ekeinos* (Ioan), era făclia care arde și luminează, *phainon*, iar voi ați voit să vă bucurați un ceas la *lumina* lui” (In 5,35). Figura și misiunea lui Ioan sunt prezentate într-o manieră pozitivă, chiar dacă se neagă în mod hotărâtor faptul că el ar avea un rol autonom sau concurent față de identitatea sau misiunea lui Isus. Pe baza acestei documentări, nu există certitudinea că declarația din prolog ar fi îndreptată împotriva unui grup care îl consideră pe Ioan drept „lumină”. De fapt, intenția textului, care continuă prin tehnica contrapunctului, este de a focaliza atenția asupra luminii cele „adevărate care, venind în lume, luminează pe orice om” (In 1,9).

Față de afirmațiile de la început asupra rolului *logos*-ului-viață, care era considerat lumina oamenilor, In 1,4, acum se fac două precizări legate de lumina „adevărată”: aceasta luminează orice om și „vine în lume”. În raport cu Ioan și cu rolul său de martor se declară că exista deja „lumina”, cea adevărată, autentică și definitivă. Calificarea luminii drept *alēthinon* este precizată printr-o propoziție relativă: „(lumina adevărată) care luminează pe orice om”. Acest efect de luminare universală este posibil pentru că lumina este cea care „vine în lume, *erchomenon*”. Prin această formă la participiu se indică în continuarea Evangheliei identitatea lui Isus în rolul său mesianic (In 1,27.29; 6,14; 11,27; 12,13). Și expresia „a veni în lume”, asociată cu imaginea luminii (In 3,19; 12,46), se referă la misiunea istorică și mântuitoare a lui Isus. În ciuda acestei prezentări cristologice a expresiilor utilizate pentru a sublinia autenticitatea „luminii” față de rolul lui Ioan, textul prologului nu abandonează formulările aluzive sau simbolice. Desfășurarea progresivă cu repetarea termenilor sau a temelor permite să se precizeze cine sunt protagoniștii și care sunt relațiile dintre ei.

De fapt, de cuvântul *kosmos* se leagă începutul noului verset, care îi precizează sensul într-o lumină mai întâi cosmologică și apoi antropologică. În locul figurii

simbolice a „luminii” își reia cursul pronumele personal „el”. Relația sa cu „lumea” este un ecou al celei de la început: „toate au luat ființă prin el” (*In* 1,3). Continuă procesul de determinare, tot prin intermediul jocului rezonanțelor verbale, în cele două versete care urmează: „a venit la ai săi, *eis ta idia*, dar ai săi, *hoi idioi*, nu l-au primit, *parelabon*. Însă celor care l-au primit, *elabon*, le-a dat puterea de a deveni copii ai lui Dumnezeu” (*In* 1,11-12). În mod evident, orizontul în care se împletesc raporturile dintre protagonistul prologului – *logos*-lumină sau „el” – și destinatarii continuă să se clarifice, însă fără să contrazică potențiala deschidere universală: Ioan dă mărturie despre lumină, „pentru ca toți să creadă...”; lumina adevărată luminează „orice om”; era „în lume” și prin el aceasta a luat ființă. În acest amplu scenariu cosmic și antropologic, expresiile „casa sa” și „ai săi” nu pot face referire în mod exclusiv la Israel, proprietatea lui Dumnezeu, și la membrii poporului înrudiți etnic cu Mesia cel istoric. Nimic din text nu impune o asemenea limitare istorică sau etnico-religioasă⁷. Unica relație menționată în mod explicit în context și care justifică această „apartenență” sau „proprietate” este prezența-venirea *logos*-ului-lumină „în lume”, care s-a realizat prin intermediul lui.

Abia în acest punct apare o ulterioară descoperire a destinatarilor, fără însă a avea intenția de a-i exclude pe unii, ci pentru a scoate în evidență darul benefic din partea Cuvântului-lumină către umanitate. Încă de la început, într-o formă amplă și solemnă, a fost proclamat rolul *logos*-ului-viață și lumină a oamenilor (*In* 1,4). În același context s-a afirmat că lumina care strălucește în întuneric nu a putut fi stinsă. Acum este reluat și aprofundat acest anunț programatic, arătându-se cum *logos*-ul-lumină transmite darul vieții oamenilor. Modul în care continuă textul este mai degrabă repetitiv și pedant. Însă acest lucru nu reprezintă un motiv suficient pentru a rezolva dificultățile pe care textul le prezintă, înlăturând părțile considerate exuberante sau făcând apel la critica textuală și literară⁸. Este posibilă existența unei motivații la baza acestei insistențe asupra modalităților de a deveni „copii ai lui Dumnezeu”. Pentru a înțelege coerența literară

⁷ În LXX, *eis ta idia* este tradus de două ori „el bethô, „în casa sa” (*Est* 5,10; 6,12); *idioi* desemnează „rudele”, „cei din familie” (*Esd* 5,46). În Evanghelia a patra, *eis ta idia* înseamnă „(a se îndepărta) din proprie inițiativă” (*In* 16,32); „(a lua pe cineva) în propria casă” (19,27); *hoi idioi* sunt discipolii trimiși în lume, cei pe care Isus îi iubește și pentru care își dă viața (13,1). Însă tocmai acest ultim sens, care ar putea fi în sintonie cu contextul din *In* 1,11-13, este exclus din punct de vedere formal: „dar ai săi nu l-au primit...”. În textele clasice și elene, *hoi idioi* înseamnă „tovarăși-asociați” prin legături de prietenie, credință, îndatorire sau destin (cf. Filon, *Mos*. I, 177). Din context se înțelege relația care se justifică printr-o asemenea desemnare.

⁸ Pe baza anumitor mărturii ale textului din *In* 1,12-13 din codicele Vatican și din citatele sfinților părinți și ale autorilor antici, a fost propusă o „scurtă” interpretare care sună cam așa: „...însă celor care l-au primit, el le-a dat puterea de a deveni copii ai lui Dumnezeu, el, care s-a născut nici din sânge, nici din carne, ci din Dumnezeu” (M.E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, Paris 1953; în *Synopse des quatre Evangiles*, Paris 1977, III, 71-72, chiar dacă păstrează cu o oarecare ezitare forma de singular al versetului 1,13, nu amintește de ipoteza unei interpretări scurte). Alții consideră versetele *In* 1,12c-13 drept o glosă explicativă sau polemică, din moment ce ar fi înrudite cu stilul și vocabularul lui Ioan în mod special cu cel din prima scrisoare.

a textului și, prin intermediul acesteia, mesajul său, este indicat să ținem seama de corespondențele lexicale și tematice care se regăsesc în tehnica de compoziție a întregului prolog:

„Însă celor care l-au *primit*

„... celor care *cred* în numele lui,
care nu din sânge,
nici din voința trupului,
nici din voința bărbatului,
ci *din Dumnezeu s-au născut*”
(In 1,13).

le-a dat puterea de a deveni
copii ai lui Dumnezeu”
(In 1,12).

„Și *cuvântul s-a făcut trup*
și a locuit între noi,
iar noi am văzut gloria lui,
glorie ca a *unicului născut din*
Tatăl, plin de har și de adevăr”
(In 1,14).

La prima vedere, al doilea text alăturat apare ca o copie a primului. Însă în armonie cu modalitatea de a proceda în alte secțiuni, și în acest caz frazele corespundente explică și aprofundează primele afirmații. Expresia „celor care cred în numele lui” o detaliază pe cea precedentă: „celor care l-au primit”. Această construcție cu verbul *lambanein* la forma absolută, urmată de obiectul personalizat *auton*, este rar întâlnită în restul Evangheliei (cf. In 5,43; 13,20). Aceasta exprimă reacția pozitivă – primirea – față de trimis. Nici formularea „a crede în numele lui” nu este prea întâlnită în Evanghelie: de două ori din 96 de recurențe ale verbului *pisteuein* (In 2,23, utilizare la absolut „a crede în numele”; 3,18, „a crede în numele Unicului născut Fiul lui Dumnezeu”; cf. 1In 5,13). Ambele propoziții sugerează o expunere gradată care pleacă de la primirea până la adeziunea activă și personală a celui care dăruiește „puterea de a deveni copii ai lui Dumnezeu”. La fel de rară și enigmatică apare această zicere în vocabularul lui Ioan. Expresia „a da puterea”, *exousia* – „dreptul-puterea” –, este folosită pentru a defini rolul mântuitor al lui Isus în calitate de Fiul: Tatăl i-a dat puterea să-i judece pe oameni (In 5,27; 17,3). El, în schimb, are „puterea”, în calitate de Fiul credincios, să-și dea viața și să o ia înapoi (In 10,18; 19,10.11). În contextul acesta, *exousia* dată credincioșilor în numele său este să „devină copii ai lui Dumnezeu”. Nu poate fi neglijat faptul că o altă singură recurență a expresiei „copii ai lui Dumnezeu”, *tekna theou* (însă cu articolul *tou theou*), se găsește într-un comentariu al evanghelistului legat de scopul și efectul mântuitor al morții lui Isus: trebuia să moară nu doar pentru poporul-națiune, „ci și pentru a reface unitatea copiilor lui Dumnezeu risipiți” (In 11,52). În *Prima scrisoare a lui Ioan*, expresia

„copii ai lui Dumnezeu” este mai frecventă – de patru ori –, dar lipsește formularea „a deveni copii ai lui Dumnezeu”.

Această observație este explicată în versetul care urmează, mai întâi printr-o triplă negație insistentă, apoi printr-o declarație pozitivă. Accentul, datorită tehnicii contrapunctului, este pus pe ultima declarație, care o explică pe cea precedentă: „puterea de a deveni copii ai lui Dumnezeu”. Această capacitate este și rămâne un dar al lui Dumnezeu, în măsura în care niciun element din cele ce contribuie la crearea ființei umane nu intră în joc, nici nu are vreun rol, oricât de mic⁹. Asupra imaginii nașterii, folosită pentru a sublinia radicalitatea și nou-tatea modului de a acționa al lui Dumnezeu, care se poate accepta numai prin credință, se concentrează dialogul lui Isus cu Nicodim. Nașterii „din trup” i se opune „nașterea din înalt, din Duh și din apă” (*In* 3,3-8). Formularea „născut din Dumnezeu” se repetă în *Scrisoarea întâi a lui Ioan*, dar la singular, la fel ca în textul evanghelic care tocmai a fost citat. Această convergență ar putea constitui un indiciu despre mediul existențial – cu privire la Botez – în care s-a dezvoltat și prologul. Însă dincolo de aceste ipoteze, textul așa cum este el, fără reduceri sau retușări, are o coerență și o semnificație proprie. Acesta proclamă deznodământul pozitiv al prezenței luminii și venirea binefăcătoare a cuvântului-lumină în lumea oamenilor, iar acolo unde întâlnește acceptarea prin credință, transmite viața ca pe un dar al lui Dumnezeu într-un raport părintesc.

⁹ În tripla negație „nu din sânge, pl. *ex haimaton*, nici din voința trupului, nici din voința bărbatului s-a (u) născut”, se observă în general o referire la procesul generativ. Ceea ce atrage atenția este formularea mai puțin biblică și mai degrabă greco-elenistică din prima fază: „nu din sân-giuri... născut”. În versiunea LXX „sânge – sângiuri” se referă la „viață”: omucidere sau oameni sângeroși, păcatele sângelui (*Ps* 50/51,14; 59/58,2; 139/138,19; *Sir* 31/34,21), sau se referă la sângele victimelor sacrificate. Se vorbește despre naștere din carne și sânge cu o formulare obișnuită în tradiția iudaică, dar utilizată și în textele grecești, pentru a desemna un om fragil sau caduc (*Sir* 14,18; 17,31). Abia în textele grecești clasice și elenistice termenul *sânge*, chiar și la plural, este asociat cu nașterea în sens de descendență sau paternitate; cf. I. FLAVIU, *Ant.* XX,10,1, par. 226: „din sângele lui Aaron”, adică din stirpea sacerdotală. Un singur text ar putea fi alăturat formulării din *In* 1,13, cel din *1Enoh*, unde, în legătură cu originea uriașilor, se spune adresându-se îngerilor: „Voi, sfinților și ființe spirituale, care aveți viață veșnică, v-ați întinat cu *sângele* femeilor și ați dat naștere prin *sângele trupului* (o altă variantă „prin sângele său”); ați dorit la fel cum doresc oamenii și ați adus pe lume *trup și sânge* așa cum fac muritorii” (*1Enoh* XV,4). Sângele asociat cu trupul semnifică lumea necurată și trecătoare a oamenilor față de cea spirituală, eternă și nemuritoare (cf. *1Enoh* XV,5-12); sângele femeilor sau al trupului este un element necurat, dar nu se face referire la procesul de procreare (cf. *1Enoh* XV,3); prin expresii asemănătoare referitoare la „sânge” asociat cu trupul în raport cu originea fragilă a ființei umane, cf. *Înț* 7,1-2; *4Mac* 13,20; *FILON*, *Op.* 132.145.

Și cele două negații succesive care se bazează pe voință, *thelēma*, sunt neobișnuite pentru limba-lui Ioan sau al Bibliei, care folosește acest termen, *thelēma*, pentru a vorbi despre voința lui Dumnezeu și a lui Isus (G. SEGALLA, *Volontà di Dio e dell'uomo in Giovanni*, Brescia 1974, 99-107). Ne-am fi așteptat la cuvântul grecesc *epithymia* dacă nu ar fi avut o conotație prea negativă (cf. *1In* 2,16). În contextul dat, văzut ca ansamblu, nu există certitudinea că cele trei negații s-ar referi la procesul de procreare: amestecarea sângelui femeii cu al bărbatului, unde sămânța este asimilată sângelui; voința trupească ar fi dorința sexuală; în schimb, voința bărbatului este decizia de a avea un fiu. Este de preferat să se considere insistentă negație ca un element sau o intervenție umană cu privire la originea fiilor sau a Fiului lui Dumnezeu.

Există însă o a doua posibilitate exegetică a acestui verset în cazul în care s-ar da credit vechilor și autoritărelor mărturii ale lui Irineu și Tertulian, care interpretează textul din *In* 1,13 la singular: „care din Dumnezeu s-a născut”. Suspi-ciunea că vechile codice grecești, inclusiv papirusurile, recopiate în mediul din Alexandria, ar fi rodul unui compromis în contextul dezbaterilor cu gnosticii le afectează credibilitatea. În favoarea interpretării la singular și a interpretării „cristologice” a textului stă structura literară caracteristică prologului. În secvența propozițiilor binare și ternare este vorba despre o progresie, nu despre o repetare, fie și pentru a explica sau preciza. De aceea, în cazul nostru, forma la singular de la începutul versetului 1,13 are legătură cu finalul celui precedent și introduce o expunere nouă care se dezvoltă fără întrerupere în versetul 1,14. Subiectul rămâne Cuvântul-Logos-lumină, care se întrupează: „care nu din sânge, nici din voința trupului, nici din voința bărbatului, ci din Dumnezeu s-a născut. Și Cuvântul s-a făcut trup și a locuit între noi...” (*In* 1,13-14a)

În această alcătuire a textului nu iese în prim-plan *modalitatea nașterii* – nașterea celui care se întrupează –, ci originea sa din Dumnezeu, în calitate de „Cuvânt” întrupat. Această perspectivă este recurentă în restul Evangheliei (*In* 3,13.31; 8,23; 17,14). Această afirmație se reflectă și se regăsește în titlul „Unicul născut”, *monogenês*, dat *logos*-ului întrupat față de Tatăl (*In* 1,14b.18b). De aceea, interpretarea cristologică a versetului din *In* 1,13 este o variantă demnă de luat în seamă cu atenție. Faptul că textul interpretat la singular și aplicat *logos*-ului ar putea face trimitere la nașterea „virginală”, conform tradiției celor două Evanghelii, ale lui Matei și Luca, nu constituie un motiv suficient pentru a elimina *a priori* această ipoteză drept suspectă.

Focalizarea progresivă a rolului istoric al *logos*-ului atinge apogeul prin proclamația solemnă: „Și Cuvântul s-a făcut trup...” (*In* 1,14a). Apare din nou figura de la început, *logos*-ul, care acum, în mod paradoxal, este subiectul verbului „a se întrupa (a ființa)” prin intermediul căruia se exprimase rolul său față de întreaga realitate. Această intrare a *logos*-ului în șirul de evenimente este determinată, în mod literar, de cuvântul „trup”, *sarx*, care în versetul precedent, asociat cu sfera de acțiune umană, este diametral opus inițiativei radicale a lui Dumnezeu (*In* 1,13). Nu poate fi trecut cu vederea realismul accentuat al acestei afirmații din prolog, oricum s-ar explica acest lucru, ca o polemică antidocetică sau ca o reminiscență a unei formulări tradiționale de credință¹⁰.

Afirmația este extinsă în propoziția următoare, care se referă la imaginea biblică a locuinței lui Dumnezeu: „și a locuit între noi”. Verbul grecesc *eskênōsen* face trimitere la simbolul cortului, *skēnē*, sălașul lui Dumnezeu în mijlocul comunității alianței care continuă în realitatea templului de pe Sion (*Ex* 40,34-35; *2Sam* 7,6;

¹⁰ Cf. *Rom* 1,3; *Gal* 4,4. Interpretarea antidocetică este propusă de către G. Richter, 1977, și de J. Becker, 1979. M. Theobald, 1988, vede în acest verset o precizare polemică a autorului prologului adresată reprezentanților unei cristologii dualiste baptismale: adevărata origine, *archê*, a lui Isus; el de la naștere, *logos* veșnic în raport personal cu Dumnezeu, se identifică cu Isus, și nu este în schimb *logos*-ul-*pneuma* coborât peste el în momentul botezului (248-249).

1Rg 8,10-11). Aici locuiește, *skēnoun*, înțelepciunea din porunca lui Dumnezeu (*Sir* 24,8-12). Conform promisiunilor profeților Dumnezeu, după criza exilului, își va stabili locuința în mijlocul poporului său în cetatea sfântă (*Ez* 43,7; *II* 4,17.21; *Zah* 2,14; 8,3; cf. *Ap* 21,3). În Cuvântul întrupat se află locuința definitivă a lui Dumnezeu în istoria umanității.

Pentru prima dată, destinatarii acțiunii *logos*-ului apar ca un grup personalizat, al cărui purtător de cuvânt devine autorul: „noi”. Nu este foarte important să se stabilească dacă este vorba despre comunitatea credincioșilor sau despre grupul activ beneficiar al experienței directe cu *logos*-ul întrupat și contemplat „în gloria sa de Unic născut din Tatăl”. Destinatarii prezenței *logos*-ului întrupat sunt înșiși aceia care au întrezărit, cu ajutorul credinței, „gloria” aceluia care este recunoscut drept „Unicul născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”. Dacă sensul general al acestei declarații este destul de inteligibil, rămân, în schimb, anumite nelămuriri cu privire la tonalitatea unor expresii privite separat. Trebuie scoasă în evidență, înainte de toate, dispunerea în opoziție și progresivă a celor două serii de afirmații asupra statutului sau rolului *logos*-ului. De un prim nivel, care s-ar putea numi cel al întrupării și al prezenței istorice „în mijlocul nostru”, se leagă acela al contemplării, în care se scoate în evidență, prin intermediul conceptului de „glorie”, condiția sa unică în raport cu Dumnezeu Tatăl.

Elementul-cheie al acestei proclamații este „gloria”, *doxa*. Nu poate fi neglijat faptul că *gloria* în tradiția biblică este asociată cu manifestarea și prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului său, în contextul alianței și în raport cu sanctuarul de pe Sion (*Ex* 40,34-35; 1Rg 8,10-11; *Ez* 43,4; 44,4). Întâlnirea și experiența cu Dumnezeu în textele biblice sunt transcrise cu ajutorul imaginii „gloriei” și cu expresia „a vedea gloria” (*Ex* 33,18; *Is* 6,3.5). Experiența profetului Isaia este actualizată într-o lumină cristologică printr-o observație a lui Ioan cu privire la incapacitatea conducătorilor iudei de a crede în Isus, în ciuda semnelor înfăptuite de către el: Isaia a văzut gloria sa (*In* 12,37-41). Tocmai în semnele lui Isus discipolii credincioși pot vedea gloria sa (*In* 2,11). În mod special, în ultimul semn care pregătește și prefigurează definitiva sa „glorificare” – învierea lui Lazăr – se vede gloria lui Dumnezeu pentru cine crede (*In* 11,4.40). Este vorba despre acea „glorie” pe care discipolii credincioși sunt chemați la sfârșit să o vadă, ca pe un dar al lui Dumnezeu (*In* 17,24). Pe scurt, se poate spune că, prin „Cuvântul întrupat”, prin semnele și prin moartea lui Isus, se face cunoscută și vizibilă acțiunea binefăcătoare și mântuitoare a lui Dumnezeu, așteptată la sfârșitul timpului.

Însă prologul, prin același procedeu de reluare și precizare, atrage atenția asupra unui aspect nou și original. Gloria lui Dumnezeu are acum trăsăturile tipice unui „Fiu unic”, ale cărui origine și misiune sunt definite de raportul său cu Dumnezeu în calitate de Tată. Toate acestea sunt cuprinse în propoziția *hōs monogenous para Patros*. Titlul de *monogenês* se repetă de patru ori în *Evanghelia lui Ioan*, dintre care de două ori în prolog (*In* 1,14.18) și de două ori în meditația-comentariu din dialogul lui Isus cu Nicodim (*In* 3,16.18, cf. *1In* 4,9). Prin asta se exprimă tot relația lui Isus cu Dumnezeu. Însă doar în prolog titlul de

monogenês nu este asociat cu substantivul *hyios*, „fiu”, ci se repetă la forma de absolut și este pus în relație cu Dumnezeu, căruia i se atribuie calificativul de „Tată”. În versiunea greacă a Bibliei, acest cuvânt este tradus de șapte ori din originalul ebraic *jahid*, care se poate găsi și sub forma *agapêtos*, „iubit”. Această relație unică și intensă este caracteristică pentru un fiu unic și iubit și constituie „gloria” contemplată de grupul celor care cred în prezența Cuvântului întrupat.

O ulterioară specificare a *logos*-ului, însă în calitate de Unic născut din Tatăl, este dată de ultima propoziție: „plin de har și de adevăr”. Această formulare, care pregătește expunerea versetelor următoare, conservă un ecou din terminologia biblică, însă în contextul Evangheliei lui Ioan este încărcată cu o semnificație nouă. Trimiterea la vechea formulare liturgică din *Ex* 34,6 – Dumnezeu „plin de har și de dreptate”, în ebraică *rab hesed w'e'met*, tradus de LXX prin *polyeleos kai alêthinós* – ar fi favorizată de contextul care vorbește despre „glorie” și despre vederea feței Domnului (*Ex* 33,18-23). Însă versiunea greacă a Bibliei nu traduce întocmai ebraismul, prin formularea lui Ioan „har și adevăr”, *charis kai alêtheia*. Pe de altă parte, *charis*, „har”, în afară de cele trei recurențe din prolog, nu mai apare în Evanghelie.

În schimb, *alêtheia*, „adevăr”, este un termen-cheie în universul lui Ioan, așa cum se poate deduce din cele 25 de recurențe din *Evanghelia a patra*. În raport cu adevărul se definește misiunea lui Isus în calitate de trimis al lui Dumnezeu (*In* 8,32.45.46; 17,17.19; 18,37). El este „adevărul” (14,6). „Adevărul” este asociat într-o construcție analogă celei din prolog cu Duhul: „Duh și adevăr” (*In* 4,23.24), în timp ce rolul Duhului, promis de Isus, este definit prin formularea „Duh al adevărului” (*In* 14,17; 15,26; 16,13). Însă tocmai *Duhul* lipsește din conținutul prologului. Oare rolul său nu ar putea fi sugerat și înlocuit cu discreție de termenul „har”, *charis*? În prezența adjectivului *plêrês*, „plin”, un cititor familiarizat cu textele lui Luca ar putea introduce în formularea lui Ioan termenul „Duh” (cf. *Lc* 4,1). Însă în textul *Evangheliei a patra* este vorba despre „har și adevăr”. S-ar putea lăsa în surdină primul cuvânt pentru a-l accentua pe cel specific lui Ioan și să se transcrie secvența în felul următor: harul sau darul adevărului. Dar în acest fel s-ar pierde din forța lui *plêrês* care susține cele două genitive. Ideea de dar sau de transmitere deplină este reluată și confirmată în versetele următoare (*In* 1,16-17). În cazul acesta, este de preferat să se păstreze o asemenea caracteristică a dăruirii din partea *logos*-ului-Unic născut, inclusiv în această scurtă declarație programatică.

În formularea condensată a prologului, unde reapare în mod explicit protagonistul de la început, se întâlnesc anumite teme ale revelației biblice, însă interpretate și filtrate prin intermediul perspectivei cristologice a lui Ioan, al cărei garant și purtător de cuvânt devine grupul „noi”, cei care au avut experiența gloriei Fiului unic al Tatălui. În el, în calitate de cuvânt întrupat, apare prezența mântuitoare a lui Dumnezeu, precum și revelația sa deplină și definitivă. Această afirmație, în care se percepe tonul solemn și vesel ale formulărilor de credință cristologice, este reluată în ultimele trei versete, trecând peste scurtul intermezzo asupra mărturiei lui Ioan (1,15).

Acest verset face trimitere, pe de o parte, la scurta secțiune a prologului dedicată rolului de martor al lui Ioan (*In* 1,6-7), iar pe de altă parte, anticipă mărturia sa explicită în favoarea lui Isus înregistrată în Evanghelie (*In* 11,27.30). Însă în actuala alcătuire a prologului rolul lui Ioan este util pentru recunoașterea *logos*-ului întrupat drept unicul și definitivul izvor al revelației mântuitoare. De aceea, mărturia istorică a lui Ioan răsună până în prezent drept glasul vestitorului care proclamă deschis – „strigă” – identitatea aceluia care, deși a venit „după” el, a trecut „înainte”, pentru că exista „înainte” de el. Rolul lui Ioan față de *logos*-ul întrupat este formulat cu ajutorul terminologiei tradiției, dar interpretat în contextul prologului. Noul raport istoric dintre Ioan și „Cuvântul” definitiv al revelației este bazat pe prioritatea absolută a aceluia care, în calitate de *logos*, „era” cu Dumnezeu și „era” Dumnezeu (*In* 1,1-2).

Mărturie permanentă a lui Ioan îi corespunde noua declarație a grupului de credincioși: „Într-adevăr, noi toți am primit din plinătatea lui har după har” (*In* 1,16). Tonalitatea generală a textului atrage atenția cititorilor asupra transducerii extraordinare a binefacerilor care, din plinătatea *logos*-ului unic întrupat, se revărsă asupra tuturor. Termenul *plērōma*, care face trimitere la *plērēs* din *In* 1,14, este un *hapax legomenon* în *Evanghelia a patra*, nu însă în textele biblice, fie în Vechiul Testament (versiunea LXX, de 12 ori), fie în Noul Testament (de 17 ori). În *Psalmi* și în textele profetice *plērōma* apare într-o formulă stereotipă, „pământul și plinătatea lui”, pentru a indica totalitatea și amploarea acțiunii creatoare și suverane a lui Dumnezeu (cf. *Ps* 24/23,1, citat în *1Cor* 10,26). Pentru textul nostru este utilă comparația cu folosirea acestui cuvânt în anumite texte ale tradiției pauline în care se celebrează rolul unic al lui Isus Cristos în planul de mântuire al lui Dumnezeu (cf. *Ef* 1,10.23; 3,19; *Col* 1,19; 2,9). În ultimul text citat se afirmă că cei care cred în Isus Cristos participă la acea plinătate care locuiește în el „trupește” (*Col* 2,9-10). Această afinitate lexicală invită la o lectură, inclusiv a propoziției din prolog, într-un context celebrativ, în care se recunoaște în *logos*-ul întrupat izvorul inepuizabil al mântuirii. În armonie cu această tonalitate trebuie interpretată expresia care subliniază abundența binelui transmis: „har după har”¹¹. Din plinătatea *logos*-ului întrupat pot să se adape toți credincioșii, ca dintr-un izvor nesecat de har.

Textul continuă cu o nouă motivație care explică conținutul și calitatea darului pe care credincioșii îl primesc din plinătatea *logos*-ului. În acest punct al prologului apar două personaje istorice, respectiv Moise și Isus Cristos. Structura perfect simetrică a propoziției permite o comparație între cele două figuri și rolul pe care l-au avut în istoria mântuirii:

¹¹ Dintre posibilele semnificații ale prepoziției grecești *anti* – substituție, „în loc de...”, corespondență, „în locul...” –, este preferabil cel al corespondenței, în sens progresiv sau implicit, dată fiind construcția propoziției prin repetarea aceluiași cuvânt și dat fiind contextul. Sensul poate fi precum cel din expresiile analogice pauline (cf. *Rom* 1,17; *Col* 2,16); și din Filon, *Post. C.*, 145.

„Pentru că *Legea*
a fost dată, *edothē*
prin Moise;

harul și adevărul
au venit, *egeneto*
prin Isus Cristos”.

În ambele cazuri, inițiativa pleacă de la Dumnezeu, care prin intermediul rolului de mijlocitor al lui Moise dăruiește Legea, iar prin intermediul lui Isus face vizibil istoriei, în mod irevocabil, „harul și adevărul”. Există deci o continuitate între cele două momente și situații din istoria mântuirii, în baza gratuității și disponibilității lui Dumnezeu. Însă se poate observa și o separare sau discontinuitate între cele două faze cu privire la diferența dintre daruri și dintre respectivele intermediari.

„Legea” în *Evangelhia a patra* capătă două conotații, așa cum se întâmplă și cu figura lui Moise. Pe de o parte, „legea”, identificată cu revelarea istorică a lui Dumnezeu și a voinței sale, dă mărturie despre Isus și despre misiunea sa de revelator definitiv (In 1,45; 5,39; 10,34; 15,25); pe de altă parte, iudeii fac apel la legea lor pentru a-l respinge și condamna pe Isus (In 18,31; 19,7); în mod analog se afirmă că atât Moise, cât și *Scriptura* dau mărturie despre Isus (In 1,45; 7,39.45-47); dar iudeii fac apel la magisteriul lui Moise pentru a-l judeca și respinge pe Isus în calitatea sa de trimis al lui Dumnezeu (In 9,28.29). Acest raport Moise – lege se bazează pe faptul că Moise a dat legea iudeilor (In 7,19) și se poate vorbi despre „legea lui Moise” (In 7,23). Ținând cont de acest raport complex prezent în *Evangelhia a patra*, pe de o parte, între Moise și lege și, pe de altă parte, între Isus Cristos și acțiunea revelatoare a mântuirii, în textul nostru nu poate fi transpus, pur și simplu, raportul de opoziție sau cel de complementaritate specific tradiției pauline. Caracterul celebrativ al prologului exclude tonul polemic și, de aceea, o interpretare împotriva legii sau împotriva lui Moise a textului nostru. Inclusiv prezentarea noului protagonist care ia locul și rolul *logos*-ului, „Isus Cristos”, este realizată printr-o formulare solemnă care evocă contextul profesiunilor de credință (cf. In 17,3; 20,31). De aceea, comparația dintre lege – Moise – har și adevăr – Isus Cristos pe baza contextului imediat și a celui din Ioan în ansamblu poate fi interpretată în următorii termeni: legea, dar al lui Dumnezeu prin intermediul lui Moise, are un rol pozitiv în măsura în care pregătește și prevestește momentul deplinei și definitivei revelații mântuitoare prin intermediul lui Isus Cristos. În Isus, recunoscut de comunitate drept „Cristos”, darul mântuirii și revelația definitivă sunt accesibile în mod deplin și permanent (cf. In 14,6). Harul și adevărul *logos*-ului sunt personalizate în Isus Cristos.

Declarația finală a prologului reia și subliniază acest rol unic și de neînlocuit al protagonistului cu privire la transmiterea mântuirii. Sintagma care încheie prologul: „Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu; // Fiul, care este spre pieptul Tatălui, el l-a revelat”, este construită din două propoziții aflate în opoziție, una într-o formă negativă și alta pozitivă. În prima propoziție se scoate în evidență faptul că Dumnezeu este în afara oricărei experiențe umane imediate. Un ecou al acestei concepții religioase se regăsește în anumite texte biblice, unde cu privire la revelație se afirmă că ființa umană nu poate să-l vadă pe Dumnezeu

fără să fie în pericol de moarte (*Ex* 33,20.23; *Jud* 13,22; *Is* 6,5). În cadrul tradiției sapiențiale este recurentă afirmația asupra inaccesibilității lui Dumnezeu și a acțiunilor sale (*Prov* 30,4; *Sir* 18,4; 43,31; *Înt* 9,16-17; *Bar* 3,29-31)¹².

În *Evanghelia a patra* este reluat acest fapt al tradiției religioase biblice, însă pentru a-l pune în opoziție cu noua realitate inaugurată de Isus, singurul care l-a văzut pe Dumnezeu, Tatăl, și, de aceea, poate să vorbească și să dea mărturie (*In* 3,11.32; 8,38). În schimb, în timpul revelației de pe Sinai, nimeni, nici măcar Moise, nu a avut o experiență directă a lui Dumnezeu (cf. *Dt* 4,12; *In* 5,37); acum însă, în Isus, discipolii pot să-l vadă și să-l cunoască pe Tatăl (*In* 14,7.9). În discursul sau, mai bine zis, în dezbaterea asupra „pâinii”, darul lui Dumnezeu pentru credincioși, este reluată o sintagmă simetrică celei din prolog: „nu că l-a văzut cineva pe Tatăl, decât numai cel care este de la Dumnezeu: acesta l-a văzut pe Tatăl” (*In* 6,46). Și în propoziția pozitivă din prolog accentul este pus pe statutul unic al lui Isus, bazat pe relația sa cu Tatăl. Această relație este definită, la rândul său, cu titlul de *monogenês*, alăturat celui de „Dumnezeu”, *theos*, și de imaginea evocată de propoziția relativă: „care este spre pieptul Tatălui”. Primele două titluri fac să se întâlnească în figura lui Isus Cristos, revelatorul, calitățile atribuite *logos*-ului (*In* 1,1c. „Dumnezeu”; 1,14 „Unicul născut”). Așa cum *logos*-ul, care era „Dumnezeu”, este recunoscut prin prezența sa istorică drept Unicul născut din Tatăl, la fel, acum, calitatea sa care îl asociază cu lumea lui Dumnezeu este indicată prin atributul „Unicul născut”; amândouă sunt explicate printr-o propoziție care face trimitere la relația sa intimă, de iubire, față de Tatăl: „spre pieptul Tatălui”.

Așadar, finalul prologului se leagă printr-un arc imaginar de începutul său. Asemenea mișcării unui pendul, s-a trecut de la contemplarea Cuvântului în raportul său cu Dumnezeu la manifestarea sa și venirea sa în lume și în istorie pentru a se întoarce la izvorul primordial al acestei comunicări a bunurilor mântuirii: comuniunea existențială a Unicului născut cu Tatăl. Însă după parcurgerea acestui eveniment istorico-mântuitor raportul dintre Unicul născut și Tatăl apare la un alt nivel decât cel de la început. Cel care trăiește într-o relație filială „permanentă” cu Tatăl – acest lucru este sugerat de forma participială a timpului prezent – este *logos*-ul întrupat, recunoscut drept „Unicul născut din Tatăl” și proclamat în cadrul comunității credincioșilor drept singurul și definitivul mijlocitor al bunurilor mântuirii și al revelației depline. Acum, acesta are un nume și un titlu pentru destinatarii Evangheliei: *Isus Cristos*.

Ultimul verb care încheie imnul cristologic este puntea de legătură cu începutul Evangheliei istorice: „el l-a revelat, gr. *exēgēsato*”. Pentru a realiza această legătură, a fost ales un verb rar fără complement¹³. În tradiția biblică, această terminologie și cea înrudită cu acest verb apar în contexte sapiențiale și în cele

¹² Definiția lui Dumnezeu „invizibil”, *aeōratos*, este caracteristică pentru teodiceea elenistă, cf. FILON, *Leg. All.* III, 206; *Decal.* 120; *Op.* 69; *Mos.* II, 65; *Spec. Leg.* I, 20; *1Tim* 1,17, cf. *Col* 1,15.

¹³ Verbul *exēgeisthai* se repetă de șase ori în Noul Testament, dintre care de cinci ori în opera lui Luca, cu semnificația de „a povesti – a nara”; și în textul nostru *In* 1,18.

ale revelației: doar Dumnezeu poate scoate la iveală înțelepciunea ascunsă; gloria sa trebuie anunțată tuturor (*Iob* 28,27; *Sir* 43,31; *1Cr* 16,24). Acum, în Unicul născut-Dumnezeu care trăiește într-o relație intimă și permanentă cu Tatăl se află plinătatea comunicării Dumnezeului invizibil, în măsura în care revelația a devenit istorică și personalizată în Isus Cristos.

3. Interpretarea prologului: istorie și actualitate

Încă din primele secole creștine, celebra compoziție de la începutul *Evangheliei a patra* a atras atenția cititorilor datorită bogatului conținut cristologic. În istoria interpretării sale se intersectează adesea două direcții la autorii aceleiași perioade. O primă line interpretativă, care s-ar putea defini drept „teologică”, este susținută de declarațiile solemne ale textului asupra figurii și rolului *logos*-ului în raport cu Dumnezeu (*In* 1,1-2); în relația cu universul creat (1,3); și cu umanitatea (1,4-5.9-10), într-un ritm progresiv care la sfârșit implică grupul cititorilor-destinatari: „noi” (1,6-8.12-18).

Părinții apostolici și primii autori creștini de orientare „apologetică” subliniază acele elemente ale *logos*-ului din Ioan care fac trimitere, în contextul speculațiilor filosofice, la ideea de „principiu unificator al universului”, reflectat în rațiunea umană. *Logos*-ul exprimă, pe de o parte, relația dintre Tată și Fiul (Teodor) și, pe de altă parte, este izvor de viață pentru toate creaturile și, de asemenea, lumină, adică rațiune care luminează pe orice om (Teofil din Antiohia). Primul mare comentator al lui Ioan, Origen, reia această interpretare „rațională” a *logos*-ului: „Acesta ne eliberează de tot ceea ce este în opoziție cu rațiunea și face din noi ființe raționale, *logikoi*, conform adevărului, în măsura în care facem totul pentru gloria lui Dumnezeu” (*Comm. in Jo.* I, 42, PG 14, 96-97). Și Ciril de Alexandria, care în general dă întâietate interpretării cristologice a textului lui Ioan, identifică „viața” despre care se vorbește în *In* 1,4 cu cea dăruită de *logos* prin creație și „lumina” cu capacitatea rațională transmisă fiecărei ființe umane. Ciril sintetizează astfel comentariul său la *In* 1,3: evanghelistul „ne-a învățat să vedem Cuvântul în calitatea sa de viață subzistentă prin natura sa, prezentă în toate lucrurile create prin intermediul său și pe care le conținea și cărora le dădea viață făcându-le să treacă de la starea de non existență la existență, iar lucrurile făcute le păstra în ființă”. Și introduce explicația pentru *In* 1,4 „și viața era lumina oamenilor” în următorii termeni: „Adică Dumnezeu Cuvântul, care face ca totul să existe și dă viață tuturor lucrurilor, luminează ființa umană dotată cu rațiune, iar celor care sunt capabili de inteligență le dăruiește inteligență” (*In Jo. Ev.* I, VII, PG 73, 93-94).

Origen însă scoate în evidență un al doilea element care definește *logos*-ul din Ioan: acesta este „cuvântul” care îl revelează pe Tatăl. Prin urmare, la fel cum „expresia este mesagerul gândurilor inteligenței, tot așa Cuvântul, pentru că îl cunoaște pe Tatăl de care nicio creatură nu se poate apropia fără o călăuză, îl revelează pe cel pe care îl cunoaște, adică pe Tatăl” (*Comm. in Ev.Jo.* I, 42, PG 14, 99-100). Această analogie între cuvântul omenesc și *logos* este reluată de Augustin,

care face distincție între *verbum* cel interior și *vox* în exterior, și, mai apoi, de către Toma de Aquino, împreună cu precizările teologice necesare. *Verbum* din interior este *ratio* care coincide cu înțelepciunea lui Dumnezeu, eternă ca și acesta și consubstanțială lui. Această distincție, care își are originea în primii autori creștini – Teofil din Antiohia face distincție, cu o terminologie filosofică, între *logos endiathetos* și *logos prophorikos* –, se îmbunătățește de-a lungul istoriei interpretării cu ajutorul comparației cu tradiția biblică sapiențială. Atenagora face deja legătura între *In* 1,1 și textul din *Prov* 8,22 care vorbește despre înțelepciunea creată de Dumnezeu „la început”. Origene finalizează analiza sa semantică dedicată „principiului”, *archê*, afirmând că acesta îi este aplicat lui Dumnezeu în calitate de „înțelepciune”.

Pe lângă acest filon interpretativ care se situează pe tărâmul filosofiei, mai există încă de la început unul, care se alimentează din controversele mai mult sau mai puțin explicite cu frontul advers. Primele indicii ale acestei orientări se întrevăd o dată cu Irineu, care reinterpretează prologul lui Ioan într-o polemică antidocetică și antignostică. Comentariul lui Origene, solicitat de un convertit din disidența gnostică, Ambroziu, are în diferite puncte luări de poziție cu privire la interpretarea gnostică propusă de valentinianul Heracleon în comentariul său: împotriva teoriei perechilor gnostice primare – *logos* viață – și a creației din partea demiurgului în slujba *logos*-ului; împotriva împărțirii oamenilor în diferite categorii, dintre care se remarcă cei „înzestrați cu suflet” (cf. *In* 1,4.13).

În interpretarea lui Ciril de Alexandria predomină orientarea doctrinară polemică. Bazându-se pe dogma proclamată la Niceea – Cristos este consubstanțial, *homousios* cu Tatăl –, Ciril reinterpretează declarațiile prologului în sens antianian. La scurtul comentariu în care acesta transcrie în termeni teologici formulările din textul lui Ioan – Cuvântul este Unicul născut, etern ca și acesta și consubstanțial cu Tatăl, împreună cu el creator a tot ceea ce există –, Ciril continuă cu o serie de scurte argumentări menite să demonteze poziția adversarilor, în special pe cea a lui Eunomius, care reprezintă aripa radicală ariană (*In Jo. Ev.* I, IV, PG 73, 53-73). Un ecou al acestei polemici se resimte și la Teodor din Mopsuestia, chiar dacă acest autor antiohian este mai atent în a sublinia distincția ființei umane asumate de către *logos*. Polemica împotriva „celor care neagă adevărul catolic”, precum Paul de Samosata, este predominantă în interpretarea omiletică a altui antiohian, Ioan Crisostomul. În comentariul său sunt anticipate formulările Conciliului din Efes (431) împotriva lui Nestoriu. Ioan Crisostomul comentează astfel versetul *In* 1,14: „Întru unitatea și comuniunea lor, Cuvântul lui Dumnezeu și trupul sunt una: fără nicio confuzie sau anulare de substanțe, într-o uniune inexprimabilă și inexplicabilă” (*Hom. In Jo.* XI, 2).

În mediul de limbă latină sunt faimoase omiliile despre Ioan ale lui Augustin, care îi au ca țintă, atunci când textul oferă posibilitatea, fie pe maniheiști – problema originii răului –, fie pe arieni – problema trinitară și cristologică –, fie poziția călugărului Pelagius cu privire la harul divin și natura umană. Prin intermediul comentatorilor și al compilatorilor din perioada succesivă – Eutimius și Teofilact în

Orient, secolele XI-XII, Beda în Occident, secolul al VIII-lea –, interpretările lui Ioan Crisostomul și Augustin sunt reluate de comentatorii medievali și moderni.

Merită menționată omilia lui Ioan Scotus, secolul al X-lea, despre prologul lui Ioan, unde, urmând calea comentariilor sfinților părinți, acest călugăr își elaborează meditația filosofică și teologică asupra cuvântului, *verbum*, etern și întrupat. „La început era Cuvântul” vrea să spună că „Fiul subzistă în Tatăl” iar „Cuvântul era la Dumnezeu, vrea să spună că: Fiul coexistă împreună cu Tatăl în unitatea esenței și în distincția substanței” (*Hom. In Prol.* 6, PL 122,286). Comentariul la *In* 1,4-5 este rezumat de către Ioan Scotus în felul următor: „Lumina strălucește deci în întuneric, deoarece Cuvântul lui Dumnezeu, viața și lumina oamenilor, nu încetează să lumineze natura noastră, care, dacă este cercetată și considerată în sine, se demonstrează a fi un soi de întuneric inform” (*Hom. in Prol.* 13, PL 122,291). Din această perspectivă hermeneutică a lui Scotus – dacă Tatăl ar înceta să mai pronunțe cuvântul său, universul creat nu ar mai exista –, și textul din *In* 1,10-11 este interpretat într-o manieră universalistă: „A venit în casa sa, adică ceea ce a fost creat prin el, și, de aceea, pe bună dreptate se poate vorbi despre casa sa... Ai săi sunt toți oamenii pe care a dorit să-i mântuiască și a căror mântuire a realizat-o” (*Hom. in Prol.* 20, PL 122,294).

Reinterpretarea tradiției exegetice a Sfinților Părinți se găsește în comentariul lui Toma de Aquino. După ce amintește trei interpretări posibile ale expresiei „la început”: referitor la Fiul (Origene-Crisostomul), referitor la Tatăl (Augustin), sau în raport cu extensia temporală și spațială a lumii (Augustin, Vasile, Ilariu), Toma de Aquino concluzionează: „Așadar, dacă se consideră prima interpretare, se afirmă rolul de cauzalitate al Cuvântului; în schimb, în a doua, consubstanțialitatea cuvântului; în sfârșit, în a treia, coexistența în eternitate a Cuvântului” (*Lect. super Ev. Jo.* I, 38). Însă, în afară de această interpretare de ansamblu a exegezei tradiționale, se observă în comentariul lui Toma de Aquino nevoia de a îmbrăca expunerea textului lui Ioan într-o haină sistematică, coerentă și logică, combinând polemica clarificatoare cu meditația teologică. La întrebarea de ce evanghelistul nu vorbește despre asumarea sufletului rațional, ci doar despre trup, cu privire la textul din *In* 1,14, „și Cuvântul s-a făcut trup”, Toma răspunde aducând patru argumente:

I. pentru a arăta realitatea întrupării împotriva maniheiștilor...; II. pentru a demonstra bunătatea infinită a lui Dumnezeu față de noi...; III. pentru a demonstra realitatea și specificitatea uniunii cu Cristos...; IV. pentru a sugera avantajul mântuirii umanității (*Lect. super Ev. Jo.* VII, 169).

Preocuparea cristologică se regăsește în comentariile reformatorilor, începând cu Luther, până la Melancton și Calvin. Primele versete ale prologului sunt interpretate de către Luther pe fondul credinței creștine tradiționale, care proclamă divinitatea Cuvântului în raport cu un Dumnezeu unic. Sunt mai ample și mai explicate referirile la textele biblice și la istoria mântuirii pentru înțelegerea textului din *In* 1,1-5, în timp ce trimiterile la comentariile sfinților părinți dispar

aproape în totalitate. Diferitele aluzii la explicațiile lui Augustin în anumite cazuri sunt făcute pentru a le contesta. Luther susține interpretarea sa cristologică a versetului din *In* 1,4: „în el era viața și viața era lumina oamenilor”, împotriva celei făcute de către Augustin, care în acest caz ar fi binevoitoare față de speculațiile filosofice ale platonicienilor (prezența ideilor lucrurilor create în cuvânt). În același fel pleacă de la declarația din *In* 1,9 cu privire la adevărata lumină care vine în lume, pentru care dă mărturie Ioan, pentru a introduce o polemică împotriva papiștilor care vor să înlocuiască lumina evangheliei prin cea a legii și a doctrinei umane. Și opoziția din Evanghelia lui Ioan dintre „cei care cred” și sunt născuți din Dumnezeu și cei care sunt născuți din sânge și din voința trupului și a bărbatului îi sugerează lui Luther opoziția dintre credință, har și evanghelie, pe de o parte, și faptele din voința și rațiunea umană, pe de altă parte. Distincția radicală dintre legea umană și evanghelie, scoasă în evidență de Melancton, devine pentru acesta cheia de lectură a ultimei părți a prologului. Polemica dintre credință și legea umană este introdusă de către Melancton în exegeza fragmentului din *In* 1,12-13, unde nașterea din sânge, din voința trupului și a bărbatului, se referă la succesiunea juridică a episcopilor. Comentariul lui Calvin rămâne fidel textului evanghelic, cu adaptări mai discrete și mai controlate. Acesta susține traducerea proprie a termenului *logos* prin *sermo*, împotriva celei tradiționale latine prin *verbum*, ceea ce presupune în textul grecesc expresia *to rhēma*.

Printre comentatorii catolici ai lui Ioan din aceeași perioadă, secolul al XVI-lea, se distinge Juan Maldonatus, discipol al lui Francesco Toletto, care în mod armonios face apel la interpretarea exegetică și teologică a textului, cu ample citate din sfinții părinți și din interpreții antici, aleși și evaluați într-o manieră critică. Pentru a ne face o idee despre modul de lucru al exegetului spaniol, sunt suficiente câteva analize cu privire la punctele fierbinți ale prologului din comentariul său. Încă de la început, Maldonatus pune problema termenului *verbum* din propoziția inițială „la început era Cuvântul”. „Această sintagmă implică patru probleme: ce se înțelege prin termenul *verbum*? De ce este numit în felul acesta Fiul? Nu este mai bine să se spună în latină *verbum* sau *sermo* ceea ce în greacă este exprimat prin *logos*? De ce Ioan în prolog vorbește în general despre Cuvânt în loc de Fiul?” (*Comm. in Ev.* 382) Juan Maldonatus răspunde la aceste întrebări pe larg, aducând argumente extrase din analiza filologică a textului și de natură teologică, întărite de mărturiile Sfinților Părinți. Însă atunci când nu împărtășește vreuna dintre soluțiile tradiționale, o spune în mod deschis și chiar inteligent. Este cazul interpretării la *In* 1,3: „și fără el nu a luat ființă *nimic* din ceea ce există”, unde „nimic” este interpretat de către Origene și Augustin – ultimul în polemica sa împotriva maniheiștilor – în sensul excluderii creării diavolului sau a răului (= nimic sau non-ființă). Comentatorul din secolul al XVI-lea rezolvă problema făcând apel la stilul antitetic folosit în mediul grecesc și, mai ales, în textele profetice ale Vechiului Testament.

Cu aceeași perspicacitate și libertate optează cu referire la interpretarea mult dezbătută și în rândul reformatorilor în legătură cu semnificația cuvântului

„viață” din *In* 1,4: „în el era viața”. Maldonatus afirmă, pe baza contextului imediat și ținând cont de sensul cuvântului „viață” în Ioan: „cred că Ioan vorbește despre viața spirituală a oamenilor” (*Ibid.* 403); expresia din *In* 1,11: „a venit la ai săi” este interpretată de Maldonatus plecând de la utilizarea sintagmei grecești *eis ta idia*, cu referire la lumea oamenilor, regăsindu-se astfel în compania lui Irineu, Origen și Clement de Alexandria (*Ibid.* 415); la analizele subtile ale lui Augustin asupra pluralului *ex sanguinibus* din *In* 1,13, Maldonatus răspunde sec că ar fi vorba despre un ebraism. Interpretarea controversatei expresii din *In* 1,16: „har după har” este unică și merită menționată. După ce a trecut în revistă diferitele soluții cu privire la utilizarea particulei grecești *anti* și formulările biblice ce îi corespund, ajunge la concluzia că propoziția scoate în evidență varietatea și diversitatea darurilor – harurilor – pe care toți le-au primit din plinătatea Cuvântului (*Ibid.* 432).

Comentariile ulterioare reiau interpretările tradiționale pentru a completa comentariile din manualele de școală și breviarele pentru predicatori. Contribuții noi sunt favorizate de metodologia exegetică ce în secolele XVIII-XIX abordează problemele de critică istorică și literară. Însă supremația unei exegeze filologice și preocuparea pentru problemele literare au condus la neglijarea textului în ceea ce privește conținutul său teologic și spiritual, puternic subliniat în tradiția de până la epoca modernă. Comparația cu anumite momente ale acestei tradiții solicită și încurajează o interpretare a prologului care, pe de o parte, să țină cont de semnificația sa literară și istorică, iar pe de altă parte, de posibilele rezonanțe cu privire la întrebările antropologice actuale.

Având o privire panoramică asupra itinerarului sugerat de fragmentul de la începutul Evangheliei a patra, se poate spune că acesta privilegiază imaginea lui Dumnezeu și a ființelor umane pe linia unei „relații”. Dumnezeu se manifestă drept cel care face ca totul să existe, ca un izvor de viață și de lumină pentru realitatea cosmică și umană, prin intermediul „Cuvântului”. Acest Cuvânt, prin care se realizează acțiunea creatoare și comunicativă a lui Dumnezeu, este Isus Cristos. El este manifestarea istorică și umană a acelei realități relaționale personalizate care se numește *Logos*. Nu este întâmplătoare alegerea acestei figuri simbolice specifice comunicării interrelaționale umane pentru a exprima întâlnirea umanității cu Dumnezeu prin intermediul lui Isus Cristos. Tot pe linia comunicării are loc întâlnirea cu Dumnezeu, izvor și scop al întregii realități.

O confirmare a acestui parcurs privilegiat pe linia relației se regăsește în alegerea titlurilor și a figurilor care vorbesc despre Dumnezeu și despre Isus Cristos. Cuvântul originar care se găsea în relație cu Dumnezeu, atunci când capătă trup omenesc, este numit *Unicul născut*, iar Dumnezeu devine *Tatăl*. Această relație paternă, intimă și permanentă dintre Isus Cristos și Tatăl stă la baza relației paterne față de cei care cred în numele său. De fapt, ultima verigă a lanțului de relații, care pleacă de la cea a *Logos*-ului cu Dumnezeu, este transmiterea, prin intermediul lui Isus Cristos, a „harului și adevărului”, lucru care face posibilă comuniunea cu Dumnezeu. Celelalte figuri mediatore care gravitează

în jurul acestui centru, Ioan și Moise, dau consistență și concretețe istorică procesului de revelație care pleacă de la crearea lumii și se încheie în comuniunea paternă cu Dumnezeu Tatăl.

Imaginea pe care o oferă prologul despre raportul lui Dumnezeu cu lumea și cu istoria umanității prin intermediul *Logos*-ului – Isus Cristos nu are nimic de a face cu imaginea emanației panteiste. Manifestarea *logos*-ului în calitate de „viață și lumină” și revelarea Unicului născut drept „plinătate de adevăr și de har” sunt necunoscute sau recunoscute, primite sau respinse de către umanitate. Mărturia lui Ioan despre lumina adevărată, care luminează fiecare ființă umană, oferă posibilitatea unei luări de poziție în favoarea sa. În limbajul tradițional, comunicarea dintre Cuvântul-lumină care este în lume și destinatarii săi, în cazul unui deznodământ pozitiv, se numește „credință”. Și această latură a răspunsului din partea omului este prezentată în termenii unei relații dinamice, care pleacă de la recunoașterea și primirea Cuvântului și ajunge la contemplarea gloriei Unicului născut pentru a primi din plinătatea sa harul și adevărul transmise de către Isus Cristos.

Structura literară a textului și structura scurtelor propoziții ritmice legate între ele sugerează ideea unui fascicul de lumină care pleacă de la începutul începutului și trece ulterior prin momentele progresive ale întrupării *Logos*-ului în lume și în istoria umanității. Dacă verbele de mișcare imprimă textului un ritm dinamic, imaginile și expresiile vizuale invită la meditație. Cuvântul primordial, care era cu Dumnezeu, devine lumina lumii și strălucire contemplată de credincioși în chipul Unicului născut. Pe scurt, se poate spune că *Logos*-ul este chipul lui Dumnezeu devenit vizibil în Isus Cristos, calea de comunicare cu Tatăl, intermediarul tuturor celorlalți fii. Atunci când pătrundem în atmosfera contemplativă a prologului, putem intui și anumite puncte focale ale spiritualității alimentate de către acesta.

Înainte de toate, este vorba despre valența pozitivă și optimistă a universului creat și a istoriei umanității. Acesta este spațiul în care se manifestă Dumnezeu, unde Cuvântul său, izvor de viață, devine lumină pentru oameni. În același timp, este adevărat că întâlnirea Cuvântului cu umanitatea are loc într-un context conflictual și dramatic. Însă deznodământul acestui conflict dintre întuneric și lumină, mărturie curajoasă și refuz încăpățânat, se dovedește până la urmă pozitiv. Cuvântul primit devine un dinamism existențial pentru credincioși, introducându-i într-un raport nou cu Dumnezeu. Spiritualitatea emanată de prologul lui Ioan este îmbibată în mod esențial de speranță. Revelația lui Dumnezeu, situată într-un orizont cosmic și universal, în ciuda conflictului dintre întuneric și lumină, dar și a refuzului Cuvântului din partea alor „săi”, în final devine un izvor nesecat de „har și adevăr” în Isus Cristos, care se revarsă peste cei ce contemplă chipul luminos al Unicului născut.

Al doilea nucleu fecund al prologului este constituit de întrupare. Cuvântul original, care era în dialog cu Dumnezeu, prin intermediul căruia a fost creat totul și prin care totul are viață, acum are un chip istoric în Isus Cristos. Revelația lui

Dumnezeu coincide cu întruparea sa ireversibilă în lumea oamenilor. În trupul lui Isus Cristos, Cuvântul creației și al manifestării lui Dumnezeu și-a găsit locuința într-un moment precis al aventurii umane. Această dimensiune istorică și culturală a întrupării Cuvântului este evocată de către cele două personaje care apar în prolog cu numele și rolul lor bine precizat: Ioan, martorul, și Moise, mijlocitorul legii.

Manifestarea lui Dumnezeu în lume și în istoria umanității și căutarea vieții și a luminii se întâlnesc în Cuvântul întrupat în Isus Cristos. În scurtul fragment evanghelic își dau întâlnire curentul biblic religios al ascultării și al primirii „Cuvântului” și dorința umanității de a întâlni *Logos*-ul. Autorul prologului atinge rădăcinile cele mai profunde ale întâlnirii și dialogului dintre Dumnezeu și om în orizontul cosmic. Este de înțeles atunci de ce acest text a reușit să alimenteze de-a lungul secolelor meditația creștinilor asupra lui Isus Cristos, Cuvântul întrupat și Unicul născut din Tatăl. Dar dată fiind radicalitatea structurii sale religioase și spirituale, acest text păstrează și astăzi forța de a declanșa comunicarea dintre Dumnezeu și toți cei ce caută lumina desăvârșită fie în Cuvântul întrupat în Isus Cristos, fie în frânturile de cuvânt răspândite în lumea creată și în istoria umanității.

4. Originea literară și istorică a prologului¹⁴

Cele optsprezece versete care, în edițiile actuale, constituie începutul *Evangheliei a patra* atrag atenția cititorului prin ritmul și structura lor, prin timbrul lingvistic și clima spirituală. Încă din vremea sfinților părinți și a primilor autori creștini, această pagină, prin limbajul său evocativ, a dat un impuls meditațiilor cristologice concentrate în jurul *Logos*-ului. Abia în epoca modernă apar întrebările în legătură cu prologul, în ceea ce privește originea literară și mediul cultural și religios al formării sale. Diversitatea și nepotrivirile dintre ipotezele formulate cu privire la acesta l-ar putea descuraja pe cel care ar vrea să refacă acest itinerar în speranța de a găsi un ajutor pentru înțelegerea și valorizarea actuală a textului evanghelic. Însă și acest traseu accidentat și răsucit al cercetării literare și istorice din jurul prologului este un semn al vitalității sale și al capacității sale stimulative.

a) Prologul și *Evanghelia a patra*

Rolul a ceea ce noi suntem obișnuiți a numi „prologul” lui Ioan, înțeles ca început, introducere, anticipare a unei opere dramatice, este interpretat în mod diferit în istoria exegezei. Pentru unii, acest fragment este o „introducere” destinată să-i pregătească pe cititorii din mediul grecesc (A. von Harnack; C.H. Dodd); pentru alții, este un fel de *summa* sau sinteză a *Evangheliei* care urmează (E.C. Hoskyns; H. Schlier); iar pentru alții, este un fel de „ouverture” care anticipează

¹⁴ M. THEOBALD, 1988, 3-161.

anumite motive din opera lui Ioan (W. Heitmüller; R. Bultmann). Diversitatea denumirilor și a termenilor la care recurg autorii – preambul, preludiu, prefață, preistorie – ne duce cu gândul la problema principală: raportul acestui fragment cu restul Evangheliei. Pentru unii, acesta se află într-o sintonie perfectă cu ceea ce urmează și, de aceea, trebuie considerat o adevărată introducere pentru *Evanghelia a patra*; pentru alții, în schimb, este vorba despre o compoziție autonomă care a fost adaptată la actuala *Evanghelia a lui Ioan*. În sprijinul primei soluții se poate aduce ca argument afinitatea vocabularului și a temelor prologului cu restul Evangheliei și, mai ales, rolul atribuit figurii lui Ioan (Botezătorul). Reprezentanții celei de-a doua poziții scot în evidență nepotrivirea anumitor cuvinte și expresii din prolog cu opera lui Ioan.

Pentru a respecta adevărul, evaluarea diferențelor-afinităților lingvistice și tematice ale prologului comparativ cu *Evanghelia* și cu opera lui Ioan nu permite o concluzie decisivă în favoarea uneia sau alteia dintre ipoteze. De fapt, în scurta compoziție de la începutul *Evangheliei a patra* se pot întâlni cel puțin șase termeni care nu mai apar în continuarea operei: *logos*, de patru ori în forma absolută (*In* 1,1-2.14); apare, în schimb, în *Evanghelia* expresia *logos* al lui Dumnezeu (*In* 8,55; 10,35; cf. *1In* 1,10; *Ap* 19,13); *phōtizein*, doar în *In* 1,5 dintr-un total de unsprezece recurențe în Noul Testament, dintre care trei în *Apocalips*; *charis*, de trei ori (*In* 1,14.16.17), nu mai apare în *Evanghelia*, în schimb, se găsește de două ori în *Apocalips* și de două ori în scrisorile lui Ioan, la forma absolută; expresia *charis kai alētheia*, repetată de două ori în prolog, *In* 1,14.16, nu are corespondent în *Evanghelia* sau în opera lui Ioan; *plērēs-plērōma*, care se regăsesc o singură dată în *In* 1,14.16, nu mai sunt întâlnite în *Evanghelia*; *plērēs* apare o dată în *2In* 8; *exegeisthai* din *In* 1,18 nu se mai găsește nicăieri în opera lui Ioan, apare însă de cinci ori în *Evanghelia după Luca* (24,35), iar în *Faptele Apostolicilor* de patru ori. Acestor noutăți lexicale absolute li se adaugă și alți termeni rari: verbul *phainein* apare în prolog, 1,5 și în *In* 5,35, dintr-un total de 31 de recurențe în Noul Testament, dintre care patru în *Apocalips*; verbele compuse *katalambanein* și *paralambanein* se regăsesc de două ori, primul în *In* 1,5; 12,35, precum și în fragmentul în care apare femeia adulteră, a cărui apartenență la textul lui Ioan este controversată (*In* 8,3.4); al doilea apare de trei ori, *In* 1,11; 14,4; 19,16, dintr-un total de, respectiv, 15 și 49 de ori în întreg Noul Testament; *hoi idioi*, *In* 1,12, nu mai apare în altă parte în *Evanghelia*, deși termenul este cunoscut la forma de plural și în expresia *eis ta idia* ca în *In* 1,11; cf. 13,1.16; 19,27.

De cealaltă parte ies în evidență termenii și expresiile tipice pentru *Evanghelia a patra* sau pentru opera lui Ioan. În prima linie se află termenul *phōs*, „lumină”, atribuit lui Cristos în nici mai mult, nici mai puțin de 19 texte ale *Evangheliei a patra*; în *Scrisoarea întâi*, de cinci ori în raport cu Cristos, cu Dumnezeu și cu creștinii. Chiar formularea *to phōs alēthinon*, „lumina adevărată”, din *In* 1,9, se găsește și în *1In* 2,8; și utilizarea verbului *martyrein*, de trei ori în prolog, dintr-un total de 33 de ori în întreaga *Evanghelia*, în construcția „a da mărturie pentru cineva”, *peri tinos*, se repetă în 19 locuri din *Evanghelia* și de două ori în *Scrisoarea*

întâi a lui Ioan; verbul *lambaneîn tina*, „a primi pe cineva”, In 1,12a, se găsește în alte șase texte ale Evangheliei și în 2In 10; în mod asemănător, expresia *pis-teuein eis to onoma*, „a crede în numele”, din In 1,12c, reapare de alte două ori în Evanghelie și în 1In 5,13; formularea *gennan ek*, „a se naște din”, în afară de In 1,13, apare de patru ori în dialogul cu Nicodim, In 3,5-8, și chiar de nouă ori în Scrisoarea întâi; în schimb, expresia *didonai ton nomon*, „a da legea”, din 1,17, se regăsește doar în In 7,19; titlul de *monogenês*, atribuit Logos-ului și lui Isus Cristos (Dumnezeu), din In 1,14.18, se găsește în alte două texte ale Evangheliei, în 3,16.18 și în 1In 4,9.

Această analiză a prologului pune în evidență o gradație și o distribuire diferite ale particularităților și concordanțelor lexicale și stilistice cu restul Evangheliei și al scrierilor sfântului Ioan. Noutățile terminologice, *hapax legomena*, sunt concentrate în anumite versete: In 1,1-2.5(9).14.16(18). Alte versete, în schimb, sunt caracterizate de concordanță stilistică și lexicală cu Evanghelia: In 1,4.6-8.10.12.15.18. Nu este posibil însă să stabilim care dintre aceste particularități lexicale și stilistice îi aparțin sau nu lui Ioan, pentru că anumite versete prezintă trăsături și dintr-o categorie și din cealaltă: In 1,5.9.11.14.18. În acest punct intervin ipotezele celor care încearcă să împartă textul actual în diferite straturi, atribuindu-i originea unor ambiente și autori diferiți.

b) Originea literară a prologului

O problemă preliminară, care joacă un rol important în refacerea istoriei literare a textului, o reprezintă determinarea formei sale „poetice”. Pentru unii autori, este vorba despre o proză ritmică, ce se inspiră din canoanele poeziei biblice, din *Psalmi* și din scrierile profetice cum ar fi paralelismul în diferitele sale variante: antitetică, sinonimică sau progresivă. Așadar, referitor la prolog ar trebui să se vorbească mai mult despre o proză elevată cu o anumită alternanță stilistică decât despre o compoziție poetică în adevăratul sens al cuvântului, care respectă o schemă fixă cu strofe și ritm omogen (W. Eltester; M. Theobald). Unitatea textului actual poate fi identificată pe baza unor criterii tematico-teologice care își găsesc confirmarea în caracteristicile lexicale și stilistice distribuite în mod omogen (E. Schweizer; E. Rucksthul). De aceea, anumiți autori susțin că Ioan ar fi la originea prologului, chiar dacă acesta ar fi fost scris într-o altă perioadă decât textul Evangheliei (H. Van den Bussche; I. De la Potterie; S.A. Panimolle).

Alți autori, în schimb, preferă să atragă atenția asupra anumitor secțiuni ale prologului, unde structura propozițiilor urmărește o schemă fixă: distih cu reluarea cuvântului-cheie în cele două versuri. Această formă poetică devine un criteriu, alături de cel lexical și stilistic, pentru reconstrucția unui imn preexistent celui actual. Acesta ar fi fost introdus în Evanghelie de către autor, împreună cu anumite adăugiri și adaptări redacționale. În felul acesta s-ar explica diferența de distribuție în textul actual a similitudinilor și neconcordanțelor stilistico-lexicale față de restul Evangheliei. La o privire de ansamblu, diferitele ipoteze referitoare la imnul originar care stă la baza prologului lui Ioan pot conduce la următoarea schemă:

<i>Imnul original</i>		<i>Adăugiri redacționale</i>	
A	B	C	D
1,1-5		1,2	
1,9-11			
	1,12ab	1,12c.13	1,6-8
	1,14		1,15
1,16-17			
	1,18		
1,1-13		1,14-18	

Părerile celor care optează pentru ipoteza unui imn original adaptat Evangheliei actuale sunt divergente în ceea ce privește versetele sau elementele versurilor puse pe seama diverselor niveluri de formare. În cele patru coloane se pot vedea indicate diferitele orientări. Există un consens substanțial în a recunoaște că primele cinci versete fac parte din ipoteticul imn original: A (E.L. Miller). Ultima parte a versetelor 1,1 și 1,2 ridică anumite semne de întrebare. În același timp s-a căzut de acord că versetele 1,6-8.15 au apărut în urma lucrării de redactare a autorului: D, pe baza mărturiei lui Ioan. Incertitudinile și nehotărârile au în vedere celelalte versete: unii au tendința de a le integra în imnul preexistent, alții, în schimb, le consideră adăugiri redacționale sau glose care au pătruns în text: B, C.

Apare o ulterioară ramificație atunci când se încearcă identificarea mediului existențial, religios și cultural al imnului reconstruit în felul acesta. Rămâne în mod categoric minoritară și neunitară poziția celor care propun o origine și o utilizare precreștină a compoziției: imn aramaic (C.F. Burney), în cinstea lui Ioan (Botezătorul) (R. Bultmann; S. Schulz; J. Becker); imn gnostic (W. Bauer); un poem filosofic (J.H. Bernard); un psalm iudeo-elenistic, imn adus înțelepciunii (J. Ashton).

De un consens mai larg se bucură ipoteza celor care susțin formarea imnului în mediul creștin primar: imn gnostic creștin (H.M. Teeple); imn adus *Logos*-ului (A. Wikenhauser; R. Schnackenburg; E. Käsemann); un imn adus înțelepciunii (E. Hänchen; W. Schmitals; M.E. Boismard); un imn creștin provenit din mediul lui Ioan (R. E. Brown; E.L. Miller); un imn autonom compus de către autorul Evangheliei (A. Feuillet; B. Lindars).

Atunci când se dorește reșezarea imnului în mediul său existențial original, se face apel la momentul liturgic (H. Schlier), la schema de antifonar, cu solist și cor (E.L. Miller), la contextul baptismal (Y. Ibuki). Imnul inclus în prolog ar putea fi unul dintre acele imnuri creștine despre care vorbește într-una dintre scrisorile sale către Traian Plinius, guvernator în Bitinia din 111 până în 113: „(Au) obiceiul de a se aduna într-o zi anume, înainte de răsăritul soarelui, pentru a cânta pe rând un imn adus lui Cristos ca și cum acesta ar fi Dumnezeu” (Plinius, *Epist.* X, 96,7). O confirmare a acestei tradiții în mediul Asiei Mici am putea găsi într-o notă a lui Eusebiu din Cezareea, care conține un citat dintr-o scriere pierdută a lui Hipolit din Roma (mort în 236), în apărarea credinței în Cristos a Papei Victor (189-199). După ce amintește de operele lui Irineu și ale lui Meliton din Sardes, el spune: „Și cine ignoră toți *Psalmii* și imnurile scrise încă de la început de către

credincioșii noștri frați care îl cântă pe Cristos drept cuvânt divin și îl declară Dumnezeu?” (HE, V, 28,5)

În punctul acesta, este inevitabilă comparația prologului cu celelalte scrieri ale Noului Testament care au un caracter imnic, incluse în scrisorile lui Paul sau în tradiția sa. Nu lipsesc cei care încearcă să găsească în textul *Evangheliei a patra* structura imnurilor cristologice primare care pun accentul pe umilință și exaltare (S. De Aulsebrook). Însă chiar și în eventualitatea în care ar fi vorba despre un imn primitiv care stă la baza prologului, nu există în conținutul său elemente ce se regăsesc în imnurile cristologice inspirate din kerigma primară: moartea și învierea-glorificarea lui Cristos. În textul prologului, în schimb, se poate observa o anumită înrudită tematică și lexicală cu acele compoziții biblice care fac parte din tradiția sapiențială unde se face elogiul înțelepciunii în calitate de figură sau realitate personalizată ce participă la lucrarea creatoare și binevoitoare a lui Dumnezeu față de oameni și față de Israel (Prov 8,22-31; Sir 24,3-21; Înț 7,22-8,1). O asemenea comparație însă implică o extindere a câmpului de cercetare pentru a putea identifica în compoziția evanghelică urmele unor posibile influențe culturale și religioase. Această cercetare se poate concentra asupra mediului de origine a figurii dominante și centrale: *Logos-ul*.

c) Mediul religios și cultural al Logos-ului

Cercetarea rădăcinilor istorice, religioase și culturale ale *Logos-ului* ce apare în *Evanghelia sfântului Ioan* se desfășoară pe două direcții: mediul sau cultura greco-elenistă și tradiția biblico-iudaică. Aceste două medii nu sunt în totalitate separate sau divergente, ci în anumite momente se întâlnesc și se intersectează. Desigur, mediul în care au avut loc aceste eventuale schimburi reciproce și, am putea spune, chiar perspectiva de interpretare trebuie căutate în mediul sau tradiția creștină, cea care a produs sau, cel puțin, și-a asumat textul poetic care celebrează *logos-ul*. Punctele de convergență și de mediere dintre mediul și cultura greco-elenistă, pe de o parte, și tradiția biblico-ebraică, pe de altă parte, sunt reprezentate de scrierile biblice sapiențiale și mai ales de către Filon, un autor evreu din Alexandria. Un alt curent religios cultural care utilizează anumite elemente extrase din aceste medii diferite, însă integrându-le într-o schemă mitico-dualistă de matrice orientală, este „gnoza”. Toate aceste căi au fost explorate în vederea reconstruirii cadrului religios și cultural al *logos-ului* din textul lui Ioan.

Din moment ce termenul *logos* apare în scrierile gânditorilor greci de la Heraclit (secolul al VI-lea î.C.) la Epictet (secolul I d.C.), a apărut ipoteza că în utilizarea pe care Ioan o dă acestui cuvânt sunt prezente anumite reminiscențe filosofice ale *logos-ului*. Fragmentele rămase de la gânditorul solitar din Efes, Heraclit, în care se reflectă intuițiile sale asupra *logos-ului*, au fost comparate cu afirmațiile din prolog. Se pot întrezări anumite analogii: caracterul „etern” al *logos-ului* (conform unei interpretări posibile a primului fragment); despre rolul de mijlocitor în existența lucrurilor (Fig 1); destinul *logos-ului* printre oameni, necunoașterea (Fig 1; 34; 72) și recunoașterea (Fig 50; 89); divinitatea *logos-ului*

(67; 32). Dincolo de aceste posibile aluzii la tradiția heraclitiană răspândită în mediul elenist, ceea ce deosebește dubla serie de texte este concepția de fond: pentru Heraclit, *logos*-ul este principiul unificator al opozițiilor multiple și schimbătoare ale realității; acestuia trebuie să i se conformeze rațiunea și viața oamenilor. Această concepție de fond este reluată și actualizată de către filosofi de orientare stoică și neoplatonică. *Logos*-ul, în calitatea sa de principiu ordonator, are tendința să-și asume calități divine, identificându-se cu Zeus (*Imnul lui Cleante*). *Logos*-ul universului se reflectă în conștiința umană și de aceea devine normă interioară a conduitei etice. În neoplatonism este accentuată dimensiunea religioasă în sens imanent, până la punctul în care Plotin, în secolul al III-lea d.C., poate să afirme: „principiul, *archê*, este deci *logos*-ul și totul este *logos*” (*Enn.* 3,2,15).

În ciuda coincidențelor verbale cu textul prologului, mult mai impresionantă în textele ermetice unde apar ulterioarele speculații mistico-religioase – *logos*-ul este creator, mântuitor, fiu al lui Dumnezeu –, trebuie remarcată specificitatea *logos*-ului din textul lui Ioan, care nu se lasă redus nici la un principiu imanent al universului, nici la raționalitatea umană etico-religioasă.

Mai proliferează par a fi cercetările asupra paternității *logos*-ului din tradiția biblică intermediată de iudaismul elenist al diasporei, al cărui reprezentant principal este Filon. Este cunoscut rolul atribuit „cuvântului”, *dabar*, tradus în LXX de preferință prin *logos* în textele istorice și *rhêma* în textele profetice: „cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit” (*Ps* 33/32,6; 147, 15-18); cuvântul Domnului se identifică cu legea sa (*Is* 2,3; *Mih* 4,2); cuvântul eliberează și mântuiește (*Ps* 147,20). Cuvântul este imaginat asemenea unei puteri autonome, aproape personalizată (*Is* 40,8; 55,10-11). Aceste atribute sunt concentrate și accentuate atunci când sunt transferate figurii „înțelepciunii”, *hokma/sophia*, a cărei dramatizare ideatică este evocată în binecunoscutele imnuri elogiative. Există foarte multe paralelisme între rolul *logos*-ului din textul lui Ioan și cel atribuit înțelepciunii biblice. În anumite cazuri există o coincidență perfectă chiar la nivel lexical:

In 1,1-14

- A. La început era Cuvântul (1,1);
- B. Cuvântul era la Dumnezeu, *pros ton theon* (1,2);
- C. Toate au luat ființă prin el (1,3);
- D. În el era viața (1,4);
- E. Iar lumina în întuneric luminează (1,5);
- F. dar întunericul nu a cuprins-o (1,5);

Textele sapiențiale

- A. „Domnul m-a creat ca început, *archên*, al căii sale...” (*Prov* 8,22);
- B. „Atunci eu eram lângă el, *par'autô*...” (*Prov* 8,30; cf. *Înț* 9,4);
- C. „Domnul a întemeiat pământul prin înțelepciune (*Prov* 3,19a; cf. *Înț* 9,2);
- D. „Cel care mă găsește, găsește viața” (*Prov* 8,35);
- E. „Comparată cu lumina, înțelepciunea este aflată cea dintâi” (*Înț* 7,29);
- F. „Răutatea nu va domina înțelepciunea” (*Înț* 7,30);

- G. Era în lume, dar lumea nu l-a cunoscut (1,10);
 H. A venit la ai săi (1,11);
 I. Și Cuvântul s-a făcut trup, *eskênōsen* (1,14);
- G. „Pentru că au urât cunoașterea” (*Prov* 1,29);
 H. „După toate acestea, am căutat odihnă și am zis: Într-a cui moștenire voi sălășlui?” (*Sir* 24,7);
 I. „Cel care m-a făcut a așezat locașul meu, *kataskênōsen*” (*Sir* 24,8).

Dincolo de corespondențele literare și de incontestabila simetrie a traseului urmat de cele două figuri: asemenea înțelepciunii, și *logos*-ul pleacă de la Dumnezeu, desfășoară un rol mijlocitor în cadrul creației, vine în contact cu istoria umanității, unde întâmpină refuzul; celor care îl primesc le transmite bunurile mântuirii, așa cum înțelepciunea formează „prietenii ai lui Dumnezeu și profeți” (*Înt* 7,27). Pentru această întâlnire dintre înțelepciune și *logos* nu constituie o piedică insurmontabilă faptul că „înțelepciune” în greacă și ebraică este de genul feminin, în timp ce *logos*, protagonistul din prolog, este de genul masculin. Distanța ireductibilă dintre înțelepciunea biblică și *logos*-ul din textul lui Ioan constă în identitatea personală a acestuia din urmă, asociat cu Dumnezeu, dar diferit fie de el, fie de lume. „Înțelepciunea”, asemenea „cuvântului”, este personificarea acțiunii și a prezenței lui Dumnezeu în lume și în istoria umanității. Același lucru trebuie spus și despre alți „substituiți” care în textele iudaice iau locul înțelepciunii biblice: *torah*, „lege”, și *memrah*, „cuvânt”. Chiar dacă *memrah* din versiunile aramaice sau *targumim*, care își au originea în primul secol d.C., nu este o simplă parafrază a numelui lui Dumnezeu, totuși acesta nu este asimilabil cu rolul *logos*-ului din *Evangelia a patra*. *Memrah*, căruia i se atribuie un rol divin în cadrul creației și al revelației, este întotdeauna însoțit de specificarea *memrah JHWH*, „cuvântul Domnului”.

Această barieră greu de traversat dintre Dumnezeu și diferitele figuri mijlocitoare elaborate în cadrul tradiției biblice și iudaice nu este depășită nici de meditațiile filosofului iudeu alexandrin Filon (30 î.C.-45 d.C.). Și totuși în scrierile acestui iudeu cult din diasporă se găsesc expresiile cele mai apropiate de prologul lui Ioan. În sistemul lui Filon se întâlnesc trăsăturile specifice *logos*-ului grec și cele ale cuvântului-înțelepciune biblic. Distanța dintre Dumnezeu și lume, dintre Dumnezeu și ființa umană, este depășită prin intermediul *logos*-ului, reprezentantul lui Dumnezeu și delegatul său în lume și în istorie. De fapt, *logos*-ului îi este atribuit rolul de mijlocitor în cadrul creației, în calitate de model și prototip al universului, care își are originea în Dumnezeu cel unic (*Op.* 17; 24; 31); lumea își are cauza eficientă în Dumnezeu, însă *logos*-ul lui Dumnezeu este instrumentul „prin intermediul căruia aceasta a fost plăsmuită” (*Cher.* 127); „*logos*-ul divin este locul în care a fost concepută ordinea tuturor lucrurilor” (*Op.* 20), de aceea, spre deosebire de lumea sensibilă, *logos*-ul, în calitatea sa de întâi născut al lui Dumnezeu, rămâne lângă el, *par'autô* (*Deus* 31); *logos*-ul poate fi numit *theos* doar într-un mod impropriu, fără articol, în timp ce despre Dumnezeu unicul se

spune, conform *Scripturii*, *ho theos* (Somn. I, 229-230). *Logos*-ul, în calitatea sa de model, este plin de lumină, în sintonie cu textul din *Gen* 1,3 (Somn. I,75). De aceea, *logos*-ului i se pot atribui titlurile care exprimă relația sa cu Dumnezeu și rolul său în lume: „întâiul născut” al lui Dumnezeu, „fiul lui Dumnezeu”, „principiu”, *archê*, „image” (Conf. 145-147); acesta este „al doilea” după Dumnezeu unicul (*Leg.All.* III, 86; *Quaest.Gen.* II, 62). *Logos*-ul, în calitatea sa de imagine a lui Dumnezeu, face posibilă vederea Aceluia care este invizibil (Conf. 97).

Pe scurt, se poate spune că afirmațiile lui Filon cu privire la *logos*, în comparație cu textul lui Ioan, sunt cele mai asemănătoare și omogene față de tot ceea ce se găsește în lumea contemporană, greacă și iudaică. Însă paralelismul la nivel de formulări scoate în evidență, într-o manieră și mai precisă, diferențele dintre cele două concepții de fond. *Logos*-ul din scrierile lui Filon, sinteza dintre „cuvântul” biblic și rațiunea greacă, este o figură mediatoare elaborată pentru a conserva transcendența Dumnezeului unic și inaccesibil. Pentru Filon, este de neconceput un *logos* distinct față de Dumnezeu, care se „întrepează” și se identifică cu un individ istoric.

Acestea sunt trăsăturile specifice *logos*-ului din textul lui Ioan, care ne invită să restrângem cercetarea în domeniul tradiției creștine, unde gândirea cristologică împrumută din mediul biblico-sapientțial modelele și figurile simbolice pentru a exprima rolul revelator și mediator al lui Isus, Mesia cel transcendent și Domnul. Dacă este adevărat că în niciun alt text neotestamentar, în afară de prologul din *Evangelhia a patra*, Isus Cristos nu mai este desemnat prin termenul *logos*, nu se poate spune totuși că nu există premisele pentru formularea și atribuirea acestui titlu. „Cuvântul” lui Isus, ceea ce el a spus și făcut în calitate de trimis al Tatălui, are tendința de a se identifica cu persoana sa. Chiar dacă Isus, în *Evangelhia după Ioan*, nu spune: „Eu sunt cuvântul”, el însă afirmă: „Eu sunt adevărul și viața” (In 14,6), iar cuvântul său, asemenea cu cel al Tatălui, este cuvânt de adevăr și dătător de viață; este cuvântul ce trebuie primit pentru a participa la mântuire. În scrierile ce fac parte din tradiția sfântului Ioan, această tendință de identificare a *logos*-ului lui Dumnezeu cu Isus Cristos este formulată prin titlul *logos tou theou*, cu referire la el în condiția sa de preexistent (1In 1,1, *logos tês zôês*) și de judecător escatologic (Ap 19,13, *ho logos tou theou*; cf. *Înț* 18,15). Pe această linie a credinței cristologice explicite sunt asumate, în textul inițial al *Evangelhiei a patra*, titlul și figura simbolică a *logos*-ului, încărcat de toate semnificațiile biblice ale „cuvântului”, înțelepciune și lege, și deschis dialogului cultural cu lumea greacă-elenistă.

Din această perspectivă „sincretistă” mai amplă se pot explica și afinitățile tematice și lexicale dintre prologul lui Ioan și textele gnostice, în special cele găsite la Nag Hammadi, în Egipt (*Prôtênnoia trimorphê*). Oricare ar fi fost raportul dintre *Evangelhia după Ioan* și curente gnostice reflectate în textele menționate mai sus, se poate spune că ambele concepții preiau tema *logos*-ului din tradiția sapientțială biblică și din meditațiile iudaice elaborate în diaspora. Tehnica de fond este, în schimb, diferită. Expresiile antitetice din prologul lui Ioan pot fi cu greu asimilate rigidului dualism cosmologic și antropologic al gnozei.

La sfârșitul acestei cercetări asupra originii literare și istorice a prologului lui Ioan, se întrevide complexitatea datelor care, în parte, justifică gama amplă a ipotezelor și a soluțiilor propuse de-a lungul istoriei interpretării și, în special, în cercetarea critică modernă. Trebuie însă menționat faptul că necunoscutele cu privire la prolog sunt în parte aceleași referitoare la *Evangelia a patra*: structură, formă, mediu de origine. Totuși în prolog există anumite elemente destul de solide și unanim recunoscute pentru identificarea cel puțin a unei orientări generale. Fragmentul, care încă de la primele mărturii manuscrise deschide *Evangelia a patra*, este o compoziție ritmică, cu elemente stilistice și literare care îl fac să se apropie de imnurile din tradiția sapiențială biblică. În ciuda particularităților lexicale indicate mai sus, este greu să ne imaginăm un mediu de origine diferit de cel în care au fost produse *Evangelia* și celelalte scrieri ale sfântului Ioan. În sfârșit, *logos*-ul, cu referire la rolul revelator și mântuitor al lui Isus Cristos, își are rădăcinile în mediul biblic, acolo unde Dumnezeu se manifestă și acționează prin intermediul cuvântului său și al înțelepciunii. Contribuția inovatoare și originală la interpretarea cristologică a acestei figuri biblice provine din patrimoniul comun al credinței creștine primare, care îl recunoaște în persoana lui Isus pe Cristos, Fiul unic al lui Dumnezeu.

II. MĂRTURIA LUI IOAN ȘI PRIMII DISCIPOLI (In 1,19-51)¹⁵

Mărturia lui Ioan Botezătorul

¹⁹ Aceasta este mărturia dată de Ioan, când iudeii au trimis de la Ierusalim unii preoți și leviți, ca să-l întrebe: „Cine ești tu?”

²⁰ Iar el a recunoscut și nu a negat. A mărturisit: „Nu sunt eu Cristos!”

¹⁵ FREED E.D., *Egô Eimi in John 1,20 and 4,25*, CBQ 41 (1979) 288-291; GAETA G., *Battesimo come testimonianza. Le pericopi sul Battista nell'evangelio di Giovanni*, CrSt 1 (1980) 279-314; HAHN F., *Beobachtungen zu John 1,18.34*, în J.K. ELLIOT, *Studies in NT Language and Text*, Essays in Honor of G.O. Kilpatrick, Sppl NT 44 (1976) 239-245; HANHART K., „About the Tenth Hour...” on Nisan 15 (Jn 1,35-40), în *L'Evangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 335-346; INFANTE R., *L'amico dello sposo. Giovanni Battista*, Dehoniane, Napoli 1984; KUHLI., *Nathanael-«wahrer Israelite»? Zum angeblich attributiven Gebrauch von alêthos in Joh 1,47*, BN 10 (1979) 11-19; KUHN H.S., *Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1,35-51*, FPustet, Regensburg 199; LUPPIERI E., *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia 1988; NEOITS A. – DANIEL C., *L'Agneau de Dieu et le Verbe de Dieu* (Jo. 1,29 et 36), NT 13 (1971) 24-37; NEYREY J.H., *The Jacob Allusions in John 1,15*, CBQ 44 (1982) 586-605; NICACCI C., *La fede nel Gesù storico e la fede nel Cristo risorto* (Gv 1,19-51; 20,1-29), Ant 53 (1978) 423-442; PAINTER J., *Christ and the Church in John 1,45-51*, în *L'Evangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 359-362; PROULX P. – ALONSO SCHÖKEL L., *Las sandalias del Mesias Esposo*, Bib 59 (1978) 1-37; SMALLEY S.S., *Johannes 1,51 und die Einleitung zum vierten Evangelium*, în R.PESCH-R.SCHNACKENBURG (eds), *Jesus und der Menschensohn*, für A. Vögtle, Freiburg i.Br. 1975, 300-313; SCHWARZ G., *Alêthos Israelites* (In 1,47), BN 10 (1979) 41-42; TALBERT C.H., *Artistry and Theology. An Analysis of the Architecture of Jn 1,19-5,47*, CBQ 32 (1970) 341-366; ZEVINI G., *I primi discepoli seguono Gesù* (Gv 1,35-51), PSV 2 (1980) 140-153.

²¹ L-au întrebat: „Atunci, cine? Ești tu Ilie?” El a răspuns: „Nu sunt!” „Ești tu Profetul?” A răspuns: „Nu!”

²² Așadar, i-au zis: „Cine ești? Ca să dăm un răspuns celor care ne-au trimis. Ce spui despre tine însuși?”

²³ El a zis:

„Eu sunt glasul celui care strigă în pustiu:

Îndreptați calea Domnului,
după cum a spus Isaia profetul”.

²⁴ Iar cei trimiși erau dintre farisei¹⁶.

²⁵ L-au întrebat și i-au zis: „Așadar, de ce botezi, dacă tu nu ești nici Cristos, nici Ilie, nici Profetul?”

²⁶ Ioan le-a răspuns: „Eu botez cu apă; dar în mijlocul vostru este unul pe care voi nu-l cunoașteți,

²⁷ care vine după mine, căruia eu nu sunt vrednic să-i dezleg cureaua încălțăminteii”.

²⁸ Acestea s-au petrecut în Betania, dincolo de Iordan, unde boteza Ioan¹⁷.

Mielul lui Dumnezeu

²⁹ A doua zi, l-a văzut pe Isus venind la el și a zis: „Iată-l pe Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii.

³⁰ Acesta este cel despre care am spus: «După mine vine un bărbat care a ajuns înaintea mea, pentru că era mai înainte de mine.

³¹ Eu nu-l cunoșteam, dar am venit să botez cu apă, ca, prin aceasta, el să fie făcut cunoscut lui Israel»”.

³² Ioan a dat mărturie, spunând: „Am văzut Duhul coborând ca un porumbel din cer și a rămas deasupra lui.

³³ Eu nu-l cunoșteam, însă cel care m-a trimis să botez cu apă, el mi-a zis: «Acela deasupra căruia vei vedea Duhul coborând și rămânând peste el, el este cel care botează în Duhul Sfânt».

³⁴ Eu am văzut și am dat mărturie: acesta este Fiul lui Dumnezeu”¹⁸.

¹⁶ Majoritatea codicelor mai vechi și anumite versiuni omit articolul *hoi* din fața lui *apostalmeno*. Prezența articolului în codicele mai recente poate fi o tentativă de a da un sens acceptabil acestei precizări: „iar cei trimiși erau dintre farisei”.

¹⁷ Textul unde se poate găsi *en Bēthania* este reprodus de mare parte a codicelor antice și a papirusurilor, precum și de versiunile și autorii antici. Înlocuirea cu *Bēthabara* (altă variantă *Bētharaba*) a fost răspândită de către Origene, care în timpul călătoriilor sale în Palestina nu a reușit să descopere o localitate numită Betania „dincolo de Iordan”. În realitate, Origene nu a constatat lucrul acesta la fața locului, „dincolo de Iordan”, ci s-a limitat la ceea ce i s-a spus sau i s-a arătat; el a ales denumirea de *Bēthabara* pentru că din punct de vedere etimologic era cea mai potrivită cu rolul lui Ioan Botezătorul: „casa de pregătire”, din ebraicul *bara’* (*Jud* 7,24, vadul Iordanului), chiar dacă mai corectă ar putea fi conexiunea cu *barah*. Însă trebuie precizat faptul că nu Origene a inventat această variantă a textului, care ar putea să-și aibă originea în secolul al doilea (Tațian) (cf. Origene, *Comm. in Jo.* IV, 24, PG 14,269-270).

¹⁸ Codicele sinaitic, papirusul P⁵, anumite versiuni latine și siriene, precum și Ambroziu interpretează, în loc de „Fiul lui Dumnezeu”, „alesul lui Dumnezeu”. Expresia „Fiul lui Dumnezeu”, atestată de majoritatea manuscriselor, papirusurilor, versiunilor și autorilor, este mai apropiată de cristologia sfântului Ioan (*In* 20,31). Totuși, rămâne inexplicabilă trecerea la forma „alesul lui Dumnezeu”, care ar putea fi o trimitere la *Is* 42,1; cf. *Lc* 9,35.

Primii discipoli

³⁵ În ziua următoare, Ioan stătea din nou împreună cu doi dintre discipolii săi.

³⁶ Și, privindu-l pe Isus care trecea, a zis: „Iată-l pe Mielul lui Dumnezeu!”

³⁷ Cei doi discipoli ai săi l-au auzit vorbind și l-au urmat pe Isus.

³⁸ Isus s-a întors și, văzându-i că îl urmează, le-a zis: „Ce căutați?” Ei i-au spus: „Rabbi – ceea ce, tradus, înseamnă «Învățătorule» – unde locuiești?”

³⁹ El le-a zis: „Veniți și vedeți”. Așadar, au venit și au văzut unde locuiește și au rămas la el în ziua aceea. Era cam pe la ceasul al zecelea.

⁴⁰ Unul dintre cei doi care îl auziseră pe Ioan și-l urmaseră [pe Isus] era Andrei, fratele lui Simon Petru.

⁴¹ Acesta l-a întâlnit mai întâi¹⁹ pe fratele său, Simon, și i-a spus: „L-am găsit pe Mesia!” – care, tradus, înseamnă „Cristos” –

⁴² și l-a adus la Isus. Privindu-l, Isus i-a zis: „Tu ești Simon, fiul lui Ioan; tu te vei numi «Chefa»” – care înseamnă «Petru»”.

Chemarea lui Filip și a lui Natanael

⁴³ A doua zi, voia să plece în Galileea și l-a întâlnit pe Filip. Isus i-a zis: „Urmează-mă!”

⁴⁴ Filip era din Betsaida, din cetatea lui Andrei și a lui Petru.

⁴⁵ Filip l-a întâlnit pe Natanael și i-a zis: „L-am găsit pe cel despre care au scris Moise, în Lege, și profeții, pe Isus, fiul lui Iosif din Nazaret”.

⁴⁶ Dar Natanael i-a zis: „Poate fi ceva bun din Nazaret?” Filip i-a zis: „Vino și vezi!”

⁴⁷ Isus l-a văzut pe Natanael venind la el și a zis despre el: „Iată cu adevărat un israelit în care nu este viclenie”.

⁴⁸ Natanael i-a zis: „De unde mă cunoști?” Isus i-a răspuns și i-a zis: „Înainte de a te fi chemat Filip, te-am văzut stând sub smochin”.

⁴⁹ Natanael i-a răspuns: „Rabbi, tu ești Fiul lui Dumnezeu, tu ești regele lui Israel”.

⁵⁰ Isus a răspuns și i-a zis: „Pentru că ți-am spus că te-am văzut sub smochin, crezi? Vei vedea lucruri mai mari decât acestea”.

⁵¹ Și i-a zis: „Adevăr, adevăr vă spun: veți vedea cerul deschis și pe îngerii lui Dumnezeu urcând și coborând deasupra Fiului Omului”.

1. Structura literară și tematică

Firul epic al *Evangheliei a patra*, după declarațiile programatice ale prologului, începe cu această secțiune, unde ies în relief două figuri: Ioan și Isus. În jurul celor doi protagoniști, distribuiți în așa fel încât să se observe în mod clar subordonarea primului față de al doilea, apar celelalte personaje, individuale sau

¹⁹ Papirusurile Bodmer II.XV, P^{66.75} din secolul al treilea, majoritatea codicelor mai importante și versiunile antice atestă versiunea *prōton*, adverb neutru sau adjectiv în acuzativ; utilizarea lui *prōtos* la nominativ este atestată de codicele sinaitic și de alte câteva codice majore și minore; doar anumite versiuni latine și vechea versiune siriană sinaitică iau în considerare un text grecesc unde se găsește versiunea „de dimineată”, gr. *prōi*. Variantele *prōtos-prōi* se pot explica drept adaptări ce țin de interpretarea textului, sau ca erori ale scribului prin asimilarea părților finale *outos prōtos*. Tot în felul acesta se poate explica și *proton-ton adelphon...*, asimilat cu partea finală următoare. Însă ar putea proveni și de la un *prōi* original legat de articolul următor *prō (i) ton*. O decizie în favoarea originarului *proton* se poate baza pe convergența mărturiilor din cele mai vechi și numeroase manuscrise.

colective: iudeii, fariseii și primii discipoli. Stilul și structura compozițională fac apel la două registre: unul cu caracter narativ și altul de tip kerigmatico-liturgic. Structura narativă este foarte schematică, redusă la esențial. Anumite adnotări, la începutul și la finalul textului, delimitează diferitele secvențe. În interiorul acestora se menționează acțiunea și intervenția protagoniștilor printr-un ritm calm, prin intermediul reluării unor expresii și al repetării unor propoziții caracteristice: „Vino și vezi!” (In 1,46, cf. 1,39). Nuanța liturgică și tonalitatea kerigmatică sunt sugerate de anumite formulări atribuite interlocutorilor. Atât intervențiile iudeilor, cât și declarațiile lui Ioan se bazează pe anumite titluri și formulări cristologice: „Cristos”, Ilie, „profetul”; „mielul lui Dumnezeu” și „Fiul lui Dumnezeu”. Însăși primii discipoli ai lui Isus, atunci când iau cuvântul, recurg la o serie de expresii care se învârt în jurul anumitor titluri cristologice: „Mesia”, „Cristos”, „Fiul lui Dumnezeu”, „regele Israelului”. Chiar ultima declarație solemnă a lui Isus se bazează pe o expresie analogă: „Fiul Omului” (In 1,51). Aceste elemente stilistice și trăsăturile literare generale pledează în favoarea unei unități de ansamblu a fragmentului evanghelic în cauză.

Însă la o examinare mai amănunțită se poate observa combinația diverselor teme cu respectivele interconexiuni și iese la iveală o anumită tensiune între diferitele teme. Analiza vocabularului scoate în evidență o primă mare alcătuire a textului. În secvențele în care apare figura lui Ioan, intonația tematică este dată de cuvinte care fac parte din anumite câmpuri semantice; „a da mărturie”, *martyrein-martyria*, de trei ori; „a boteza”, *baptizein*, de șase ori. Lexicul cu privire la mărturie deschide și încheie această parte din *Evanghelia după Ioan* printr-un procedeu tipic de incluziune: „Aceasta este mărturia dată de Ioan... Eu am văzut și am dat mărturie: acesta este Fiul lui Dumnezeu” (In 1,19a.34). De aceea, fragmentul care se bazează pe acest motiv tematic poate fi considerat drept o unitate literară: mărturia lui Ioan în contextul botezului (In 1,19-34).

În interiorul acestei prime secțiuni a textului se întrevăd anumite articulații minore. O primă unitate este caracterizată de un indice topografic: „Acestea s-au petrecut în Betania, dincolo de Iordan, unde boteza Ioan” (In 1,28). Aici, de fapt, se încheie confruntarea dintre Ioan și trimișii iudei-farisei, introdusă printr-un indice temporal: „când iudeii au trimis de la Ierusalim unii preoți și leviți ca să-l întrebe...” (In 1,19a). Secțiunea este constituită dintr-o succesiune rapidă de întrebări și răspunsuri: primele din partea iudeilor-farisei, celelalte îi sunt atribuite lui Ioan. Alternanța monotona a propozițiilor de legătură – „l-au întrebat, i-au zis”; „a răspuns, a zis” – este întreruptă la jumătate de o precizare cu privire la comisia de investigare trimisă de la Ierusalim: „Iar cei trimiși erau dintre farisei” (In 1,24). Așadar, dezbaterea continuă prin reluarea verbului inițial: „L-au întrebat...” (In 1,25a; cf. 1,21). Împărțirea întâlnirii dintre Ioan și farisei în două secvențe este confirmată și de conținutul întrebărilor, respectiv al răspunsurilor. În prima parte alternează trei întrebări insistente ale iudeilor adresate lui Ioan cu răspunsurile acestuia, tot mai concise (In 1,19c-21). Scurta confruntare se încheie cu declarația un pic mai amplă a celui care dă mărturie: „Eu sunt glasul celui care strigă

în pustiu...” (In 1,23a). Acesta este răspunsul său la întrebarea formală a iudeilor, pusă la început și reluată cu insistență la sfârșit: „Cine ești tu?” (In 1,19c.22).

Secvența a doua se bazează pe o singură întrebare a emisarilor calificați drept „farisei”, la care Ioan răspunde printr-o declarație formată din două propoziții (In 1,25-27). Noul argument al anchetei este legat de faptul că Ioan botează. Însă răspunsul său reia problema identității și a rolului său în raport cu personajul misterios evocat deja în întrebările din prima secvență. Aceste aluzii cristologice pregătesc unitatea următoare, unde își face apariția Isus (In 1,29-34). Despre el, Ioan dă o mărturie explicită, făcând o serie de afirmații solemne încadrate de două titluri: „Iată-l pe Mielul lui Dumnezeu... acesta este Fiul lui Dumnezeu” (In 1,29b.34b). În această nouă unitate se fundamentează tema mărturiei și cea a botezului, introduse prin două scurte legături narative: „A doua zi, l-a văzut pe Isus venind la el și a zis... Ioan a dat mărturie, spunând...” (In 1,29a.32a).

Combinația tematică a acestei unități cu cea precedentă este sugerată de unele corespondențe în formă încrucișată sau chiastică:

„Eu botez cu apă;
dar în mijlocul vostru este unul
pe care voi nu-l cunoașteți;
care vine după mine...”

(In 1,26-27)

„Acesta este cel despre care am spus:
«După mine vine un bărbat
care a ajuns înaintea mea...
Eu nu-l cunoșteam,
dar am venit să botez cu apă»”.

(In 1,30-31).

O nouă secvență este introdusă de o reluare narativă care face apel la propoziția din deschiderea întregului fragment: „Ioan a dat mărturie...” (In 1,32; cf. 1,19). Inclusiv în această scurtă secțiune, desfășurarea tematică continuă prin versuri paralele repetate și încrucișate:

„Am văzut **Duhul**
coborând ca un porumbel **din cer**
și a rămas deasupra lui.
Eu nu-l cunoșteam, însă cel
care m-a trimis să botez
cu apă, el mi-a zis:
(In 1,32b-33a)

«Acela deasupra căruia vei vedea **Duhul**
coborând
și rămânând peste el,

el este cel care botează
în Duhul Sfânt»”.
(In 1,33bc).

Prin intermediul acestui joc încrucișat al reluărilor și al trimiterilor, textul dezvoltă într-o manieră progresivă o temă unitară: mărturia lui Ioan Botezătorul adusă lui Isus în contextul botezului.

Această situație complexă a textului actual al *Evangeliei a patra* cu privire la mărturia lui Ioan atrage atenția autorilor care descoperă aici indicii ale genezei sale istorico-literare. Se observă anumite elemente contrastante: dubla și incoerenta semnalare a trimișilor de la Ierusalim, „iudeii, preoții, leviții” și „fariseii” (In 1,19.24); repetiția propoziției atribuite lui Ioan: „Eu nu-l cunoșteam” (In 1,31.33) și dubla referire la coborârea Duhului Sfânt (In 1,32.33); reluarea expresiei „mielul lui Dumnezeu” (In 1,29.35). Nu sunt de neglijat afinitățile

și divergențele dintre materialul *Evangheliei lui Ioan* din această secțiune și cel al tradiției sinoptice: *In* 1,19-34 are 38 de cuvinte în comun cu Marcu, 40 cu Matei și 37 cu Luca. Conform ediției sfântului Ioan, Isus se prezintă în fața lui Ioan, însă nu este povestită scena botezului său. Mărturia lui Ioan despre Isus conține o terminologie asemănătoare cu cea a sinopticilor, însă se petrece fără public, adică în momentul în care comisia iudaică de anchetă se retrăsese.

Acest ansamblu de factori aparent contradictorii și nepotrivii din textul lui Ioan a condus la ipoteza unei istorii de formare complexe în cadrul mai amplu al genezei celei de-a patra Evanghelii. La bază ar fi o povestire arhaică (R. Bultmann; B.M. Van Iersel; G. Richter), identificată de către unii cu începutul așa-zisei „Evanghelii a semnelor” (R.T. Fortna), reelaborată de redactor conform perspectivei sale ecleziale (R. Bultmann) și antidocetice (G. Richter), în armonie cu tradiția sinoptică. M.E. Boismard presupune existența a trei niveluri diferite ale compoziției. Armonizarea cu sinopticii ar fi avut loc în cadrul celui de-al doilea nivel, unde a fost reelaborată o povestire originară de orientare samariteană, în centrul căreia se află Ioan. Alții preferă să vorbească despre o tradiție autonomă față de sinoptici, atribuind un rol mai important activității de redactare în mai multe etape (R.E. Brown) sau evanghelistului (S.A. Panimolle).

Dată fiind incertitudinea diferitelor ipoteze elaborate pentru a explica dublurile sau contradicțiile din textul lui Ioan, este de preferat să ne lăsăm conduși de elementele literare pentru a descoperi structura unitară a textului actual, fără a ceda tentației de a-l compara sau armoniza cu textele sinoptice. Este mai utilă și mai eficientă, în interpretarea compoziției lui Ioan, comparația cu secțiunile din prolog, față de care fragmentul pe care îl avem în vedere apare ca o continuare și desfășurare coerentă:

Prolog

(1,6-8.15)

1,6 A venit un om, *trimis*
de Dumnezeu,
al cărui nume era Ioan.

1,7 Acesta a venit
spre mărturie,
ca să *dea mărturie* despre lumină,
pentru ca toți să creadă prin el.

1,8 Nu era el lumina,
ci a venit să *dea mărturie*
despre lumină.

1,15 Ioan a dat *mărturie*
despre el și a strigat:
„Acesta era cel despre care
v-am spus: Cel care vine
după mine a ajuns
înaintea mea, pentru că era
mai înainte de mine!”

Mărturia lui Ioan

(1,19-34)

Ioan a dat *mărturie*,
spunând:

„Cel care m-a *trimis* să botez,
el mi-a zis...
Eu nu-l cunosc, dar *am venit* să botez cu apă,
ca, prin aceasta, el
să fie făcut cunoscut lui Israel...”

Eu am văzut și
am dat mărturie: acesta
este Fiul lui Dumnezeu”.

(cf. *In* 1,20-23)

„Acesta este cel despre care
am spus: «După mine vine un bărbat
care a ajuns înaintea mea,
pentru că era
mai înainte de mine»”.

Rolul de martor al lui Ioan cu privire la „lumina adevărată”, Cristos, este prezentat în două modalități: una negativă, „nu era el lumina” (In 1,20-24), și una pozitivă, „ca să dea mărturie despre lumină” (In 1,26-27.29-34.35).

Pe baza mărturiei lui Ioan Botezătorul este introdusă alegerea de a-l urma pe Isus a celor doi discipoli. Legătura pe plan narativ este stabilită prin reluarea precizării temporale semnalate deja la începutul primei întâlniri a lui Ioan cu Isus (In 1,29a.35). Din același context este preluată formularea profetică: „Iată-l pe Mielul lui Dumnezeu” (In 1,29b.36). În felul acesta este garantată și continuitatea tematică între cele două secvențe. Însă din acest moment figura lui Ioan dispăre și în centrul scenei apare Isus, protagonistul în jurul căruia se mișcă celelalte cinci personaje.

Firul epic este punctat de a treia precizare stereotipă: „în ziua următoare” (In 1,43) și de repetarea verbelor de mișcare, întâlnire și relație: *peripatein*, „a trece” (In 1,36); *akolouthein*, „a urma” (In 1,37.38.40.43); *erchesthai*, „a veni – a merge” (In 1,39.47); *exerchesthai*, „a pleca” (In 1,43); *menein*, „a rămâne – a se opri” (In 1,38.39); *euriskein*, „a găsi” (In 1,41.43.45); *agein*, „a aduce” (In 1,42); *anablepein*, „a privi” (In 1,36.42); *horan*, „a vedea” (In 1,39.46.47.48.51); *ginôskein*, „a cunoaște” (In 1,48); *kalein-phonein*, „a numi” (In 1,42.48); *theasthai*, „a vedea” (In 1,38). Intervențiile diferitelor personaje sunt intercalate cu ajutorul acelorași verbe: „a spune – a zice”, „a răspunde”. Însă ceea ce atrage atenția este schematismul micilor secvențe ale întâlnirilor prin procedeul înlănțuirii: personajul care tocmai a fost prezentat introduce un altul nou. Corespondența dintre formulări și situații scoate în evidență aranjarea simetrică și, în același timp, progresivă a micilor scene.

Ținând cont de structura cronologică și de separarea geografică din In 1,43, se poate împărți textul în două unități simetrice:

A. *Întâlnirea lui Isus
cu primii trei discipoli
(In 1,35-42):*

1. *Discipolii lui Ioan
pleacă să-l urmeze
pe Isus (1,35-39):*
 - a) Declarația lui Ioan:
„Iată-l pe Mielul lui
Dumnezeu”;
 - b) Cei doi discipoli îl ur-
mează pe Isus:
– dialog cu Isus;
– invitație: „Veniți și ve-
deți”;

2. *Întâlnirea lui Petru
cu Isus (In 1,40-42):*
 - a) Prezentarea noului
discipol: Andrei;

B. *Întâlnirea lui Isus
cu ceilalți doi discipoli
(In 1,43-50):*

1. *Întâlnirea-urmarea
lui Filip
(In 1,43):*
 - a) Întâlnirea lui Isus
cu Filip;

b) Invitație: „Urmează-mă”;

2. *Întâlnirea lui Isus
cu Natanael (In 1,44-45):*
 - a) Prezentarea lui Filip;

- | | | |
|--|---|---|
| b) Andrei îl întâlnește pe fratele său Simon:
– declarație:
„L-am văzut pe Mesia Cristos”. | b) Filip îl întâlnește pe Natanael:
– declarație:
„L-am găsit pe cel despre care au scris Moise, în Lege, și profeții...” | d) Întâlnire-dialog Isus-Natanael:
– declarația lui Natanael:
„Tu ești Fiul lui Dumnezeu, tu ești regele lui Israel”;
– discursul profetic al lui Isus către Natanael:
„Vei vedea lucruri mai mari decât acestea” |
| c) Întâlnirea lui Simon cu Isus:
– discursul profetic al lui Isus față de Simon:
„Tu te vei numi Chefa”. | c) Dialog Natanael-Filip:
– invitație:
„Vino și vezi”; | |

C. Anunțul solemn al lui Isus către toți (In 1,51):
 „Veți vedea cerul deschis și pe îngerii lui Dumnezeu urcând și coborând deasupra Fiului Omului”.

Cele două secvențe care conțin cele două scene nu sunt perfect simetrice, pentru că întâlnirea dintre Isus și Natanael este mai amplă față de prima, chiar dacă în principiu schema este respectată. Însă prelungirea întâlnirii-dialog dintre Isus și Natanael pregătește discursul final adresat tuturor (*In* 1,51). În felul acesta, seria celor patru întâlniri ale primilor discipoli cu Isus este îndreptată spre discursul despre Fiul Omului, prin care însuși Isus încheie precedentele declarații cu caracter mesianic ale discipolilor: „Mesia”, cel anunțat de *Scripturi*, „Fiul lui Dumnezeu”, și „regele Israelului”.

Privită sub aspectul narativ și tematic, compoziția sfântului Ioan dovedește o unitate și o coerență ce nu sunt tulburate de anumite neconcordanțe gramaticale și stilistice ale textului. În versetul *In* 1,43, subiectul – Isus – este amintit mult prea târziu. Apare suspiciunea că la început ar fi fost altcineva protagonistul acestei scene: Simon Petru? Sau Andrei? Versetul *In* 1,51 dă impresia că ar fi un corp străin adăugat întregului într-un mod stângaci: Isus i se adresează lui Natanael: „și i-a zis”, însă de fapt discursul este formulat la plural: „veți vedea...” și este adresat unui grup: „Adevăr, adevăr vă spun”. Și totuși, această extindere a orizontului de destinatari ai primei cuvântări solemne a lui Isus este de înțeles dacă urmărim progresia firului epic a secvențelor precedente. Acest lucru nu exclude faptul că autorul ar fi realizat un montaj pe baza tradițiilor preexistente. Însă reconstrucția lor este foarte nesigură, mai ales dacă este destinată să stabilească o comparație cu tradiția sinoptică cu privire la chemarea primilor discipoli. De fapt, în afară de coincidența anumitor nume – Andrei, Simon Petru (Chefa), Filip –, tot restul nu își găsește un corespondent în cele trei Evanghelii sinoptice: chemarea primilor discipoli, Petru, Andrei, Iacob, Ioan, care fac parte din grupul celor doisprezece „apostoli”, se petrece după arestarea lui Ioan Botezătorul în

Galileea, pe malul lacului, în timpul pescuitului. În concluzie, trebuie spus că *Evangelhia a patra* urmează o altă perspectivă și se bazează pe o tradiție diferită, ce nu poate fi integrată în tradiția sinoptică.

2. Analiza exegetică a textului

a) Mărturia lui Ioan (In 1,19-34)

Evangelhia a patra nu spune nimic despre figura și activitatea lui Ioan și nici nu îi atribuie apelativul prin care acesta este cunoscut în mediul iudaic (I. Flaviu) și în cadrul tradiției sinoptice: „Botezătorul”. Ioan este, pur și simplu, cel care dă mărturie despre Isus. Cu privire la acest rol bine precizat atrage atenția propoziția programatică de la început (In 1,19). Este vorba despre o mărturie, *martyria*, oficială și publică, dată de către Ioan în fața unei comisii de anchetă delegate de autoritățile iudaice din Ierusalim – „iudeii” –, cele care supraveghează instituțiile templului, „preoți și leviți”. Într-o a doua fază, autorul precizează că în această delegație sunt implicați și fariseii. Nu se înțelege bine din tonalitatea textului dacă aceștia din urmă sunt cei care dau mandatul – în interpretarea textului fără articol în fața „trimișilor” – sau doar fac parte din comisia menționată mai sus. În orice caz, precizarea reflectă, probabil, poziția autoritară la care ajunseseră fariseii în timpul redactării *Evangelhiei* (cf. In 7,32.45; 11,46-47.57; 18,3).

Caracterul formal al anchetei se reflectă și din tonul întrebărilor și al răspunsurilor. Interogatoriul constă în două puncte: identitatea „mesianică” a lui Ioan și semnificația activității sale în calitate de botezător. În ambele cazuri, răspunsul sincer al celui anchetat oferă prilejul pentru prezentarea unui alt personaj care stă la orizont: Mesia. Într-adevăr, primul răspuns deschis și curajos din partea lui Ioan este evidențiat prin intermediul unei terminologii cu nuanță avocătească: „El a recunoscut și nu a negat. A mărturisit: «Nu sunt eu Cristos»” (In 1,20). Spre deosebire de acei iudei cărora le este frică să-l mărturisească în mod deschis pe Isus drept Cristos sau de Petru, care nu are curajul de a recunoaște că este discipolul său, Ioan declară fără tergiversări identitatea sa: „Nu sunt eu Cristos!” Răspunsul său negativ este o reproducere după o formulare cristologică tradițională (cf. In 4,25; Mc 13,6; 14,62). Singurul Mesia adevărat este altcineva.

Spre confirmarea acestei luări de poziție stau celelalte două răspunsuri din ce în ce mai concise. La întrebările insistente din partea trimișilor din Ierusalim, Ioan refuză să se identifice cu celelalte figuri mesianice: Ilie și profetul. În mediile iudaice populare, dar mai ales în cercurile apocaliptice, în cadrul mișcărilor reformatoare și al celor care susțineau botezul existau așteptări mesianice alternative față de cea monarhică. Pe baza unui text din *Mal* 3,1.23, așteptările cu privire la reforma religioasă și la restaurarea naționalistă s-au coagulat în jurul figurii biblice a lui Ilie (*Sir* 48,8.10; *1 Enoch* 89,52; 90,31; *Ap* 11,3.6). Figura profetului ideal după modelul mozaic sau a profetilor clasici strângea adeziuni fie din partea grupurilor reformatoare, fie din partea mișcărilor naționaliste (cf. 1QS IX,11; 4Qtest 5-8; I. Flaviu, *Ant.* XX,8,6, par. 169; *Bell.* II,13,5, par. 261-263). Pornind de la textul din *Dt* 18,15-18, s-a dezvoltat un orizont de așteptare a profetului resta-

urator cu trăsături mesianice (1Mac 4,46; 14,41). Ecoul acestui climat mesianic se poate percepe și în cadrul tradiției palestinene consemnate în *Evanghelia a patra* (cf. In 6,14; 7,40.52)²⁰.

Ioan se disociază în mod categoric și de aceste figuri mesianice substitutive și, solicitat de insistența celor care îi adresau întrebări, dă primul său răspuns pozitiv: „Eu sunt glasul celui care strigă în pustiu: Îndreptați calea Domnului, după cum a spus Isaia profetul” (In 1,23; cf. Is 40,3). Acesta este mesajul pe care Ioan îl trimite iudeilor din Ierusalim care doreau să afle câte ceva despre identitatea sa. El face auzită vocea profetică a lui Isaia, care face o invitație la îndreptarea căilor Domnului. Însă delegații din Ierusalim nu cedează. În punctul acesta, evanghelistul face o precizare: „erau dintre farisei”, adică reprezintă partea adversă cu care se va confrunta Isus. De aceea, aceștia vor să știe care este semnificația gestului de a boteza al lui Ioan, din moment ce acesta nu revendică niciun rol mesianic tradițional. În continuarea Evangheliei, botezul lui Ioan este interpretat drept un rit de purificare sau un gest de inițiere la mișcarea creată în jurul celui care va schimba lucrurile (In 3,22-26; 4,1). În primul caz, Ioan se prezintă drept un concurent la mișcarea fariseilor, cu scopul de a reface integritatea religioasă a Israelului.

În cazul al doilea, răspunsul afirmativ al lui Ioan face trimitere dincolo de el însuși, dincolo de ritul său baptismal. Așa cum în primul caz declarase că nu este el Mesia, acum afirmă că botezul său este un simplu rit de purificare, fără pretenții mesianice, pentru că Mesia este deja prezent, chiar dacă nu este cunoscut încă: „dar în mijlocul vostru este unul pe care voi nu-l cunoașteți” (In 1,26). Aceste cuvinte ale lui Ioan Botezătorul fac aluzie la figura misterioasă a lui „Mesia” care, asemenea înțelepciunii biblice, este prezent și în același timp nevăzut. Un ecou al acestei concepții despre un Mesia nevăzut se regăsește și în continuarea Evangheliei, în timpul dezbaterii de la Ierusalim cu privire la originea și identitatea lui Isus (In 7,27-29)²⁰.

Ultimele cuvinte ale lui Ioan sunt o discretă prezentare a „celui care vine”, *ho erchomenos* (cf. Mal 3,1). Mărturia sa, anticipată deja în prolog, era îndreptată spre cel „care vine” (In 1,15). Rolul său este în totalitate subordonat, asemenea aceluia al vocii care strigă în deșert, invitând la îndreptarea căilor Domnului. Acum el declară că este un simplu servitor, mai mult, nici nu este demn să îndeplinească unul dintre cele mai umile servicii: să dezlege cureaua încălțăminteii sale. Însă expresia „să-(i) dezleg cureaua încălțăminteii” în contextul relațiilor dintre Ioan și Isus, așa cum apar în continuarea *Evangheliei a patra*, poate să capete o semnificație mai precisă. În fața anchetei oficiale a iudeilor cu privire la rolul său sau la pretextul mesianic, Ioan răspunde la sfârșit printr-o propoziție

²⁰ În cadrul tradiției sinoptice, Ioan, supranumit „Botezătorul”, este prezentat cu trăsăturile lui Ilie (Lc 1,17; Mc 1,6), iar destinul său de persecutat este asimilat cu cel al profetului biblic (Mc 9,12.13; Mt 11,14; 17,11-13). Chiar și Isus, la nivelul opiniei populare, este identificat cu figura lui Ilie (Mc 6,15 par.; 8,28 par.), sau cu cea a unui profet (Mc 6,15b par.; 8,28 par.). În același fel, Ioan Botezătorul este considerat de mulțime drept un profet (Mc 11,32 par.; Mt 11,9); doar *Evanghelia după sfântul Luca* menționează întrebarea lumii dacă Ioan ar fi sau nu Cristos (Lc 3,15; cf. *Fap* 13,25). Despre rolul lui Ilie în cadrul tradiției rabinice, cf. *Sot.* IX,15; *Eduy.* VIII,7.

care face aluzie la dreptul matrimonial și la răscumpărare: el nu poate pretinde să i se ridice dreptul la căsătorie al mirelui legitim, adică lui Mesia, „supunându-l la ritul care constă în dezlegarea curelei încălțămintei sale”²¹.

Anchetarea lui Ioan de către iudei se conchide cu o precizare protocolară cu privire la localitatea în care acesta își desfășoară activitatea de botezător: „în Betania, dincolo de Iordan” (In 1,28). Acest indice topografic aparține stilului narativ al sfântului Ioan (In 6,59; 8,20; cf. 11,54b). Evanghelistul cunoaște și o altă localitate cu numele de Betania, cunoscută drept „satul Mariei și al Martei, sora ei” (In 11,1; cf. 12,1), însă aceasta se găsește aproape de Ierusalim (In 11,18). De aceea, pentru a face deosebirea dintre ele, este necesară precizarea „dincolo de Iordan”. Aceasta corespunde uneia dintre cele două tradiții ale *Evangheliei a patra* cu privire la locul în care boteza Ioan (In 10,40). Nu este însă exclus faptul ca acestea să coincidă, din moment ce localitatea Ennon, aproape de Salim, poate fi identificată cu *Beth'enon*, „casa izvoarelor” (In 3,23)²². Astfel se sfârșește prima mărturie a lui Ioan Botezătorul în fața reprezentanților instituției iudaice și a responsabililor cu viața religioasă. Nu se spune nimic despre reacția lor. Autorul celei de-a patra Evanghelii nu își propune să reconstruiască un tablou istoric coerent și exhaustiv, ci să prezinte mărturia cu privire la Isus a lui Ioan, cea care are o rezonanță actuală pentru cititorii săi.

Scena următoare este introdusă printr-un indice cronologic care se va repeta cu regularitate la începutul următoarelor două secvențe: „A doua zi...” (In 1,29.35.43). Acest indice temporal se repetă de zece ori în *Faptele Apostolilor*, dar are un precedent în versiunea LXX, unde *tê epaurion* este de multe ori asociat cu *egeneto* la începutul unui nou episod al firului epic (Jud 9,42; 21,4; 1Sam 31,8; 2Rg 8,15). Același procedeu stilistic se regăsește de încă două ori în *Evanghelia a patra* (In 6,22; 12,12). Noutatea din această scenă constă în alăturarea a trei adverbe temporale pe termen redus și de precizarea de la începutul unei noi pericope: „În ziua a treia, s-a făcut o nuntă în Cana Galileii...” (In 2,1).

Nu poate fi exclusă cu totul ipoteza conform căreia în spatele acestor mărci temporale ar fi o aluzie la un calcul cronologic cu valoare simbolică: cele șase (șapte) zile ale creației sau dăruirea tablelor legii de pe Muntele Sinai (în ziua a treia). Este însă caracteristic pentru *Evanghelia a patra* ca la începutul fiecărei istorisiri să marcheze acest lucru prin indicații temporale (In 2,13.23; 5,1; 7,2.14.37;

²¹ Conform unei tradiții iudaice, despre care se pot găsi primele indicii în unele texte apocaliptice din primul secol î.d.C., Mesia este nevăzut și va fi revelat la momentul stabilit (4Esdr 7,28; 13,32; ApBar 29,3). O altă tradiție, atestată de către Iustin, vorbește despre Mesia care va rămâne nevăzut până când va veni Ilie pentru a-l consacra (Dial. 8,4; cf. 49,1; 110,1).

²² Cf. In 3,27-30. Pentru gestul simbolic de dezlegare a încălțămintei atunci când se renunță la dreptul de răscumpărare sau levirat – căsătoria cu cumnata rămasă văduvă pentru a asigura descendența fratelui decedat –, cf. Dt 25,5-10; Rut 4,7-8. Pentru a înțelege expresia atribuită lui Ioan, trebuie să se țină cont de versiunea aramaică din Dt 25,9, unde este menționat gestul de dezlegare a încălțămintei (*Targum Jerushalmi* Dt 25,9), și de interpretarea iudaică, ce definește condițiile și consecințele actului de renunțare la căsătoria leviratică, denumită printr-un termen tehnic *halisa* (cf. tratatul *Yebbamot* din *Mishna*; P. PROULX – L. ALONSO SCHÖKEL, *Las sandalias del Mesia Esposo*, Bib 59, 1978, 1-37).

10,22; 12,1.12). În contextul nostru, formula identică de început subliniază continuitatea narațiunii.

La începutul primei scene apare personajul care a fost evocat în discuția anterioară dintre Ioan și iudei: *erchemenos*. Isus se prezintă în fața lui Ioan. Nu există alți spectatori menționați în mod explicit, drept care seria declarațiilor lui Ioan este adresată unui auditoriu ideal care este reprezentat de Israel (In 1,31). Primele cuvinte ale lui Ioan Botezătorul la vederea lui Isus sunt formulate printr-o sentință în stil profetic: „Iată-l pe Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii” (In 1,29b). Formularea calchiază prezicerile cu privire la revelație și la investitură. Atunci când Samuel l-a consacrat pe Saul din ordinul lui Dumnezeu, îi adresează aceste cuvinte: „Oare nu te unge Domnul drept conducător peste moștenirea lui? Vei stăpâni peste poporul meu și îl vei elibera din mâna dușmanilor...” (1Sam 10,1; cf. 9,17). Anunțul cu privire la destinul și la misiunea persoanei în cauză se rezumă la un apelativ explicit, însoțit de o propoziție relativă (cf. Is 42,1).

În cuvintele pe care le spune Ioan, accentul este pus pe titlul „mielul lui Dumnezeu”, care se va repeta la începutul scenei următoare (In 1,35). Simbolul mielului, care nu are precedent biblic pentru a desemna rolul unei persoane, este precizat printr-un genitiv: „mielul lui Dumnezeu”. Este adevărat că Israelul este comparat cu un miel pe care Dumnezeu îl paște și profetul-slujitor, persecutat și ucis, este asimilat cu mielul dus la tăiere (Os 4,16; Is 53,7; cf. Ier 11,19). Însă nicio persoană nu este numită în mod explicit „miel”. În formularea sfântului Ioan, despre care se presupune că este cunoscută, mielul este pus în relație cu Dumnezeu: este mielul care îi aparține lui Dumnezeu, ales și pregătit de către el. Această precizare face trimitere la contextul cultic, unde sacrificarea mielului, împreună cu alte animale, este prescrisă pentru ritualul de purificare și ispășire (Lev 14,1-32), pentru jertfa de sfințire a altarului (Num 7,10-89) și pentru jertfa de zi cu zi (Ex 29,38-42; Lev 6,2-6; Num 28,3-8; Ez 46,13-15).

Însă în niciunul dintre aceste contexte nu se spune în mod explicit că mielul oferit lui Dumnezeu sau prescris pentru cult „ridică păcatul” comunității. Doar despre profetul pe care Dumnezeu îl prezintă drept „slujitorul său” se spune că „ia asupra sa păcatele noastre”, *tas hamartias hēmôn pherei* (LXX), și „a luat asupra sa păcatele celor mulți”, *anapherein* (Is 53,4.12c). Versiunile grecești din Aquila și Simmachus redau ebraicul *nasa'* prin *airein* (Is 53,6). Și totuși în versiunea greacă a Bibliei apare expresia „a ridica păcatul” (1Sam 15,25, *airein to amartēma*; cf. 1Sam 25,28). Formularea din textul nostru, care explică destinul mielului lui Dumnezeu, este interpretată de tradiția de care aparține sfântul Ioan drept „iertare și eliminare a păcatelor” a fiecărui credincios în parte și a lumii (cf. 1In 2,2; 3,5). Un asemenea rol mântuitor îi este atribuit lui Isus Cristos, „dreptul” fără de păcat și Fiul pe care Dumnezeu l-a trimis drept „ispășitor” și „mântuitor al lumii” (1In 4,10.14).

Și în contextul *Evangeliei a patra*, expresia „mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii” este asociată cu titlul „Fiul lui Dumnezeu”. De fapt, seria declarațiilor lui Ioan, care începe cu expresia „iată mielul lui Dumnezeu”, se încheie

în felul următor: „Acesta este Fiul lui Dumnezeu” (In 1,34). La rândul său, această declarație este o explicație pentru propoziția precedentă care sintetizează viziunea-revelatoare a lui Ioan Botezătorul: „el este cel care botează în Duhul Sfânt” (In 1,33b). Cu alte cuvinte, Isus este prezentat de către Ioan drept mielul lui Dumnezeu, în măsura în care el este Fiul lui Dumnezeu care, în mod eficient și definitiv, elimină păcatul omenirii prin activitatea și misiunea sa, care constau în esență în faptul de a „boteza în Duhul Sfânt”.

Odată stabilită această semnificație pe baza contextului imediat, se poate extinde cercetarea pentru a descoperi rădăcinile titlului cristologic „mielul lui Dumnezeu”. Asocierea „mielului” cu „fiul” (lui Dumnezeu) este sugerată de comentariul biblic făcut cu prilejul morții lui Isus, folosindu-se o terminologie de mărturie care o amintește pe cea a textului nostru (In 19,35-37). Primul text biblic citat face trimitere la contextul mielului pascal (Ex 12,46); celălalt se referă la prezicerea lui Zaharia cu privire la plângerea morții fiului unic (Zah 12,10). Însă ambele texte se întâlnesc în figura „dreptului”, persecutat și ucis, salvat și glorificat de Dumnezeu (cf. Ps 33,20, LXX; Ap 1,7). Această alăturare se înscrie într-o tradiție care pleacă de la sacrificiul lui Isaac și ajunge, trecând prin obiceiul mielului pascal, la slujitorul lui Dumnezeu din cânturile lui Isaia. Abraham, fiind întrebat de fiul său unic, Isaac: „Unde este animalul pentru jertfă?”, îi răspunde: „Dumnezeu va avea el grijă de mielul de jertfă” (Gen 22,8). Vechea interpretare ebraică a sacrificiului lui Abraham, reprezentată în *targumim*, scoate în evidență valoarea jertfei lui Isaac, care în mod spontan se oferă să fie sacrificat și se lasă legat pe altar. Modelul pentru această interpretare a jertfei lui Isaac este figura slujitorului din Isaia, până în punctul în care Isaac este numit „slujitorul lui Dumnezeu” (TgIob 3,18). Această tradiție, care își are rădăcinile în primul secol î.d.C., își face simțită influența în liturgia ebraică. Nu doar sărbătoarea Anului Nou, ci în special Paștele și sacrificiul mielului, precum și jertfele de zi cu zi la templu sunt puse în legătură cu sacrificiul lui Isaac. Ceea ce este mai important pentru comparația cu versetul din In 1,29 este valoarea mântuitoare și eternă atribuită jertfei de sine a lui Isaac. Abraham, conform parafrazei din *Targum Jerushalmi II*, îi cere lui Dumnezeu să-și amintească de „legământul făcut lui Isaac în favoarea fiilor lui Israel și să-i elibereze și să-i ierte de păcatele lor”²³. Cu alte cuvinte, jertfa lui Isaac, conform vechii tradiții iudaice, este prototipul oricărui sacrificiu, adevăratul miel care dă valoare tuturor figurilor și ritualurilor comemorative ale evenimentelor prin care trece poporul lui Dumnezeu. Dată fiind semnificația salvatoare a acestui simbol, este spontană transpunerea lui într-o lumină cristologică la Isus. El este, de fapt, Fiul unic pe care Tatăl l-a dat pentru mântuirea lumii (cf. In 3,16.17)²⁴.

²³ O altă identificare a locului în care boteza Ioan, în afară de cel susținut de Origene, *Bēthabara*, este cu localitatea menționată în Ios 13,26, *Betonim*, oraș din Gad, care corespunde cu Chirbet Batneh, situat la șapte kilometri Sud-Vest de Es-Salt.

²⁴ *Targum Jerushalmi II Gen XXII, 9. Redemption and Genesis XXII. The Binding of Isaac and the Sacrifice of Jesus*, în G. VERMES, *Scripture and Tradition*, Brill, Leiden 1961, 193-227; M. MAC-

În contextul actual, formularea cristologică „mielul lui Dumnezeu” este atribuită lui Ioan Botezătorul, care își continuă mărturia despre Isus proclamând preexistența sa și rolul său de botezător în Duhul Sfânt. Exceptionala funcție mesianică a lui Isus, în fața căreia rolul lui Ioan dispare, este în legătură cu statutul său originar menționat deja în prolog: *erchomenos* este cel preexistent; așa cum *logos*-ul era lângă Dumnezeu încă de la început (In 1,15). Rolul de botezător al lui Ioan este în totalitate subordonat revelării istorice a lui Isus Mesia în fața lui Israel, poporul legământului și al promisiunilor biblice. În cadrul tradiției apocaliptice, figura „Fiului Omului”, care asumă trăsături mesianice, rămâne ascunsă lângă Dumnezeu și este revelată la timpul stabilit (1Enoh 39,7-8; 48,3.6; 52,9; 62,7; 4Esdra 13,26.52).

Sfântul Ioan, trimis de Dumnezeu în calitate de mijlocitor profetic, a beneficiat de o revelație specială. De aceea, el poate să îl prezinte pe Isus în mod deschis și definitiv drept „cel care botează în Duhul Sfânt”. Cuvântul lui Dumnezeu, adresat lui Ioan, i-a descoperit acestuia identitatea ascunsă a lui Isus, în calitate de Mesia escatologic, misiune ce i-a fost încredințată de către Dumnezeu prin intermediul coborârii Duhului Sfânt. Această imagine a lui Mesia care primește Duhul Sfânt corespunde așteptărilor ideale apărute în jurul anumitor texte biblice ale tradiției profetice a lui Isaia (Is 11,1-2; 42,1; 61,1; cf. 4QpIs Fram. 11-18). Isus, în calitate de Mesia escatologic, este în măsură să ne „cufunde” în Duhul Sfânt într-o reînnoire și renașterea definitivă, pentru că deasupra lui rămâne Duhul Sfânt (cf. In 3,34-35).

În final, Ioan își poate încheia mărturia cristologică condensând-o în titlul care reprezintă culmea profesiunii de credință din *Evangelhia a patra*: „Acesta este Fiul lui Dumnezeu” (In 1,34; 20,31). El l-a văzut pe Duhul Sfânt coborând din cer drept dar al lui Dumnezeu, transmis în mod deplin și definitiv lui Isus. De aceea, poate să confirme, asemenea altor „martori”, care stau la baza șirului de credincioși (In 3,11.32; 19,35), că Isus este Mesia, cel care se află într-o relație filială cu Dumnezeu. Scena botezului din tradiția sinoptică devine în *Evangelhia a patra* mărturia cristologică atribuită lui Ioan Botezătorul, bazată, la rândul său, pe o viziune și o revelație de tip profetic.

b) Primii discipoli (In 1,35-51)

Rolul lui Ioan, orientat în totalitate către Isus, Mesia escatologic și Fiul lui Dumnezeu, se încheie în momentul în care, datorită mărturiei sale profetice, discipolii săi merg să-l urmeze pe Isus. Ioan începe procesul care va conduce la formarea grupului primilor credincioși în Isus, nucleul poporului lui Israel deschis speranței Mesianice. Scena de la început, stilizată până la neverosimil, stabilește legătura cu cea precedentă. Indicele temporal, „a doua zi”, subliniază continuitatea; figura statică a lui Ioan Botezătorul vizualizează rolul său de indicator cu privire la Isus, care este pe punctul de a intra în scenă. Nu se spune de

unde vine, nici unde merge. Întâlnirea rămâne încă la un nivel vizual: este indicată doar privirea intensă și penetrantă a lui Ioan. În cuvintele sale răsună formula-cristologică cunoscută deja: „Iată-l pe mielul lui Dumnezeu”. Aceasta reprezintă semnul distinctiv și sinteza mărturiei sale despre Isus.

Apoi Ioan Botezătorul dispăre, iar pe scenă rămân cei doi discipoli care stăteau lângă el încă de la început. Aceștia, după ce au ascultat cuvintele maestrului lor, decid să îl urmeze pe Isus. Contactul este stabilit din inițiativa lui Isus, care îi întreabă pe cei doi: „Ce căutați?” Întrebarea lor este la fel de promptă: „Rabbi – ceea ce, tradus, înseamnă «Învățătorule» – unde locuiești?” Isus îi invită pur și simplu: „Veniți și vedeți”. Scurta scenă se încheie cu întâlnirea: cei doi merg, văd și rămân în ziua aceea alături de Isus. O notă finală justifică referințele pentru ziua aceea: „Era cam pe la ceasul al zecelea”, adică ora patru după-amiază.

Proza aridă, concisă în mod ostentativ și lipsită de înflorituri stilistice, descarafează orice tentativă de reconstrucție anecdotică. De ce autorul precizează ora întâlnirii? Este preocupat să traducă sau să redea printr-un echivalent grecesc apelativul „rabbi” și totuși nu spune nimic despre locuința lui Isus sau despre conținutul dialogului de mai bine de două ore pe care acesta l-a avut cu primii doi discipoli. Mesajul sfântului Ioan nu poate fi interpretat prin intermediul unor completări de ordin fantastic. Textul nu este un cod cifrat; nu spune nimic mai mult decât ceea ce este scris. Ceea ce contează pentru autor este întâlnirea dintre Isus și cei doi discipoli ai lui Ioan Botezătorul. Restul este pus pe un plan secundar și marginal. Secvențele narrative, replicile din primul dialog conduc către acest punct: întâlnirea dintre cei doi discipoli ai profetului mărturisitor și Isus Mesia. Cei doi discipoli îl ascultă, îl urmează, merg, văd și rămân „alături de el”. Au primit invitația lui Isus și în momentul acesta se sfârșește căutarea lor.

Întâlnirea celor doi discipoli cu Isus marchează trecerea lor de la urmarea lui Ioan la noul discipolat mesianic. Totul se desfășoară pe o linie relațională, ritmul fiind dat de cele șapte verbe ale scurtului tablou narativ: „a asculta”, „a urma”, „a se întoarce”, „a căuta”, „a merge”, „a vedea”, „a rămâne”. Diferitele momente și întâmplări sunt animate de cuvânt, intermediarul comunicării umane personalizate. Valența religioasă a acestei rețele de relații reiese din aluziile discrete cu privire la căutarea biblică a înțelepciunii: „cei ce mă caută mă găsesc” (*Prov* 8,17b); „fericiți cei care merg pe căile mele” (cf. *Prov* 8,23b; 9,5; *Înț* 6,12-16). Verbul „a căuta” în *Evanghelia a patra – zētein* se repetă de 34 de ori – este ambivalent (*In* 6,24.26). Doar întâlnirea și ascultarea lui Isus fac să se decanteze falsele motivații ale căutării și conduc spre o relație autentică cu el (*In* 20,15). Pentru aceasta, este indispensabil să „rămână” cu el și în cuvântul lui; sau să primească cuvântul lui Isus și să se lase pătrunși de el (*In* 4,40; 8,31; 15,4-7). Pe fondul acestor aluzii la un raport religios profund, este de înțeles insistența asupra duratei și a șederii celor doi discipoli alături de Isus (cf. *In* 4,43). Autorul celei de-a patra Evanghelii menționează ora la care se petrec întâlnirile decisive (*In* 4,6) și evenimentele salvifice (*In* 4,52; 19,14). S-ar putea înțelege în cazul acesta că ar fi vorba despre o trimitere la valoarea simbolică a orelor dintr-o zi? Este posibil,

din moment ce misiunea lui Isus, în calitate de „lumină a lumii”, și chiar cea a discipolilor este reprezentată de ritmul celor douăsprezece ore ale zilei (In 9,4; 11,9-10; 12,35-36). Însă referirea este destul de rezervată, încât nu permite reconstruirea duratei aceluși dialog, nici nu justifică vreo ipoteză cu privire la calendarul religios al *Evangheliei a patra*²⁵.

După întâlnirea celor doi discipoli cu Isus se dezvoltă o reacție în lanț care duce la formarea primului nucleu de adepți ai lui Mesia. Abia în momentul acesta autorul descoperă identitatea unuia dintre cele două personaje care au trecut din cercul lui Ioan Botezătorul în cel al lui Isus. Acesta îi cunoaște numele, Andrei, însă îl prezintă drept fratele unui personaj mult mai cunoscut: Simon Petru. Celălalt, care nu are un rol definit, rămâne anonim, asemenea altor discipoli din *Evanghelia a patra*. Identificarea sa cu „Ioan” – fiul lui Zebedeu, fratele lui Iacob –, considerat drept discipolul pe care îl iubea Isus și autorul *Evangheliei*, este doar rodul dorinței de a găsi un chip și un nume unei figuri evanghelice, însă nu are niciun fundament în textul actual. Pur și simplu, nu se vorbește despre acest lucru. De fapt, narațiunea îl urmărește pe Andrei, care îl găsește mai întâi pe fratele său, Simon, și îi anunță descoperirea pe care a făcut-o după întâlnirea cu Isus împreună cu celălalt coleg al său: „L-am găsit pe Mesia”. Autorul dă imediat traducerea grecească a termenului ebraico-aramaic *Christos* și, astfel, atrage atenția asupra unuia dintre apelativele în care este sintetizat un aspect fundamental al credinței creștine (In 4,25; 20,31).

În cazul acesta, Andrei are același rol al lui Ioan Botezătorul, acela de martor. Însă întâlnirea directă a lui Isus cu Simon reprezintă pentru destinul acestuia o adevărată cotitură. Noul nume pe care Isus îl proclamă într-o manieră profetică este un fel de investitură: „Tu ești Simon, fiul lui Ioan; tu te vei numi «Chefa» – care înseamnă «Petru»” (In 1,42). Doar *Evanghelia a patra*, împreună cu sfântul Paul, reproduce apelativul aramaic prin care Petru este cunoscut în cadrul tradițional al Bisericii din Ierusalim. Combinația celor două nume „Simon – Petru” alternează cu cel simplu, Petru, de 17 ori din 34. Rolul său în grupul celor doisprezece discipoli istorici și în cadrul comunității postpascale este în strânsă legătură cu inițiativa lui Isus, Mesia, care îi dezvăluie misiunea, reprezentată în mod simbolic cu numele de „piatră” (cf. In 21,15-19). De fapt, Petru, în scurta scenă evanghelică a primei întâlniri cu Isus, nu face și nu spune nimic. Isus este cel care îl observă cu intuiția sa profetică și îi deschide viitorul, făcându-l să treacă de la cercul familial, „fiul lui Ioan”, la noul proiect mesianic.

Seria întâlnirilor cu Isus își urmează cursul fără întreruperi evidente. Indicele temporal, „a doua zi”, are rolul mai mult de a face o legătură decât să semnaleze începutul unui nou episod. De fapt, subiectul frazei „voia să plece în Galileea și l-a întâlnit pe Filip” este tot Isus. Nu este nevoie să căutăm alți protagoniști. Isus

²⁵ K. HANHART, „About the Tenth Hour...on Nisan 15 (In 1,35-40)”, în *L'Evangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 335-346. Pentru valoarea simbolică a numărului „zece” ca indicator al desăvârșirii și al perfecțiunii, cf. FILON, *Mos. I*, 96, *teleios arithmos*; *Op. 47*. Simpla indicație din In 1,39: „era cam pe la ceasul al zecelea” exclude orice speculație asupra valorii simbolice a numărului „zece”, după modelul celor făcute de Filon.

este în centrul atenției în scena întâlnirii cu Petru și i se adresează acestuia. În momentul acesta, el însuși ia decizia de a pleca spre Galileea și dă peste Filip. Este deplasat, în punctul acesta, să ne întrebăm unde s-a petrecut întâlnirea cu Petru: în Iudeea, unde se găsea și Ioan? Sau întâlnirea cu Filip: înainte de plecare, după, în timpul călătoriei? Acestea sunt probleme străine de perspectiva textului evanghelic. Chemarea lui Filip, cu invitația caracteristică „urmează-mă”, constituie introducerea pentru scena următoare, în care Natanael îl întâlnește pe Isus. Autorul îl prezintă succint pe noul discipol, la fel cum făcuse cu Andrei, descriindu-l drept concetățean al celor doi discipoli frați cunoscuți deja. Și în continuarea Evangheliei numele lui Filip și Andrei sunt asociate: în episodul înmulțirii pâinilor (In 6,5.7.8) și în cel în care grecii cer să îl vadă pe Isus la Ierusalim (In 12,20.22). În acest ultim caz se amintește din nou că Filip „era din Betsaida Galileii”²⁶.

În înșiruirea de întâlniri care duc la formarea nucleului primilor discipoli ai lui Isus, figura lui Natanael are o însemnătate deosebită. Natanael, din ebraicul *Natan'el*, „Dumnezeu a dăruit” sau „darul lui Dumnezeu”, apare de aproximativ zece ori în textele Vechiului Testament; este un nume purtat de persoane care îndeplinesc anumite roluri sau servicii în cadrul templului. Întâlnirea dintre Natanael și Isus, conform schemei omologate deja în cazul lui Petru, este mijlocită de noul discipol, Filip, care printr-o frază amplă și solemnă îi vestește: „L-am găsit pe cel despre care au scris Moise, în Lege, și profeții, pe Isus, fiul lui Iosif din Nazaret” (In 1,45). Filip devine purtătorul de cuvânt al unei experiențe care de acum implică întregul grup al discipolilor: „L-am găsit”. Figura mesianică este definită printr-o formulare tradițională pentru mediul iudeo-creștin: cel în care se împlinesc speranțele mesianice atestate de întreg Vechiul Testament, de Moise și de profeți (cf. In 5,39.46; 6,45; 12,16.41). Aspectul paradoxal al cuvintelor lui Filip constă în identificarea lui Mesia din Biblie în persoana concretă a lui Isus, „fiul lui Iosif din Nazaret”. Originea umană a lui Isus și proveniența sa dintr-o localitate necunoscută din Galileea nu depun mărturie în favoarea caracterului său mesianic (In 6,42; 7,41.42.45). Reacția sinceră și imediată a lui Natanael subliniază această situație paradoxală. Invitația lui Filip: „vino și vezi” este un ecou al celei adresate de Isus celor doi discipoli ai lui Ioan Botezătorul (In 1,39). Încă o dată, determinantă este întâlnirea directă cu Isus.

Cuvintele cu care Isus îl întâmpină pe Natanael, atunci când îl vede venind spre el, sunt asemănătoare prin structura lor gramaticală cu cele ale lui Ioan la prima lor întâlnire: „Iată cu adevărat un israelit în care nu este viclenie, *dolos*”.

²⁶ Betsaida, localitate menționată de șase ori în Evanghelii și de mai multe ori de către I. Flaviu (cf. și PLINIUS, *Nat. Hist.*, V,25, și PTOLEMEU, *Geogr.*, V,15), începând cu secolul al IV-lea î.d.C., face parte din teritoriile lui Filip, adică din Gaulanitide. Abia în timpul lui Agrippa I, 41-44 d.C., cele două maluri ale Iordanului se vor afla sub o administrare unică, la fel ca pe timpul lui Irod cel Mare. Identificarea localității Betsaida este o chestiune controversată. Ținând cont de informațiile primite de la I. Flaviu, s-ar putea identifica cu localitatea Et-Tell, la 2 kilometri Nord-Est de la vărsarea Iordanului în Lacul Galileii, și numită *Julia*, în onoarea fiicei împăratului Augustus, înainte de 2 î.d.C., anul în care *Julia* a fost exilată. Numele de Betsaida, „casa vânătorii sau a pescuitului”, i-ar fi rămas vechiului sat evreiesc așezat pe malul lacului din Galileea, ce corespunde cu localitatea actuală El-Araj (J.F. BAUDOZ, „Bethsaida”, *Le Monde de la Bible* 38 [1995] 28-31).

Aceste cuvinte nu sunt doar un compliment pentru sinceritatea și, în același timp, pentru disponibilitatea lui Natanael. Sunt cuvinte profetice care fac aluzie la rolul său reprezentativ. În opoziție cu Iacob-Israel, care a smuls binecuvântarea tatălui său printr-un vicleșug, *dolos* (Gen 27,35, LXX), Natanael este cu adevărat reprezentantul acelui grup de credincioși evrei, fii ai lui Israel, care aderă la Isus și participă la binecuvântarea sfinților părinți. O dată cu sosirea lui Natanael se încheie formarea acelui prim nucleu al discipolilor care începe cu mărturia lui Ioan Botezătorul, trimis de Dumnezeu să-l arate pe Isus-Mesia lui Israel (In 1,31).

Mica discuție dintre Isus și Natanael scoate în evidență acest rol prefigurativ al noului discipol. Schimbul de replici se bazează pe verbele „a vedea”, „a cunoaște”, „a crede”. Natanael a fost adus în fața lui Isus prin invitația: „vino și vezi”. Isus îl vede „venind la el” și îi dezvăluie adevărata sa identitate spirituală. Observația lui Natanael: „De unde mă cunoști?” îi oferă posibilitatea lui Isus să facă o nouă declarație care stârnește în acesta credința în Mesia: „Înainte de a te fi chemat Filip, te-am văzut stând sub smochin”. Capacitatea de „a cunoaște secretele oamenilor și ale tuturor ființelor” este prezentată într-un text fragmentar din Qumran ca o caracteristică a lui Mesia, fiul înțelept al lui David (4Q 186, *Oroscopo* II, 6-8; cf. Is 11,2). Pe de altă parte, în *Evangelhia a patra* lui Isus îi este atribuită o cunoaștere specială a celor care îl abordează și a discipolilor (In 2,24-25; 4,17-19; 6,61.64). Detaliul „te-am văzut stând sub smochin”, subliniat de două ori în cuvintele lui Isus, atrage atenția asupra deosebitei sale viziuni profetice. „A sta sub smochin”, precum și „sub vița-de-vie” sunt imagini biblice stereotipe pentru a indica viața liniștită de zi cu zi din propria casă (1Rg 4,25; Mih 4,4; Zah 3,10). Isus l-a văzut și l-a cunoscut pe Natanael tocmai într-un asemenea context familiar și personalizat, „sub smochin”.

Acesta izbucnește atunci într-o solemnă profesiune de credință mesianică, ce încheie ciclul primelor întâlniri ale lui Isus: „Rabbi, tu ești Fiul lui Dumnezeu, tu ești regele lui Israel” (In 1,49). „Fiul lui Iosif din Nazaret”, cel care a trezit prima reacție lui Natanael, este salutat acum, după întâlnirea directă cu el, drept „Fiul lui Dumnezeu”. Acest titlu cu privire la Isus, care se repetă de aproximativ zece ori pe parcursul *Evangelhiei a patra*, are în mod normal un sens puternic, care merge dincolo de cel mesianic al tradiției biblice și iudaice (2Sam 7,14; Ps 2,6-7; 89,27; 1Enoh 105,2; 4Esdra 7,28-29; 13,32.37.52; 14,9). În anumite cazuri, de fapt, el explică și amplifică apelativul *ho Christos* (In 11,27; 20,31). În contextul actual, atenția cade pe a doua formulare, „tu ești rege(le) lui Israel”. Se poate percepe în această declarație a lui Natanael o aluzie la calificativul pe care Isus l-a folosit atunci când l-a văzut prima dată: „Iată cu adevărat un israelit” (In 1,47). În *Evangelhia a patra*, spre deosebire de „iudeu” și „iudei”, termenii „Israel” și „israelit”, în puținele lor apariții, au o semnificație favorabilă și pozitivă. „Rege al Israelului” este aclamația cu care este întâmpinat Isus de mulțime în ultima sa vizită în cetatea Ierusalimului (In 12,13). În interpretarea evanghelistului, salutul ceremonios al mulțimii care iese în întâmpinarea lui Isus, „rege al Israelului”, reprezintă începutul adeziunii la credință (In 12,16-19).

De aceea, Natanael poate fi considerat reprezentantul acestui nucleu de evrei sinceri care recunosc în Isus împlinirea așteptărilor mesianice²⁷.

Isus nu respinge recunoașterea mesianică ce vine din partea lui Natanael, așa cum nu se retrage în fața entuziasmului mulțimii din Ierusalim – cum va face, în schimb, cu ocazia înmulțirii pâinilor (In 6,14-15) –, ci îi anunță o nouă etapă cu privire la descoperirea identității sale: „Vei vedea lucruri mai mari decât acestea” (In 1,50). Expresia „lucruri mai mari”, în limbajul sfântului Ioan, face trimitere la realitatea escatologică inaugurată de glorificarea Fiului lui Dumnezeu (In 5,20). Noii dimensiuni a acțiunii mântuitoare a lui Dumnezeu îi sunt asociați și discipolii (In 14,12).

În punctul acesta, printr-o nouă introducere, este reprodus un nou discurs al lui Isus, adresat direct lui Natanael, dar care, prin formularea sa, îi are în vedere pe toți discipolii și destinatarii Evangheliei: „Adevăr, adevăr vă spun: veți vedea...” (In 1,51). Este pentru prima dată când Isus ia cuvântul în mod autonom și face apel la termenul ebraic *amên*, repetat și pus înaintea declarației sale. Este o modalitate originală și tipică pentru *Evanghelia a patra* – cu 25 de recurențe –, prin care Isus își afirmă autoritatea. Este un fel de autentificare a rolului său de revelator autorizat de Dumnezeu (cf. In 7,17; 8,26.28).

Sentința cu care însuși Isus încheie seria declarațiilor făcute de Ioan Botezătorul și de primii discipoli cu privire la el anunță viziunea a două realități legate între ele: „cerul deschis” și „îngerii lui Dumnezeu urcând și coborând deasupra Fiului Omului”. Ioan Botezătorul primise revelația cu privire la Isus în momentul în care a contemplat Duhul Sfânt coborând din cer și oprindu-se deasupra lui (In 1,32-34). „Cerul” este un simbol care face trimitere la realitatea inaccesibilă a lui Dumnezeu, locul de unde provin revelația și darurile mântuirii definitive (In 3,13.27.31; 6,33.38.41.50.51). Imaginea „cerului deschis” indică, în textele biblice și în special în literatura apocaliptică, începutul manifestării lui Dumnezeu sau darul revelației sale (cf. Is 63,15; Ez 1,1).

Cele două imagini, cerul deschis și îngerii urcând și coborând, sunt combinate în visul lui Iacob, atunci când s-a oprit la Betel, în timpul călătoriei sale spre Haran: „Și a avut un vis. Iată, o scară sprijinită de pământ, al cărei vârf atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu urcau și coborau pe ea” (Gen 28,12). Textul biblic în versiunea grecească continuă spunând că Domnul stă pe aceasta (scară) și i se

²⁷ Natanael, în calitate de discipol al lui Isus, este menționat încă o dată în In 21,2, împreună cu alți șase discipoli ai lui Isus, cu precizarea locului său de origine: „din Cana Galileii”. În cadrul tradiției sinoptice nu se regăsește un discipol cu numele de Natanael care să facă parte din lista oficială a celor „doisprezece”. Începând de la jumătatea secolului al IX-lea (Isho'dad din Merw), Natanael este identificat cu Bartolomeu; acesta ar fi patronimicul său – Ben Tolmai –, în timp ce Natanael ar putea fi numele prin care acesta este cunoscut în cadrul tradiției sfântului Ioan; există tendința de a se vedea o confirmare a acestei identificări în faptul că Bartolomeu, în lista celor „doisprezece”, apare imediat după Filip, fapt prin care ar fi asociat cu Natanael în *Evanghelia a patra* (Mc 3,18; Mt 10,3; Lc 6,14; face excepție textul din *Fap* 1,13, care are următoarea ordine: Filip, Toma, Bartolomeu). Tradiția liturgică greco-orientală îl identifică pe Natanael cu Simon „canaaneul” sau „zelotul”.

adresează lui Iacob, revelându-se drept Dumnezeuul părinților săi și reînnoind promisiunea de a-i da pământul lui și urmașilor săi (cf. *Gen* 28,13). În interpretarea evanghelică, în locul scării și al Domnului se află un personaj nou, indicat printr-o formulare enigmatică: „Fiul Omului”. Această expresie se repetă de 13 ori în *Evanghelia a patra*, spusă, de cele mai multe ori, de Isus. În anumite sentințe Fiul Omului este prezentat drept singurul care a urcat la cer și a coborât din cer (In 3,13). Isus face apel la acest rol de Fiu al Omului pentru a autentifica promisiunea sa cu privire la pâinea vieții (In 6,62). Se vorbește de multe ori despre glorificarea Fiului Omului în contextul „înălțării sale la cer” (In 12,23; 13,31; cf. 12,34; 3,14; 8,28).

Ținând cont de conotațiile pe care le capătă imaginea și titlul „Fiul Omului” în *Evanghelia a patra*, poate fi înțeles discursul lui Isus în felul următor: revelația deplină și definitivă a lui Dumnezeu se va împlini prin Fiul Omului, glorificat și înscăunat în cer, acolo unde urcă și coboară îngerii lui Dumnezeu. Viziunea patriarhului Iacob este doar o prefigurare a manifestării cerești promise discipolilor care l-au recunoscut în Isus pe Mesia anunțat de *Scripturi*²⁸.

Acest discurs profetic al lui Isus despre Fiul Omului nu doar încheie secțiunea mărturiei lui Ioan Botezătorul și a întâlnirilor cu primii discipoli, ci deschide o perspectivă asupra revelației și viziunii „gloriei” sale prin intermediul semnelor, începând cu cel ce reprezintă prototipul, de la nunta din Cana, până la cel decisiv al învierii lui Lazăr (In 2,11; 11,40).

3. Interpretare: istorie și actualitate

Istoria interpretării acestui text al sfântului Ioan, unde se întrepătrund elemente narative și formulări ale credinței, este polarizată în jurul a două centre de interes. Unul s-ar putea numi istorico-literar, iar celălalt, teologico-spiritual. În urma comparației spontane între textul sfântului Ioan și cel sinoptic iese la iveală problema legăturii dintre cele două ediții evanghelice, fie cu privire la figura și activitatea lui Ioan Botezătorul, fie cu privire la „chemarea” primilor discipoli ai lui Isus. Începând cu Origene până la Maldonatus, în secolul al XVI-lea, și la Knabenbauer, în secolul XIX-lea, comentatorii încearcă să armonizeze firul epic al sfântului Ioan cu cel al primelor trei Evanghelii, pornind de la un dublu principiu: fidelitatea istorică a relatării evanghelice și rolul interpretativ al sfântului Ioan față de sinoptici. Cu alte cuvinte, sfântul Ioan sintetizează sau evită

²⁸ Pentru a înțelege rezonanțele cristologice din In 1,51 cu privire la fragmentul din *Gen* 28,12, se poate ține cont de textul *Targum Neofiti*, care parafrazează textul în felul următor: „El a visat că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atinge bolta cerului. Și iată că îngerii care îl însoțeau de la casa tatălui său le spuneau îngerilor care se aflau deasupra: «Veniți să-l vedeți pe omul cel drept a cărui imagine este sculptată pe tronul gloriei, pe cel pe care vreți să-l vedeți». Și iată că îngerii care stăteau în fața lui Dumnezeu urcau și coborau să-l contemple”. În interpretarea targumică, îngerii urcă și coboară din cauza lui Iacob, pe care aceștia doreau să-l vadă. În transpunerea evanghelică, Isus îi ia locul lui Iacob. Așa cum Iacob este omul cel drept însoțit de îngeri, a cărui imagine este sculptată pe tronul lui Dumnezeu, tot astfel Isus este Fiul Omului care a coborât din cer (cf. J.H. NEYREY, *The Jacob Allusions in John* 1,15, CBQ 44, 1982, 586-605).

acea parte a întâmplărilor evanghelice care se presupune a fi cunoscută deja prin intermediul Evangheliilor sinoptice.

Din această perspectivă, fie comentatorii antici, fie cei moderni nu evită să relateze precizările istorice și geografice ale evanghelistului. În legătură cu indiciile geografice din In 1,28, Ioan Crisostomul observă că evanghelistul, pentru a aduce dovezi în favoarea relatării istorice a evenimentelor, face apel la „localități în care acestea se pot verifica” (*Hom. in Jo. XVII*, 1). La rândul său, Maldonatus comentează versetul In 1,44 – „Filip era din Betsaida, din cetatea lui Andrei și a lui Petru” –, amintind de diferitele opinii și interpretări asupra mențiunii și semnificației numelui de Betsaida, și încheie astfel: „Consider că Ioan a făcut lucrul acesta dintr-un simplu motiv istoric destul de evident. De fapt, ține de acuratețe, eleganță, adevăr istoric să fie menționate locul de origine sau alte circumstanțe legate de personajele mai importante” (*Comm. in Ev.* 53).

Cealaltă orientare este mai fecundă și mai bogată și se dezvoltă pe două niveluri: teologic și spiritual-practic. Primul privilegiază anumite formulări cristologice din mărturia lui Ioan Botezătorul și din profesiunea de credință a discipolilor. Cuvintele lui Ioan Botezătorul: „eu nu sunt vrednic să-i dezleg cureaua încălțăminte” sunt interpretate de Origene într-o lumină cristologică explicită datorită semnificației simbolice a termenului „încălțăminte” (= trup, întruparea lui Cristos) și a celor două piese ale încălțăminte (= circumcizie și coborârea în infern a lui Cristos): „se sugerează prin aceasta doctrina întrupării care rămâne inaccesibilă și ascunsă pentru cei care nu o primesc” (*Comm. in Ev. Jo. VI*, 15, PG 14, 253-254). Această interpretare „mistică” sau spirituală este reluată de Toma de Aquino și completată prin trimiterea la imaginea mirelui și a miresei. De aceea, în contextul legii leviratului, cuvintele lui Ioan Botezătorul – a dezlega cureaua încălțăminte în semn de renunțare – pot fi redate în felul următor: „Nu sunt vrednic să am această mireasă, adică Biserica. Nu sunt vrednic să fiu numit mirele Bisericii care este consacrată lui Cristos prin botezul Duhului Sfânt” (*Lect. super Jo. XIII*, 4, par. 250).

O altă imagine sau formulare a sfântului Ioan, care oferă posibilitatea anumitor reflecții cristologice, este cea bine cunoscută și discutată: „Iată-l pe mielul lui Dumnezeu” (In 1,29.36). Referirea biblică prevalentă la care fac apel sfinții părinți și comentatorii antici este mielul folosit în sacrificiile evreiești, figura tipologică a lui Cristos. Este privilegiat sacrificiul mielului pascal și cel de zi cu zi, de dimineața și de seara, la templu. Alături de această linie interpretativă tipologică se situează aceea care face trimitere la textele profetice din Is 53,7 și Ier 11,19, unde apare metafora mielului. Calitățile spirituale precum inocența – nu a fost conceput în păcat asemenea celorlalți oameni (Augustin) – sau blândețea (Toma de Aquino) sunt cele ce recomandă asocierea dintre figura mielului și Isus Cristos. Calificativul „mielul lui Dumnezeu” definește unicitatea și excelența sa (Augustin); este mielul (omul) pe care Dumnezeu însuși îl conduce la sacrificiu (Origene); este mielul pregătit dinainte de Dumnezeu și oferit lui (Toma de Aquino, Maldonatus). Comentariile reformatorilor, în schimb, scot în evidență eficiența unică

și definitivă a mijlocirii mântuitoare a lui Isus Cristos în fața rolului legii și al prestațiilor și lucrărilor umane. După Calvin, prin această formulare (mielul lui Dumnezeu) este expus „pe scurt rolul lui Cristos, care îi reconciliază pe oameni cu Dumnezeu, luând asupra sa păcatele lumii prin sacrificiul morții sale” (*In Ev. sec. Jo. comm.* 25).

Un alt text al sfântului Ioan, fecund pentru istoria interpretării, este cel în care se reproduce sentința finală a lui Isus: „Adevăr, adevăr vă spun: Veți vedea cerul deschis...” (*In* 1,51). Înainte de sfântul Augustin nu s-a făcut legătura dintre aceste cuvinte și visul lui Iacob din Betel (*Gen* 28,12). Însă episcopul din Hippo stabilește mai degrabă o comparație între ungerea pietrei de către Iacob și Cristos (cel uns), decât cu scara lui Iacob și îngerii care urcă și coboară. Îngerii, în schimb, ar reprezenta, într-o interpretare spiritual-practică, predicatorii care, asemenea sfântului Paul, știu să se adapteze exigențelor din partea credincioșilor: „urcă și coboară”. Această idee este reluată de Toma de Aquino: contemplarea reprezintă urcarea, iar învățătura reprezintă coborârea. Reformatorii privilegiază, în schimb, imaginea cerului deschis, semn al comunicării și al păcii cu Dumnezeu prin intermediul credinței (Luther). Ministerul îngerilor, subliniat deja de sfinții părinți (Ciril de Alexandria), în interpretarea modernilor este pus în legătură cu domnia lui Isus (angelofania de la naștere și de la botez) și cu preamărirea (învierea și înălțarea), precum și cu venirea sa finală (Maldonatus).

Orientarea practico-pastorală, predominantă în unele comentarii ale Sfinților Părinți, propune figura lui Ioan Botezătorul drept exemplu de umilință sinceră. În ciuda întrebărilor provocatoare ale iudeilor care ar vrea să-l facă să se proclame Mesia, el neagă în mod repetat faptul că ar avea vreun rol mesianic concurent (Ioan Crisostomul, Augustin). Pe drept cuvânt, pentru Origene și Toma de Aquino, Ioan Botezătorul se aut prezintă drept „vocea” lui Cristos care este *logos*-ul, „cuvântul”, care are rolul de a-l arăta și revela. Luther, la rândul său, îl prezintă pe Ioan Botezătorul drept model al creștinilor care trebuie să-l „mărturisească” pe Cristos, nu pe ei înșiși, și drept prototip al predicatorilor care trebuie să fie „vocea” lui Cristos. Comportamentul primilor discipoli ai lui Isus le oferă și el comentatorilor antici posibilitatea de a face anumite reflecții asupra raportului dintre inițiativa lui Dumnezeu și răspunsul uman. Comentariul sfinților părinți, preluat de cele medievale și de comentariile ulterioare, scoate în evidență rodul mărturiei lui Ioan Botezătorul: doi dintre discipoli decid să îl urmeze pe Isus. Însă căutarea lor este încununată de inițiativa lui Isus. În mod analog, în cazul lui Andrei și apoi al lui Filip, comentariile arată angajamentul profund al celor doi discipoli și valoarea legăturilor lor de rudenie și de prietenie în urma întâlnirii cu Isus. Toți elogiază figura exemplară a lui Natanael, prezentat deja într-o lumină favorabilă în textul Evangheliei. În afară de anumite excepții, toți comentatorii antici și unii dintre cei moderni consideră că Natanael ar fi un iudeu erudit, expert în lege, și tocmai din această cauză nu a fost asociat grupului celor doisprezece apostoli „simpli și neștiutori de carte” (Augustin, Toma de Aquino).

Interpretarea tradițională abordează în mod precis cele două dimensiuni ale textului sfântului Ioan, cea cristologică și cea spiritual-practică. O caracteristică a *Evangheliei a patra* este aceea că face o prezentare a figurii și a rolului lui Ioan Botezătorul concentrându-se pe categoria „mărturiei”. Aceasta, la rândul său, deține o funcție în revelarea-descoperirea identității lui Isus. Seria celor șapte titluri sau calificative cristologice este deschisă de proclamația profetică a lui Ioan Botezătorul: „Iată-l pe mielul lui Dumnezeu”. Acestea îi corespunde formularea care încheie mărturia sa: „Fiul lui Dumnezeu”. În urma discursului revelator al lui Ioan Botezătorul se dezmoște căutarea cristologică a primilor discipoli, care se exprimă prin diferite titluri atribuite lui Isus: „Rabbi-învățătorul”, „Cristos-Mesia”, „Fiul lui Dumnezeu”, „rege al Israelului”. Punctul culminant al revelației promise de Isus celor care au parcurs calea credinței este condensat în titlul prin care el se autoprezintă: „Fiul Omului”. Apelativele cristologice ale sfântului Ioan, atribuite diferiților protagoniști, reflectă două niveluri sau medii de origine: cel al tradiției biblice sau iudaice – Mesia cel așteptat în Biblie, mielul lui Dumnezeu, fiul lui Dumnezeu, regele Israelului – și cel al interpretării credinței creștine: „cel care ia asupra sa păcatul lumii”, „cel care botează în Duhul Sfânt”, „Fiul Omului”, Mesia cel întrupat și glorificat.

În același timp cu linia revelației cristologice se desfășoară itinerarul de căutare care se încheie cu întâlnirea-adeziune a primilor discipoli ai lui Isus. Scurtele secvențe care se leagă între ele într-o progresie sugerează un model al urmării. Aceasta dă naștere unei rețele de relații, în care diferitele personaje dețin un rol mediator față de protagonist, care este Isus. Mărturia lui Ioan Botezătorul face ca doi dintre discipolii săi să-l urmeze pe Isus. Căutarea lor se finalizează cu întâlnirea, în care un rol decisiv îl au inițiativa lui Isus, privirea sa, invitația și discursul său „profetic” – noul nume – și autorevelația. La rândul său, întâlnirea personală cu Isus pune în mișcare un proces de „mărturie” și de întâlniri ulterioare care lărgesc cercul discipolilor.

Prin faptul că insistă asupra aceleiași scheme narative, evanghelistul scoate în evidență anumite coordonate esențiale pentru itinerarul de credință: a asculta și a vedea, a merge, a urma și a rămâne, a căuta și a găsi. Însă ceea ce contează în aceste scurte întâmplări, repetate cu diferențe minime, este rețeaua de relații. Relațiile umane sunt asemenea unei urzeli pe care se trasează întâlnirea-relație cu Isus. Dezvoltarea unitară a acestui țesut spiritual este sugerată de succesiunea temporală. În schimb, aspectul decisiv al întâlnirilor cu Isus este marcat prin indicații cronologice – ceasul al zecelea – sau prin precizări circumstanțiale. Structurarea acestor elemente narative este făcută în funcție de descoperirea-revelarea progresivă a lui Isus, așa cum lasă să se înțeleagă formulările de credință și titlurile cristologice, distribuite sau introduse în diferitele tablouri narative. Așadar, această pagină a sfântului Ioan, asociată în mod efectiv prologului, prezintă protagoniștii dramei evanghelice, schițând în mod ideal traseul ce pleacă de la mărturia istorică a lui Ioan Botezătorul până la credința cristologică a comunității discipolilor.

III. NUNTA DIN CANA (In 2,1-12)²⁹

¹ În ziua a treia, s-a făcut o nuntă în Cana Galileii și mama lui Isus era acolo.

² A fost invitat la nuntă și Isus cu discipolii lui³⁰.

³ Întrucât se terminase vinul, mama lui Isus i-a zis: „Nu mai au vin”³¹.

⁴ Dar Isus i-a spus: „Ce ne privește pe mine și pe tine, femeie; încă nu a venit ceasul meu”.

⁵ Mama lui Isus a spus slujitorilor: „Faceți tot ce vă va spune”.

⁶ Erau acolo șase vase de piatră puse pentru purificarea iudeilor, fiecare de optzeci sau o sută douăzeci de litri.

⁷ Isus le-a zis: „Umpleți vasele cu apă!” Iar ei le-au umplut până sus.

⁸ Atunci le-a zis: „Scoateți acum și duceți stolnicului nunții!” Ei i-au dus.

⁹ Când a gustat stolnicul apa devenită vin – și el nu știa de unde este, dar slujitorii care o aduseseră știau –, stolnicul l-a chemat pe mire

¹⁰ și i-a spus: „Orice om pune mai întâi vinul cel mai bun, iar când s-au îmbătat, pe cel mai slab. Tu ai ținut vinul cel mai bun până acum!”

¹¹ Aceasta a făcut-o Isus ca început al semnelor, în Cana Galileii. Și-a arătat gloria, iar discipolii lui au crezut în el.

¹² După aceea, au coborât la Cafarnaum el, mama lui, frații săi și discipolii și au rămas acolo câteva zile³².

²⁹ BAUER J.B., „Literarische” Namen und „Literarische” Bräuche (zu Joh. 2,10 und 18,25), BZ 26 (1982) 258-264; BROER I., Nocheinmal. Zur religionsgeschichtliche „Abteilung” Von Joh 2,1-11, SNTU/A 8 (1983) 103-123; DE LA POTTERIE I., La madre di Gesu e il mistero di Cana, CC 130 (1979) 425-440; GIBLIN C.H., Suggestion, Negative Response, and Positive Action in St. John Portray of Jesus (John 2,1-11; 4,46-54; 7,2-24; 11,1-44), NTS 26 (1979) 197-211; GRASSI J.A., A Pentecostal Meditation? The Wedding at Cana (John 11,1-12), NT 14 (1972) 131-136; IDEM, The Role of Jesus' Mother in John's Gospel, CBQ 48 (1986) 67-80; LINNEMANN E., Die Hochzeit zu Cana und Dionysos. Oder da Unzureichende der Kategorien, Übertragung und Identifikation zur Erfassung der religionsgeschichtlichen Beziehungen, NTS 20 (1974) 408-418; LÜTGEHETMANN W., Die Hochzeit von Cana (Joh 2,1-11). Zur Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte, E. Pustet, Regensburg 1990; MAYNARD H., Ti emoi kai soi (John 2,4), NTS 31 (1985) 582-586; MOLONEY F.J., From Cana to Cana (John 2,1-4,54) and the Fourth Evangelist's Concept of Correct-Incorrect Faith, JSNT Suppl. Ser.2 (1980) 185-213; OLSSON B., Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-linguistic Analysis of John 2,1-11 and 4,1-42 (ConBib NT Ser.6), Gleerup, Lund 1974; PANIMOLLE S.A., La madre alle nozze di Cana (Gv 2,1-12), PSV 6 (1982) 126-135; SERRA A., Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27 (Scripta Pont. Fac. Theol. Marianum, 31, NS 3), Herder, Roma 1977; ID., Maria a Cana e presso la croce (Gv 2,1-12; 19,25-27). Saggio di mariologia giovannea, Centro Culturale Mariano «Mater Ecclesiae», Roma 1978; VANHOYE A., Interrogation johannique et exegèse de Cana (Jn 2,4), Bib 55 (1974) 157-167.

³⁰ Conform unei mărturii foarte vechi, Epistula apostolorum, 140/170 d.C., în textul original nu ar fi vorba despre discipoli, ci despre „frații săi”. Această variantă s-ar putea explica prin influența din In 2,12, unde se vorbește pe neașteptate de „frați”. Este ciudată înlocuirea cu discipoli; operațiunea inversă, „discipoli” în loc de „frați”, s-ar datora armonizării cu In 2,11 (M.E. Boismard).

³¹ Codicele major Sinaitic în ediția originală, anumite versiuni latine antice, siriene și etiopiene conțin un text mai amplu cu caracter explicativ: „Nu mai au vin, pentru că s-a terminat vinul de la sărbătoarea nunții; atunci...”. Două versiuni antice latine fac următoarea precizare: „s-a întâmplat că din cauza numărului mare de invitați s-a terminat vinul...”.

³² În tradiția manuscriselor, acest verset este reprodus cu anumite variante în ceea ce privește subiectul verbului „au rămas (acolo)”. Forma de plural a verbului se găsește în papirusurile Bodmer,

1. Structura literară și tematică

Acesta este primul episod din *Evanghelia a patra* în care apare Isus în calitate de protagonist. Însuși evanghelistul relatează acest aspect într-o notă concluzivă, în care comentează semnificația acestui eveniment în raport cu Isus și cu grupul discipolilor (*In* 2,11). Alături de Isus se află mama sa, care are un rol activ în prima parte a povestirii. La sfârșit, în fraza de trecere la următorul pasaj, sunt menționați, împreună cu Maria, Isus și discipolii săi, precum și frații săi (*In* 2,12). De fapt, întregul grup coboară la Cafarnaum pentru o scurtă oprire. Nunta în timpul căreia Isus schimbă apa în vin se petrece în Cana Galileii, unde se găsește Maria, iar Isus este invitat împreună cu discipolii săi. Indicația cronologică de la început: „în ziua a treia”, care corespunde celei din fraza redacțională de la final: „câteva zile”, introduce această întâmplare în tabloul de ansamblu al Evangheliei.

Aceste elemente spațiale și temporale, împreună cu prezența anumitor personaje care se învârt în jurul lui Isus, justifică prezentarea acestui fragment evanghelic sub forma unei povestiri. Pe parcurs apar alte figuri care dețin un rol funcțional în desfășurarea firului epic: slujitorii, cărora li se adresează ulterior Maria și Isus însuși, și stolnicul nunții, care, la rândul său, se adresează mirelui. Este ciudat faptul că în timpul unui banchet de nuntă nu se face nicio aluzie la prezența miresei. Nici despre ceilalți comeseni sau invitați nu se vorbește decât într-un mod indirect și foarte vag în acea observație a Mariei cu care începe scurta întâmplare: „Nu mai au vin” (*In* 2,3b) și în cuvintele stolnicului nunții, care face apel la „regula” vinului la masă (*In* 2,10).

Acest lucru s-ar putea explica prin faptul că pericopa evanghelică este concentrată în mod esențial pe dialog. Personajele iau în mod progresiv cuvântul. Cele două propoziții introductive dau anumite informații asupra circumstanțelor temporale și spațiale, indică ocazia – în timpul unei nunți – și prezintă protagoniștii (*In* 2,1-2). Un scurt dialog introductiv dintre Isus și mama sa creează cadrul pentru întreaga întâmplare. Cuvintele Mariei adresate slujitorilor permit menținerea povestirii într-un climat de așteptare. De fapt, ele pregătesc intervenția ulterioară a lui Isus. Mai întâi însă, apare o scurtă pauză, un fel de intermezzo, unde se descriu în mod detaliat, oferindu-se date numerice – „șase vase de piatră... fiecare de optzeci sau o sută douăzeci de litri” –, recipientele pentru apă, *hydriai*, folosite pentru abluțiunile ritualice iudaice (*In* 2,6).

În momentul acesta intervine Isus care, continuând cuvintele mamei sale, se adresează slujitorilor prin două invitații-ordine succesive: „Umpleți vasele cu apă... Scoateți acum și duceți stolnicului nunții”. În ambele cazuri urmează executarea cu promptitudine a cuvintelor lui Isus (*In* 2,7-8). O nouă întrerupere a

în codicele majore Sinaitic, Vatican, în mare parte a codicelor minore și a versiunilor antice; forma de singular „a rămas” există în Alexandrinul, în anumite codice minore și versiuni, în Origene. Codicele Sinaitic, împreună cu altele minore, versiuni latine, armeană, georgiană și coptă, Ieronim, Epifaniu omit în enumerarea lor „și discipolii săi”. Grupul acestora ar fi fost adăugat sub influența versetului din *In* 2,11, unde se vorbește despre discipoli (M.E. Boismard). În schimb, forma de singular se explică în raport cu ceea ce urmează, unde Isus urcă la Ierusalim și nu se vorbește imediat despre discipolii săi (*In* 2,13).

firului epic introduce figura stolnicului nunții, care gustă din „apa devenită vin”. Printr-o frază explicativă se relatează poziția slujitorilor față de stolnicul nunții, care nu cunoaște proveniența vinului (In 2,9ab). Pe scenă apare și mirele, pentru că organizatorul nunții îl cheamă, *phonein*, și i se adresează aducând un elogiu acelui vin excelent servit în ultimul moment, contrar obiceiului (In 2,10).

Scena se încheie cu cuvintele stolnicului nunții, care atrag atenția asupra darului acestui vin deosebit. Nu se spune nimic despre reacția celorlalți comenseni, nici despre cea a slujitorilor, deși aceștia sunt indicați ca fiind singurii martori ai transformării apei în vin. Isus nu intervine pentru a clarifica enigma acelui vin special apărut cu o asemenea abundență în ultimul moment al sărbătorii unei nunți. De fapt, evanghelistul relatează reacția discipolilor, însă este vorba despre o precizare în afara subiectului, într-un fel de comentariu sau reflecție asupra semnificației gestului înfăptuit de Isus: acesta se integrează în categoria semnelor revelatoare cu privire la gloria sa, la care discipolii răspund prin adeviziunea de credință față de persoana lui Isus. Însă discipolii nu apar în secvențele centrale ale povestirii-dialog. Aceștia fuseseră amintiți la început, în momentul invitației la nuntă, fiind împreună cu Isus. În fraza care face legătura cu următorul fragment este menționată retragerea personajelor într-o ordine inversă față de „intrarea” lor în scenă: mai întâi Isus, apoi mama sa și discipolii săi. Împreună cu aceștia este menționat și grupul „fraților” (In 2,12).

Motivul tematic al scurtului episod, care se bazează pe cuvintele-dialog ale protagoniștilor, este scos în evidență prin concentrarea semantică în jurul anumitor termeni: „apă”, *hydōr*, de trei ori; *hydrai*, de două ori; „vin”, *oinos*, de patru ori, cu dublul calificativ de la final „bun”, *kalos*, In 2,10. Circumstanța nupțială este evocată prin repetarea termenului „nuntă”, „sărbătoarea nunții”, *gamos*, și respectiva invitație, iar spre sfârșit de referirea la „mire”, *nymphios* (In 2,9c). Rolul anumitor personaje confirmă contextul unei mese festive: slujitorii, cărora Maria li se adresează și care îndeplinesc ordinele lui Isus, sunt prezentați drept *diakonoî*, „slujitori la masă” (In 2,5.9); „stolnicul nunții”, *architriklinos*, are un rol decisiv în măsura în care recunoaște public, în fața mirelui, calitatea vinului care tocmai fusese oferit. Considerând împreună toate aceste elemente structurale și lexicale, în lumina a tot ceea ce declară în mod direct evanghelistul, se poate denumi episodul din Cana în felul următor: „prima revelație a lui Isus prin intermediul semnului transformării apei într-un vin deosebit, înfăptuit în timpul unui banchet nupțial”.

Structura sa literară, în care părțile de narațiune alternează cu cele de dialog, se poate organiza în jurul a trei poli care se raportează la Isus, respectiv la relația cu mama sa (In 2,3-5) și cu slujitorii (In 2,7-8), și la stolnicul nunții (In 2,9a-10). Părțile în care apare dialogul sunt separate de două intermezzo-uri narative care continuă relatarea acțiunii, informează și pregătesc intervențiile următoare. Întregul episod este introdus într-un cadru spațial-temporal, în care sunt precizate intrarea și ieșirea-plecarea din scenă a personajelor principale (In 2,1-2.12). Meditația-comentariu a evanghelistului, care atrage atenția asupra localității

unde a avut loc primul semn al revelației – Cana Galileii – și asupra reacției discipolilor, oferă cheia de interpretare a întregului fragment (*In* 2,11). Iată o sinteză a structurii textului:

A. *Introducerea-cadru*: indicarea circumstanțelor

- timpul: „în ziua a treia” (2,1-2);
- ocazia: „sărbătorirea unei nunți”;
- locul: „în Cana Galileii”;

intrarea în scenă a personajelor: mama lui Isus, Isus, discipolii

1. *Primul dialog* dintre Maria și Isus: tema „ceasului” (2,3-5)

– Maria se adresează slujitorilor.

a) Primul intermezzo descriptiv cu privire la cele șase vase de piatră pentru purificarea iudeilor. (2,6)

2. *Ordinele-instrucțiunile* lui Isus pentru slujitori și executarea lor. (2,7-8)

b) Al doilea intermezzo descriptiv cu privire la degustarea vinului și la originea acestuia. (2,9)

3. *Intervenția stolnicului nunții*: elogiul vinului bun (2,10)

A'. *Concluzie*:

– comentariu cu privire la semnificația gestului înfăptuit de Isus în Cana Galileii și reacția discipolilor săi (2,11);

– nota prin care se face trecerea: ieșirea din scenă a personajelor (2,12);

Isus, mama sa, frații și discipolii; precizări de

– loc: „la Cafarnaum”;

– timp: „câteva zile”.

Episodul acesta din *Evanghelia sfântului Ioan*, așa cum apare el în urma acestei analize, are o coerență literară. Totuși, se pot observa anumite incongruențe cu privire la firul epic, precum și unele disensiuni în organizarea textului. Este vizibil, pe de o parte, un excedent de detalii în prezentarea celor șase vase de piatră despre care se specifică întrebuințarea și capacitatea, iar pe de altă parte, o lipsă de informații cu privire la transformarea efectivă a apei în vin. Când s-a petrecut? A fost preschimbata toată apa, sau doar cea scoasă și servită stolnicului nunții? Figura Mariei și rolul său în raport cu Isus și cu slujitorii au aspecte ireale sau neverosimile: în ciuda afirmațiilor lui Isus, aceasta se adresează slujitorilor, pregătindu-i să îndeplinească ordinele sale. Comportamentul acestui personal de serviciu este neobișnuit, pentru că acceptă fără să pună în discuție dispozițiile unui oaspete, fără să aibă aprobarea stolnicului nunții. În sfârșit, discipolii, prezentați la început în compania lui Isus, nu figurează în scena centrală, deși sunt singurii care intuiesc semnificația revelatoare a gestului lui Isus. La final, în schimb, apar frații lui Isus, chiar dacă în episodul din Cana nu se face nici cea mai mică aluzie cu privire la prezența lor.

Acest ansamblu de elemente conferă povestirii nunții din Cana o aură de mister ce îi face pe unii autori să aibă suspiciuni cu privire la adevărul istoric. La aceasta trebuie adăugat faptul că miracolul apei transformate în vin nu își găsește vreun

corespondent în cadrul tradiției sinoptice, chiar dacă există analogii evidente cu miracolul înmulțirii pâinilor, reprodus și de *Evangelia a patra*. În realitate, se poate observa o structură corespondentă între cele două povestiri: lipsa bunurilor – pâine-vin – de la început; dialog cu privire la dificultatea soluționării problemei; cuvintele-ordinele lui Isus; darul abundent și reacția finală (cf. In 6,1-13.14-15). În spatele acestor povestiri cu privire la darul miraculos stau exemplele biblice ale profeților taumaturgi, începând cu Moise și ajungând până la figurile populare ale lui Ilie și Elizeu, care, cu ajutorul câtorva provizii de ulei, făină și pâine, se îngrijesc de alimentația unei familii întregi sau de toți membrii grupului de discipoli (1Rg 17,7-16; 2Rg 4,42-44). Aceste analogii nu depun mărturie nici pentru, nici împotriva adevărului istoric al relatării evanghelice, însă ajută la înțelegerea dimensiunii sale religioase, subliniată și de comentariul de la sfârșit al evanghelistului.

O anumită afinitate dintre povestirea din Cana și, după cum fac aluzie anumiți autori antici, „transformarea” apei în vin din sanctuarele lui Dionisiu, în circumstanțe deosebite – sărbătoarea teofanică a zeului –, a sugerat ipoteza conform căreia, „fără îndoială, povestirea a fost preluată dintr-o legendă păgână și transferată lui Isus” (R. Bultmann, *Das Evangelium des Joh.* 83). Alții vorbesc cu mai multă prudență despre utilizarea motivelor populare mai mult sau mai puțin legate de cultul lui Dionisiu, preluate de tradiția creștină în scop apologetic sau dialogic (E. Linnemann; S. Schulz; C.H. Dodd; B. Lindars). La rândul său, povestirea primară s-ar fi dezvoltat în jurul unui nucleu istoric, constituit de o sentință-*mashal* a lui Isus, despre care se conservă un ecou în elogiul de la final făcut vinului bun (In 2,10; cf. Mc 2,22; Lc 5,39). Alți autori rezolvă actualele neînțelegeri din textul evanghelic descompunându-l în diferite straturi de formare (M.E. Boismard) sau atribuindu-i nucleul unei tradiții antice, preluată și reelaborată de către evanghelist. Pentru alții, acest nucleu și-ar avea originea în „izvorul semnelor”, despre care ar exista un indiciu în nota finală adăugată de cel care a redactat textul (In 2,11; cf. 4,46-54).

Asemenea ipoteze, care au valoare atât timp cât sunt susținute de argumente, sunt utile doar dacă ajută la înțelegerea textului evanghelic actual. Fiind exclusă o aluzie explicită la miracolul dionisiac din relatarea sfântului Ioan – în puținele texte antice nu se vorbește despre „transformarea” apei în vin, ci despre fântâni de vin sau de apă cu gust de vin –, nu se poate nega faptul că punctul culminant al întregii povestiri este reprezentat de elogiul asupra vinului bun. Că mai apoi acest discurs „parabolic” ar sta la originea unei povestiri este o ipoteză care nu poate fi exclusă *a priori*. Este o realitate faptul că evanghelistul consideră transformarea apei în vin drept primul semn al revelației, înfăptuit de Isus în favoarea discipolilor în timpul unui banchet nupțial din Cana Galileii. Valoarea „simbolică” a semnelor din textul sfântului Ioan se bazează pe realitatea istorică faptică, așa cum gloria Unicului născut este contemplată în realitatea întrupării sale.

2. Analiza exegetică

Interpretarea relatării sfântului Ioan cu privire la nunta din Cana sau a transformării apei în vin oscilează între două tendințe extreme: pe de o parte, transpunerea simbolică până la alegoria cea mai libertină, iar pe de altă parte, reducția cu caracter de cronică, ce introduce sau supraîncarcă datele evanghelice folosindu-se de introspecția psihologică a personajelor. În primul caz totul devine simbolic: datele cronologice și spațiale, diferitele personaje, mama lui Isus, slujitorii, stolnicul nunții, detaliile cu privire la cele șase vase de piatră etc.; în a doua orientare exegetică, figura și rolul mamei lui Isus sunt construite făcându-se apel la intuiția și la atenția femeii casnice care își dă seama de lipsa vinului și își solicită fiul cu artă maternă să intervină. Pentru a evita aceste două riscuri în exegeza acestui fragment din textul sfântului Ioan, este indicat să ne lăsăm conduși de nota-comentariu introdusă la final (*In* 2,11). Aceasta are, în parte, același rol pe care în alte secțiuni ale *Evangheliei a patra* îl au discursurile-dialogurile ce urmează după relatarea unor miracole: să ofere o cheie hermeneutică pentru înțelegerea povestirii.

Reflecția evanghelistului, structurată în trei propoziții scurte, situează episodul din Cana într-o perspectivă cristologică: este primul semn înfăptuit de Isus pentru a arăta „gloria” sa și pentru a spori credința discipolilor. Într-adevăr, textul grecesc pune accentul pe rolul paradigmatic al gestului lui Isus: „l-a făcut ca început, *archên*, al semnelor”. Semnul din Cana nu este doar cel dintâi, ci arhetipul seriei de semne ce vor urma. La finalul relatării vindecării fiului unui funcționar regal din Cafarnaum, evanghelistul relevă progresia activității lui Isus în Galileea prin următoarea notă redacțională: „Acesta a fost al doilea semn pe care l-a făcut Isus când a venit din Iudeea în Galileea” (*In* 4,54). Cuvântul „semn”, *sêmeion/sêmeia*, care se repetă de 17 ori în *Evanghelia a patra*, face parte din terminologia religioasă biblică folosită pentru a indica activitatea revelatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu în favoarea poporului său³³. Expresia „a face semne”, *sêmeia poiein*, frecvent întâlnită la sfântul Ioan, este preluată din textele biblice în care se prezintă figura lui Moise, împuternicit de Dumnezeu prin intermediul „semnelor și minunilor” (cf. *Ex* 4,8,30; *Dt* 20,1-3; 34,11; *In* 12,37). „Semnele” sunt deci faptele și gesturile făcute de Isus, prin intermediul cărora el poate să fie recunoscut drept trimisul definitiv al lui Dumnezeu, pentru că în acestea se vede „gloria” sa.

Și această ultimă categorie prezentă în scrierile sfântului Ioan – cuvântul grecesc *doxa* apare de 16 ori – este împrumutată din lexicul biblic al LXX, unde *doxa* este traducerea termenului ebraic *kabod* și se referă la acțiunea atotputernică și binefăcătoare a lui Dumnezeu în cadrul creației și în intervențiile sale în favoarea poporului său (*Exodul*, *Psalmii* și *Isaia*). Noutatea textului evanghelic

³³ *Sêmeion* (pl. *sêmeia*) apare de aproximativ 120 de ori în versiunea greacă LXX, din care de 20 de ori în *Cartea Exodului*, capitolele 3-13, și de 15 ori în *Cartea profetului Isaia*, și reprezintă în mod normal traducerea termenului ‘ot (pl. *otot*), câteodată *mophet* sau *nes* în *Cartea profetului Isaia*.

constă în atribuirea acestui vocabular lui Isus: el „a arătat gloria sa” în Cana Galileii prin intermediul primului dintre semne. Este vorba despre acea glorie pe care el o are în calitate de Unic născut din Tatăl și pe care discipolii o pot contempla deja acum, în așteptarea momentului în care vor putea să participe la deplina sa comuniune cu Tatăl (*In* 1,14; 17,5.22.24).

Cu alte cuvinte, gloria lui Isus coincide cu identitatea sa profundă, definită de relația sa filială cu Dumnezeu Tatăl. În faptele și cuvintele sale, de-a lungul istoriei, se reflectă imaginea lui Isus, în calitate de Fiu și trimis al lui Dumnezeu. De fapt, scopul și efectul acestei manifestări istorice prin intermediul semnelor este adeziunea la credința în Isus, drept Cristos și Fiu al lui Dumnezeu, pentru a avea în el sau în numele său plinătatea vieții. Aceasta este perspectiva care inspiră redactarea celei de-a patra Evanghelii (*In* 20,30-31). Trebuie însă adăugat și faptul că credința reprezintă condiția necesară pentru a putea recunoaște în semne revelația gloriei lui Isus. Fără această credință orientată către Cristos, semnele înfăptuite de el sunt ambivalente (*In* 2,23-25; 4,48; 20,29). De aceea, „semnul” din Cana este propus de evanghelist drept prototipul revelației lui Isus și al itinerarului de credință al discipolilor. În afară de grupul acestora, el se adresează destinatarilor Evangheliei și îi invită să interpreteze semnul din Cana din perspectiva credinței în Cristos.

Discipolii lui Isus sunt împreună cu el, în calitate sa de invitat la nunta din Cana Galileii, unde se găsește deja mama sa. Un indice temporal: „în ziua a treia” asigură trecerea de la fragmentul precedent, în care s-a relatat despre progresiva închegare a grupului discipolilor care acum îl urmează pe Isus în timpul deplasărilor sale (cf. *In* 2,2; 3,22). Expresia „în ziua a treia” apare în fragmentele kerigmatice în raport cu învierea lui Isus (*1Cor* 15, 4; *Lc* 24,7.24; *Fap* 10,40). Dincolo de faptul că această formulare este străină vocabularului sfântului Ioan, referirea la Paște în contextul actual este mult prea ștearsă – „ceasul”, „gloria” – pentru a se putea recunoaște vreo intenționalitate pascală în povestirea din Cana. Nici calcularea zilelor indicate în pericopa precedentă, *In* 1,29.35.43, pentru a obține o săptămână întreagă – șase/ șapte zile – nu își are vreun fundament în contextul imediat. Pe de altă parte, interpretarea simbolică a acestei prime eventuale săptămâni, corespunzătoare celei a creației din *Cartea Genezei*, supraîncarcă în mod excesiv o indicație cronologică prin intermediul căreia evanghelistul obișnuiește să înceapă și să încheie unitățile narative (cf. *In* 2,12; 4,40.43; 11,6; 12,1). O mai mare atenție merită informația cu privire la loc, „Cana Galileii”, reluată în nota finală, *In* 2,11, unde accentul cade pe „Galileea”, care reprezintă mediul primei manifestări a lui Isus și al primirii sale favorabile (*In* 4,43-45.46.54; 6,1-2)³⁴.

³⁴ Identificarea localității Cana prezente în Evanghelie este discutabilă, pentru că diferite localități din nordul Palestinei au această denumire, care înseamnă: „trestie – papură”. Trebuie excluse două localități: una, menționată în *Cartea lui Iosue* (16,8; 19,28), fiind prea îndepărtată, în Siria – Liban; cealaltă, pentru că este prea aproape de Nazaret, *Ain Kana*, niciodată identificată cu cea din Evanghelie. Rămân alte două, destinații de pelerinaj în epoca creștină: satul actual numit *Kefr-Kenna*, sau *Kafr-Kanna*, situat la o distanță de 6/7 kilometri de Nazaret în direcția Nord-Est,

Ocazia acestei prezențe a lui Isus în Cana este invitația la un banchet nupțial, la care mama sa pare să fie de-a casei. Structurarea textului evanghelic – nunta din Cana, prezența mamei lui Isus și invitația primită de Isus împreună cu discipolii săi – conduce la presupunerea că motivul invitației trebuie căutat în legătura pe care Maria o are cu familia mirilor. Ipotezele cu privire la legăturile de rudenie dintre Maria și Isus cu mirele, pentru a-i descoperi identitatea, nu au niciun punct de sprijin documentat în textul sau în tradiția sfântului Ioan. Figura Mariei, niciodată nominalizată în felul acesta în *Evanghelia a patra*, este presupusă ca fiind cunoscută cititorilor. Desemnările utilizate de sfântul Ioan, „mama lui Isus”, „mama sa”, scot în evidență rolul său și relația subordonată față de Isus. Maria ia inițiativa de a-l informa pe Isus cu privire la situația dificilă în care se aflau mirii, ce coincide cu momentul în care el ajunge împreună cu discipolii: „Nu mai au vin”. Lipsa vinului de la un banchet nupțial compromite climatul specific unei astfel de sărbători vesele³⁵. Observația mamei lui Isus prezintă condiția de necesitate care precede în mod normal binefacerile unui miracol (In 6,5). Și în cazul lui Lazăr, surorile acestuia îi comunică lui Isus faptul că prietenul său este bolnav (In 11,3; cf. 11,20.32). Solicitarea unei intervenții este implicită, chiar dacă încă nu se înțelege în ce mod; dialogul și continuarea povestirii explică lucrul acesta.

La cuvintele aluzive ale mamei sale, Isus răspunde într-un mod și mai enigmatic: „Ce ne privește pe mine și pe tine, femeie; încă nu a venit ceasul meu” (In 2,4). Pentru o interpretare corectă a acestor propoziții trebuie să înaintăm în mod concentric, plecând de la structura frazei și ținând cont de contextul imediat în care sunt introduse și de cel extins, al întregii Evanghelii. Toți sunt de acord în a recunoaște în prima propoziție un fel de a spune utilizat în greaca biblică, ca traducere a unei formulări ebraico-aramaice, prezentă atât în Evanghelii, cât și în anumite texte grecești³⁶. Semnificația sa capătă diferite nuanțe, în funcție de

unde au fost găsite rămășițele unor așezări din epoca romană și ale unei sinagogi cu o inscripție în aramaică; ruina numită întocmai *Khirbet-Qana*, denumită și *Qana el-Gelil*, în partea de nord a câmpiei Battof, vechea câmpie a lui Asochis, menționată de I. Flaviu (*Vita* 16, par. 86) la aproximativ 13/14 kilometri Nord de Nazaret, situată la o distanță de o zi de mers pe jos de Tiberiada. În favoarea acestei ultime localități, în afară de toponimia actuală, mai apropiată de denumirea din Evanghelie, există și mărturia lui Eusebiu de Cezareea (*Onom.* 116,4-7) și cea a lui Ieronim (*De Situ et Nom. Loc. Hebr.* 186), care, identificând localitatea Cana din Evanghelie cu cea menționată în *Iosue*, conduc spre această localizare mai la Nord față de Kefr-Kenna (R. M. Mackowski, *Scholar's Qanah. A Re-Examination of the Evidence in Favor of Khirbet-Qanah*, BZ 23, 1979, 278-284).

³⁵ Sărbătorirea nunții putea să dureze de la un minimum de trei zile, pentru femeia ce se recăsătorea, la o săptămână (*Gen* 29,27-28; *Jud* 14,12.17; *Tob* 11,20) și până la un maximum de 14 zile (*Tob* 8,20; 10,8). Cu prilejul unei asemenea ocazii nu putea să lipsească vinul, considerat drept băutura specifică pentru astfel de circumstanțe vesele și pentru banchete (*Ps* 104,15; *Sir* 31,27-28; 39,26). Inclusiv tradiția iudaică spune că de la sărbătorirea unei nunți nu poate să lipsească vinul (*Tos. Shab.* 7,9; *Berakot* 9a.30b). Un ecou al acestui obicei s-ar putea întrezări în alăturarea realizată în cadrul tradiției sinoptice a celor două sentințe ale lui Isus cu privire la bucuria de prezența mirelui la o nuntă și de vinul nou (*Mc* 2,19-22, par.).

³⁶ EPICTET, *Diatr.* I, 1,16; 22,15; 27,13; II, 19,16; cf. *Jud* 11,12; 2*Sam* 16,10; 19,23; 1*Rg* 17,18; 2*Rg* 3,13; *Mt* 8,29; *Mc* 1,24; *Lc* 4,34; 8,28.

context și de interlocutorii implicați. Prin această formulare se exprimă contrastul, disocierea sau o perspectivă divergentă cu privire la o situație din trecut, prezent sau viitor. Forma interogativă a propoziției ridică o problemă legată de relația lui Isus și mama sa în fața situației create: lipsa neprevăzută a vinului cu prilejul unui banchet nupțial, la care Isus participă în calitate de invitat împreună cu discipolii săi. Prin cuvintele care urmează imediat, Isus exprimă care este perspectiva sau poziția sa în legătură cu cazul semnalat de mama sa: „încă nu a venit ceasul meu”³⁷. Discursul s-ar fi putut încheia în punctul acesta. De fapt, povestirea continuă, însă relatând instrucțiunile pe care mama lui Isus le comunică slujitorilor: „Faceți tot ce vă va spune” (In 2,5).

Această modalitate de a continua corespunde unei scheme narative în trei etape, ce se poate regăsi în alte două exemple din *Evangelhia a patra*, în care cererea sau solicitarea adresată lui Isus de rude sau prieteni este urmată de o atitudine care semnalează puncte de vedere diferite, iar la final există o intervenție a sa sau o acțiune pozitivă, însă la un alt nivel decât cel așteptat (In 7,2-14; 11,1-44). De aceea, și în cazul de față cuvintele lui Isus adresate mamei sale nu înlătură posibilitatea unei intervenții din partea sa. Însă acest lucru se deduce mai mult din structura dialogului din textul sfântului Ioan decât din presupuneri preluate din psihologia raporturilor dintre mamă și fiu. De aceea, Isus îi răspunde mamei sale, care îi solicită în mod discret să intervină, mai întâi printr-o propoziție interogativă ce scoate în evidență diferența dintre perspectivele lor și apoi printr-o sentință ce justifică atitudinea sa: „ceasul” său nu a venit. Această modalitate de exprimare nu face aluzie doar la o scadență temporală. Ceasul, în *Evangelhia a patra*, unde în total apare de 26 de ori, asociat cu verbul „a veni”, *erchesthai*, desemnează momentul hotărâtor al revelației escatologice, în legătură cu persoana și lucrarea lui Isus (In 4,21.23; 5,25.28). Ceasul lui Isus, „ceasul său”, se referă la destinul său care îl va purta spre moarte, dar care îl va conduce spre glorie (In 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1). Acest „ceas”, ca ritm și modalitate a misiunii istorice a lui Isus, depinde de voința Tatălui. De aceea, ceasul intervenției lui Isus, care se supune acestei perspective relaționale filiale cu Dumnezeu, se află în afara oricărei influențe umane, fie ea și aceea a propriei mame. Pe această linie interpretativă se situează și apelativul cu care Isus i se adresează mamei sale: „femeie” (cf. In 19,26). În mediul evreiesc nu este normal ca un fiu să se adreseze în felul acesta mamei sale. Atribuită lui Isus, interpelarea „femeie”, în contextul actual, semnalează o anumită detașare și distincție a rolurilor. Pe scurt, în schimbul de replici pe care Isus îl are cu mama sa, înainte să înfăptuiască

³⁷ Propunerea de a interpreta la forma interogativă cuvintele lui Isus adresate mamei sale: „nu a venit (poate) ceasul meu?” – întrebare retorică –, formulată deja de anumiți interpreți antici, începând cu Tațian, Efreim Sirul, Teodor din Mopsuestia, Grigore de Nyssa, a fost preluată de unii autori moderni pe baza analizei gramaticale: vine după o propoziție interogativă fără legătură cu ceea ce precede, așa cum se întâmplă în alte cazuri, unde se repetă negația *oupō*, din *Evangelhia a patra* (A. VANHOYE, „Interrogation johannique et exegese de Cana, (In 2,4)”, Bib 55 [1974] 157-167); această interpretare este susținută de următorii autori: J. Knabenbauer, A. Durand, J. Michl, M.E. Boismard, S.A. Panimolle, I. De la Potterie.

semnul prin care inaugurează manifestarea gloriei sale, el își afirmă independența față de legăturile de rudenie și își anunță direcția programatică, definită de raportul său cu Tatăl³⁸.

De fapt, Maria se adaptează acestei noi perspective, limitându-se la a-i pregăti pe slujitori să îndeplinească „cuvântul” lui Isus: „Faceți tot ce vă va spune”. Cuvintele Mariei le calchiază pe cele cu care regele-faraon se adresează poporului din Egipt atunci când începe să se facă simțită foametea: „Mergeți la Iosif: faceți tot ce vă va spune” (Gen 41,55). Se poate observa o anumită analogie între Isus și Iosif, în măsura în care, dintr-o dispoziție divină, dăruiesc cu generozitate bunuri celor nevoiași. O rezonanță mai puternică ar putea avea aluzia la atitudinea poporului lui Dumnezeu, care primește legământul de pe Muntele Sinai cu aceste cuvinte: „Vom face toate câte a zis Domnul și vom fi ascultători!” (Ex 19,8; 24,3.7; Dt 5,27) Intermediarul cuvintelor Domnului este Moise. Acum, plinătatea binefacerilor mântuirii provine de la Isus: în timp ce Moise este intermediarul legii, Isus face vizibile „harul și adevărul” (cf. In 1,16.17). Scena de la început, cu un caracter dialogic, îi pregătește pe cititori să perceapă dimensiunea „semantică” a gestului lui Isus. Nu este o întâmplare faptul că aceiași slujitori, pregătiți în prealabil de mama lui Isus prin acea invitație, sunt executorii punctuali ai cuvintelor-ordine spuse de Isus, datorită cărora un vin ales va ajunge pe mesele nuntașilor.

Însă gestul lui Isus pornește de la un element deja prezent și disponibil: apa. Aceasta trebuie doar să fie scoasă și servită la masă. Ceea ce pare mai ciudat este intermezzo-ul cu privire la recipientele pentru apă, care sunt descrise cu precizie și cu multe detalii. Este vorba despre șase vase de piatră, care sunt folosite pentru abluțiunile ritualice iudaice și conțin aproximativ un hectolitru fiecare (o „măsură” corespunde cu 39,39 litri). În realitate, tot efortul slujitorilor de a umple aceste amfore enorme de piatră pare inutil, din moment ce tot ei trebuie să o scoată mai apoi și să o servească la masă. Totuna era să scoată apa direct din rezervor sau din fântână și să o ducă stolnicului nunții, așa cum au sugerat unii interpreți moderni, bazându-se pe semnificația verbului grecesc *antlan*, „a scoate apă”. Însă textul evanghelic descrie mai întâi cu lux de amănunte cele șase vase goale, apoi vorbește despre Isus, care îi pune pe slujitori să le umple și să-l servească pe stolnicul nunții. Deci acele vase care stau acolo, în mijlocul scenei, trebuie să fi avut vreo semnificație în întreaga povestire. Care? Pentru a se da o măsură a abundenței vinului pus la dispoziție de Isus? Într-adevăr, au fost umplute până sus. Se pare că în viziunea evanghelistului întreaga cantitate de apă a devenit vin, nu doar cea care a fost dusă la masă. Însă de ce șase vase? Textul face precizarea că acestea erau folosite pentru purificarea iudeilor. Dar erau goale.

³⁸ Aceeași atitudine reiese din dialogul dintre Isus și frații săi cu privire la „timpul” său, *kairos*: la invitația fraților de a merge în Iudeea și de a se arăta, *phaneroun*, lumii, el le răspunde că nu a venit încă timpul său (In 7,6.10). Și în cadrul tradiției sinoptice este atestată o anumită neînțelegeră între Isus și rudele sale în legătură cu misiunea sa publică (cf. Mc 3,20-21.31-35 par.; Lc 2,49; 11,27-28).

Toate aceste întrebări conduc către o lectură transparentă a textului, conform invitației făcute de evanghelist de a discerne valoarea „semnului” înfăptuit de Isus. Autorul adaugă o precizare care depășește perspectiva imediată a transformării apei în vin: „pentru purificarea iudeilor”. Evanghelia face ulterior aluzie la semnificația purificatoare a apei în legătură cu botezul lui Ioan Botezătorul și cu gestul simbolic prin care Isus prefigurează darul său în favoarea discipolilor (In 3,25; 13,10). Discipolii lui Isus sunt deja „puri” datorită cuvântului său (In 15,3). Așadar, apa nu este de ajuns pentru a-i purifica pe oameni, este nevoie de Isus care, dăruindu-și viața și prin intermediul cuvântului său, îi purifică pe cei care cred. Probabil, gestul lui Isus care stă la începutul semnelor sale revelatoare trebuie situat în acest nou orizont: darul său este cel care îi purifică într-o manieră definitivă pe cei care îl primesc.

Acest dar este reprezentat de vinul excelent elogiat de stolnicul nunții în fața mirelui, care a fost chemat special. Evanghelistul îi pregătește pe cititori pentru această declarație printr-o dublă constatare cu privire la neobișnuita transformare a apei în vin. Stolnicul nunții, în calitate de responsabil al banchetului, gustă din „apa devenită vin” în fața mirelui. Spre deosebire de slujitori, el nu știe nimic despre proveniența aceluia vin. De aceea, se limitează să îi laude calitatea excepțională în comparație cu cel care a fost servit până în acel moment. O precizare a evanghelistului atrage atenția asupra originii aceluia vin: „el nu știa de unde – *pothen* – este, dar slujitorii care o aduseseră știau” (In 2,9b). Este vorba despre o observație explicativă menită să îi facă pe cititori să reflecteze asupra semnificației gestului înfăptuit de Isus. Nu se explică felul în care s-a petrecut miraculoasa transformare, dar se sugerează o direcție pentru aprofundarea valenței simbolice. „Unde”, *pothen*, în *Evanghelia a patra* este pus în legătură cu identitatea misterioasă a lui Isus și cu originea darurilor sale mântuitoare: Duhul Sfânt, apa, pâinea (In 3,8; 4,11; 6,5). Iudeii nu știu de unde vine Isus, în timp ce el știe (In 7,27.28; 8,14; 9,29.30; 19,9). Pentru a înțelege darul, trebuie recunoscută identitatea celui care dăruiește.

Și în cazul de față, semnificația aceluia vin, servit în ultimul moment la banchetul nupțial, este vizibilă doar dacă este pusă în legătură cu Isus. El nu apare în scena centrală, atunci când stolnicul nunții ia cuvântul pentru a elogia vinul. Însă prezența sa se întrezărește pe fundal, în spatele figurii „mirelui”, *nymphios*, care este interelat în mod direct de către stolnicul nunții și considerat responsabil de oferirea pe neașteptate a aceluia vin ales. În cadrul tradiției evanghelice comune sunt reproduse în același context două sentințe ale lui Isus, în care imaginea banchetului nupțial și cea a vinului evocă bucuria și noutatea mesianică inaugurate de prezența sa (Mc 2,19.22 par.; cf. 14,25). În *Evanghelia a patra*, Isus este asemănat de către sfântul Ioan cu mirele mesianic, *nymphios*, care are dreptul să își ia mireasa (In 3,29). Așadar, vinul dăruit de Isus la nunta din Cana reprezintă bucuria și noutatea mesianică.

Această semnificație a simbolului vinului este confirmată de cuvintele stolnicului nunții: „Tu ai ținut vinul cel mai bun până acum” (In 2,10b). Mai întâi el

face o comparație între cele două calități ale vinului – cel bun și cel care se terminase –, care are rolul de a scoate în evidență aspectul paradoxal și excepțional al darului lui Isus. Însă așa-zisa „regulă a vinului” nu își găsește un corespondent printre obiceiurile Antichității. Chiar dacă în timpul banchetului, numit în ebraică *mishteh*, „a bea”, iar în greacă *symposion*, este servit vin, în general băuturile sunt aduse după ce au fost consumate felurile de mâncare. În mediul biblic este condamnat excesul de vin, dar este apreciată utilizarea lui cu moderație și chibzuință, pentru că este un dar al lui Dumnezeu spre bucuria inimii (*Ps* 104,15; *Sir* 31,27-28; 40,20). Este de înțeles atunci valența simbolică pe care o capătă vinul în unele texte profetice și sapiențiale. Libertatea și încrederea, care coincid cu salvarea lui Dumnezeu, sunt reprezentate de un banchet festiv pregătit de Domnul și remarcat prin vinuri excelente (*Is* 25,6). Abundența vinului, semn de binecuvântare și fertilitate a pământului, face parte din coregrafia așteptărilor mesianice (*Gen* 49,11-12; *Am* 9,13-14; *Os* 14,8; *Ier* 31,12). Înțelepciunea, imaginată drept o stăpână pricepută a unei case, pregătește masa și invită la aceasta: „Veniți și mâncați din pâinea mea și beți din vinul pe care eu l-am amestecat cu mirodenii” (*Prov* 9,5; cf. *Is* 55,1-2). În *Cântarea Cântărilor*, dialogul despre iubire este exprimat prin imagini care fac aluzie la vița-de-vie și la vinul ales (*Ct* 2,4; 5,1; 7,3.10; 8,2).

Pe fondul acestor imagini biblice, discursul sfântului Ioan asupra vinului capătă rezonanțe noi. Vinul este simbolul darurilor lui Dumnezeu, în special al darului mântuirii așteptat la sfârșitul timpurilor, cel inaugurat de Mesia³⁹. Această dimensiune simbolică a vinului dăruit de Isus este sugerată în mod explicit în textul evanghelic prin cele două calificative care arată deosebirea: este un vin „bun”, în opoziție cu cel servit mai înainte, considerat mediocru; mai mult, este vorba despre vinul care a fost păstrat „până acum”. În *Evanghelia a patra*, prin termenul „bun”, *kalos*, este indicată o calitate a lui Isus, păstorul cel „bun”, care împlinește așteptările lui Dumnezeu și se contrapune tuturor celor care au venit înaintea lui (*In* 10,11.14). Așadar, vinul „bun” nu este doar ales, la fel ca toate darurile lui Dumnezeu, ci și cel de la sfârșitul timpurilor sau cel mesianic. Cu alte cuvinte, darul extraordinar al vinului la banchetul nupțial din Cana coincide cu inaugurarea „ceasului” lui Isus. Vinul cel „bun” a fost păstrat pentru acest moment decisiv, ce corespunde voinței mântuitoare a lui Dumnezeu (cf. *In* 5,27).

Însă vinul este dăruit de Isus transformând apa ce era destinată ritualurilor de purificare ale iudeilor. Pe lângă aceasta, el este servit la masă în timpul unui banchet nupțial. Acestea sunt alte două elemente care completează valoarea

³⁹ Textele din cadrul tradiției apocaliptice reiau și extind imaginile biblice cu privire la fertilitatea și abundența pământului, și în special cele ale viței-de-vie și ale vinului, pentru a preamări epoca mesianică (*ApBar* 29,5: „și pământul va da roade, zece mii pentru fiecare. Fiecare viță-de-vie va avea o mie de mlădițe, și fiecare mlădiță va avea o mie de ciorchine, și fiecare ciorchine va avea o mie de boabe de strugure, și fiecare boabă de strugure va da un *kor* (aproximativ 300 de litri) de vin”. O ediție a acestei „profeții mesianice” cu caracter chiliaștic este reprodusă de Irineu, fiind preluată din tradiția sfântului Ioan și atribuită Domnului (Isus), (IRINEU, *Adv. Haer.* V, 33, 3; fragmente analoge se găsesc în *1Enoh* 10,19; *Or. Sib.* III, 619-623.743-760; *ApElia* VI, 4-5).

„semnului” înfăptuit de Isus. Vinul bun pus la păstrare pentru ceasul revelației mesianice sau al legământului reînnoit – imaginea nunții, Is 54,4-8 – se află în opoziție nu doar cu vinul mediocru, ci înlocuiește pentru totdeauna apa folosită în cadrul tradițiilor iudaice. Pe bună dreptate, evanghelistul comentează episodul din Cana printr-o scurtă notă care definește fie semnificația revelatoare a „semnului”, fie valoarea programatică a gestului înfăptuit de Isus: „Aceasta a făcut-o Isus ca început al semnelor, în Cana Galileii...” Prin darul mesianic și prin revelarea din Cana sunt anticipate semnele prin intermediul cărora Isus, în continuarea Evangheliei, se manifestă drept Cristos și Fiul al lui Dumnezeu.

Nota de la final, care face trecerea la fragmentul următor, semnalează schimbarea scenei prin plecarea protagoniștilor. Isus decide să se retragă din Cana pentru a „coborî” spre Cafarnaum (cf. In 4,47.49). Nu trebuie pierdut din vedere un detaliu în legătură cu ordinea în care „ies” din scenă personajele: mai întâi Isus, care fusese subiectul din fraza precedentă, urmat de mama sa și mai apoi frații și discipolii săi. La început, ordinea a fost inversă: mai întâi Maria și apoi Isus. Scurtul dialog dintre Isus și mama sa, în contextul primului semn, în care el își manifestă gloria, stabilește noua perspectivă în care se situează și raporturile cu rudele sale. Conform *Evangheliei a patra*, întreg grupul face doar o scurtă oprire la Cafarnaum. Spre deosebire de tradiția sinoptică, ce vorbește despre Cafarnaum, actualul Tell-Hum, ca despre mediul predilect al activității lui Isus în Galileea, *Evanghelia după sfântul Ioan* situează acolo doar importantul discurs ținut cu ocazia înmulțirii pâinilor (In 6,17.24.59; cf. 4,46). Activitatea lui Isus este cea a unui maestru itinerant care se deplasează între Galileea și capitala Iudeii, Ierusalim.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Transformarea apei în vin de la nunta din Cana, prezentată în *Evanghelia a patra* drept prototipul și primul semn revelator al lui Isus, a fost percepută în cadrul exegezei Sfinților Părinți conform unei duble linii interpretative. Prima, care s-ar putea defini drept cristologică-mântuitoare, atrage atenția asupra figurii lui Cristos-mirele care celebrează nunta sa cu umanitatea și cu Biserica (Ciril de Alexandria, Augustin, cf. Toma de Aquino). El dăruiește vinul, care este evanghelia, în locul apei ce reprezintă legea. De fapt, vinul, asemenea banchetului, reprezintă semne ale bucuriei și ale binecuvântării pe care Cuvântul (Verbum), împreună cu Fiul lui Dumnezeu, le transmite credincioșilor (Origene, Ciril de Alexandria).

Într-o asemenea optică istorico-mântuitoare, profeția biblică este precum apa care rămâne neschimbată până când nu este împlinită sau interpretată într-o lumină cristologică: „Într-un anumit sens, vinul este ascuns în apă... Așadar, încă din cele mai îndepărtate timpuri, de la crearea neamului omenesc, profeția a vorbit mereu despre Cristos, dar într-o manieră ascunsă. Profeția era încă apă” (AUGUSTIN, In Joh. IX,3.4). Episcopul din Hippona vede în cele șase vase de piatră, care au fost umplute la ordinul lui Isus, simbolul celor șase ere ale lumii, „în care profeția a existat întotdeauna” (In Joh. IX,6). Chiar și în măsurarea

capacității vaselor – două sau trei *metretes* fiecare –, Augustin sesizează o aluzie simbolică la istoria mântuirii universale. În consecință, el își încheie interpretarea „spirituală” sau misterică în felul următor: „Așadar, cele șase vase, ce conțineau fiecare două sau trei *metretes*, sunt cele șase epoci ale istoriei, care conțin profețiile ce se referă la toate neamurile, reprezentate fie de cele două rase umane, iudeii și israeliții, așa cum apostolul face distincție de multe ori, fie de cele trei rase descendente din cei trei fii ai lui Noe” (AUGUSTIN, *In Joh.* IX,17). În limitele acestui cadru se poate situa interpretarea sacramentală a „vinului”. După Irineu din Lyon, transformarea apei în vin prefigurează potirul băuturii euharistice care, împreună cu pâinea, reprezintă darul de la sfârșitul timpurilor, oferit de Fiul lui Dumnezeu credincioșilor, plecând de la lucrurile create (*Adv. Haer.* III, 11,5; III, 16,7; cf. CIPRIAN, *Epist.* 63,12; Ciril din Ierusalim, CLEMENT DE ALEXANDRIA, *Paed.* II, 19,3; 29,1).

Cea de-a doua orientare interpretativă, care se regăsește în comentariile sfinților părinți până la cei moderni, pune accentul pe aspectul moral și spiritual al mesajului evanghelic. Prin prezența sa la nunta din Cana, Isus nu doar aprobă instituția căsătoriei, ci îi conferă demnitate și o consacră (Ciril de Alexandria, Augustin, Teodor din Mopsuestia, Grigore din Nazianz, Ioan Damaschin, Eutimius, Beda, Toma de Aquino). Reformatorii insistă asupra acestui aspect, în special Luther, care aduce un elogiu căsătoriei, instituită de Dumnezeu și onorată de Cristos (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 100-105). Tot pe această linie se încadrează și interpretările spirituale ale opoziției apă – vin: apa reprezintă oamenii reci, istoviți și incoerenți, care pot fi îmbărbătați de Domnul și astfel să fie capabili să-i aducă bucurie lui și altora (Ioan Crisostomul, Cornelius a Lapide); apa reprezintă amărăciunea vieții, vinul – bucuria și gloria finală (Toma de Aquino). Pentru Luther, apa din vasele de piatră este totalitatea preceptelor sau doctrinelor umane, iar lipsa vinului semnifică absența bucuriei specifice credinței și iertării lui Dumnezeu (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 91-92).

În istoria exegezei fragmentului din *In* 2,1-12, figura Mariei atrage atenția, mai ales, prin intervenția sa și răspunsul „dur” primit din partea lui Isus. Irineu observase deja că Isus respinge graba excesivă a Mariei de a vrea să anticipe manifestarea mesianică a sa, el, care, în schimb, se supune timpului stabilit de către Tatăl (*Adv. Haer.* III, 16,7). Ioan Crisostomul vede în cuvintele lui Isus o dojană adresată Mariei pentru sentimentul său uman de a vrea să pară ea însăși generoasă în fața mirilor și a oaspeților (*Hom. in Jo.* XXII, 2). Totuși, el mai diminuează în parte această apreciere negativă, pentru că afirmă că Isus a dorit să facă miracolul și pentru a o onora pe mama sa, „ca să nu pară că opune rezistență în totalitate... și pentru a nu o face să se rușineze în fața atâtor persoane” (*Hom. in Jo.* XXII, 1).

Majoritatea sfinților părinți și a comentatorilor antici încearcă să dea un sens acceptabil cuvintelor lui Isus adresate mamei sale și pentru a combate interpretările anumitor grupuri disidente care porneau de la acest text al sfântului Ioan pentru a nega maternitatea sau virginitatea Mariei sau umanitatea lui Isus (ebioniții, valentinienii, maniheiștii). Răspunsul pe care Isus i l-a dat mamei sale: „Ce ne privește pe tine și pe mine, femeie?”, după Augustin, trebuie înțeles în relație

cu natura sa divină: în calitate de Dumnezeu, făcător al miracolului pe care Maria îl solicită, el nu are nimic în comun cu ea (cf. Grigore cel Mare, Teofil din Antiohia, Beda, Toma de Aquino). Atunci când va sosi ceasul pătimirii și al morții – slăbiciunea naturii umane –, el o va recunoaște drept „mamă” (In Joh. VIII, 3).

În schimb, este destul de întâlnită și tradițională interpretarea favorabilă a intervenției Mariei, care ar fi fost sugerată de grija sa milostivă, discretă și plină de zel. Ea i-ar fi cerut lui Isus să facă miracolul în favoarea mirilor care erau săraci sau pentru a preîntâmpina încurcătura evidentă în care s-ar fi aflat din cauza neașteptatei lipse a vinului (Teodor din Mopsuestia, Eutimius, Teofilact, Toma de Aquino, Bernard, Toletus, Maldonatus).

Și reformații, în ciuda anumitor înțepături polemice ale lui Calvin împotriva exagerărilor cultului marian, văd în figura Mariei modelul credinciosului care în momentele dificile – lipsa bunurilor – îl roagă pe Dumnezeu cu încredere, dar fără a avea pretenția de a determina timpul și modalitatea intervenției sale. Discursul lui Isus revendică autonomia sa față de rudele umane și completa sa dependență față de Tatăl (Luther, Melancton). Atât Luther, cât și Calvin văd în cuvintele pe care Maria le adresează slujitorilor: „Faceți tot ce vă va spune”, modul just de a se raporta pe care fiecare credincios trebuie să-l aibă în fața lui Isus (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 96).

Orice interpretare aplicativă și actualizatoare a relatării nunții din Cana nu poate să facă abstracție de scurta notă explicativă sau comentariu adăugat de evanghelist la final. Episodul are o valență simbolică cristologică prin excelență, care poate fi percepută doar în perspectiva credinței discipolilor. Cu alte cuvinte, darul generos al vinului pentru mesenii nunții din Cana reprezintă începutul procesului de revelare a identității și a misiunii lui Isus. El este Mesia, mirele care inaugurează, prin intermediul unui gest încărcat de semnificație evocativă, timpul mesianic prefigurat de vinul abundent și ales. Contextul nupțial și vinul sunt două semne convergente menite să sugereze perspectiva noului legământ, în care sunt transmise în mod deplin binefacerile mântuirii prin persoana lui Isus.

În același cadru își găsesc locul și alte figuri și detalii fără adaptări moralizatoare sau reproduceri alegorice. Isus se revelează drept dătătorul bucuriei mesianice în contextul unei sărbători familiale, al unei nunți, unde vinul, care în viața cotidiană poate să pară superfluu, devine indispensabil pentru bunul mers al sărbătorii. Față de acest nucleu cristologic, celelalte detalii și diferitele personaje sunt distribuite pe două fronturi. Pe de o parte, se află apa cu care sunt umplute vasele folosite pentru purificarea ritualică iudaică; pe același versant se află și stolnicul nunții împreună cu mesenii anonimi, care nu sunt în măsură să înțeleagă proveniența misterioasă a acelui vin păstrat până în acel moment. Pe versantul opus se află discipolii care înaintează pe calea credinței în Cristos. Însă aceștia nu sunt implicați în mod direct în scurtul episod schițat de evanghelist; ei sunt menționați la început și la sfârșit. Maria este, în schimb, cea care are un rol determinant în declanșarea acestei scurte scene, care îl face pe Isus să reveleze gloria sa prin intermediul semnelor arhetipale din Cana. Împreună cu ea sunt slujitorii, *diakonoii*, care își manifestă în mod docil disponibilitatea de a

pune în aplicare cuvintele-ordine ale lui Isus. Relațiile dintre Isus, mama sa și slujitori se împletesc prin cele trei acțiuni: solicitare, răspuns și execuție. S-ar putea spune că, pentru a putea oferi vinul abundent și de o calitate superioară la nunta din Cana, Isus nu s-a folosit doar de apa destinată purificărilor ritualice iudaice, ci a putut conta pe colaborarea promptă și unanimă a mamei și a slujitorilor. Acest grup formează nucleul credincioșilor care sunt capabili să recunoască și să primească revelația darului mântuirii făcut de Isus. Rolul acesta este atribuit de către evanghelist în mod explicit discipolilor în nota explicativă de la final. Totuși, Maria este cea care îi pregătește pe slujitori să primească cuvintele lui Isus și prefigurează într-o manieră exemplară atitudinea celor care formează comunitatea credincioșilor.

În această perspectivă evident cristologică a sfântului Ioan, rolul Mariei își are însemnătatea sa, fără suprapuneri sau extrapolări artificiale. Tocmai adeziunea la această linie interpretativă permite alăturarea primului semn din Cana cu scena principală a crucificării lui Isus, în care apare din nou mama sa (In 19,25-27). Dacă la nunta din Cana Isus începe, într-o formă programatică și decisivă, să facă semnele care revelează gloria sa, pe cruce se definitivează procesul său de gloriificare. Acolo ceasul său ajunge în punctul culminant. În scurtul episod care precedă moartea lui Isus sunt prezenți mama sa și discipolul pe care îl iubea Isus. Isus se adresează din nou mamei sale cu apelativul „femeie”, la fel ca în scurtul dialog de la nunta din Cana. Discipolul realizează noul său statut și o primește pe mama lui Isus lângă el. La picioarele crucii se definitivează nu doar revelația lui Isus, ci și itinerarul de credință al discipolilor. Maria se găsește la intersecția acestei duble traiectorii din *Evanghelia a patra*: revelația definitivă a lui Dumnezeu drept iubire mântuitoare în Isus și răspunsul din partea celor care îl recunosc și îl primesc drept dar al mântuirii. În cadrul vesel al nunții din Cana este anunțat proiectul acelei noi umanități care se va naște din suferința „pe cruce” a lui Isus.

IV. ISUS ÎN TEMPLUL DIN IERUSALIM: SEMNE ȘI CREDINȚĂ (In 2,13-25)⁴⁰

¹³ Paștele iudeilor era aproape, iar Isus a urcat la Ierusalim.

¹⁴ Și a găsit în templu vânzătorii de boi, de oi și de porumbei și pe schimbătorii de bani sezând acolo.

¹⁵ Făcând un bici din funii⁴¹, i-a alungat pe toți din templu, la fel ca și oile și boii; a împrăștiat monedele schimbătorilor de bani și a răsturnat mesele,

⁴⁰ HODGES Z.C., *Untrustworthy Believes. John 2,23-25*, Bs 135 (1978) 139-152; HUDRY-CLERGEON C., *Jesus et le sanctuaire. Etude de Jn 2,12-22*, NRT 115/105 (1983) 535-548.

⁴¹ Pe baza unor mărturii antice precum cele din papirusurile P^{66.75}, ale anumitor codice majore și minore, ale versiunilor latine antice și siriene, a lui Origene și a lui Ciril de Alexandria, s-ar putea accepta drept originală forma *hōs phragellion*; particula este, în schimb, omisă din majoritatea codicelor majore mai vechi și care au autoritate. De aceea, edițiile critice o consideră o adăugire făcută de câțiva scribi pentru a atenua impresia negativă ce putea fi suscitată de reacția neașteptată a lui Isus.

¹⁶ iar celor care vindeau porumbei le-a zis: „Luați acestea de aici! Nu faceți casa Tatălui meu casă de negustorie”.

¹⁷ Discipolii lui și-au adus aminte că fusese scris: *Zelul pentru casa ta mă mistuie*.

¹⁸ Așadar, l-au întrebat iudeii și i-au zis: „Ce semn ne arăți că ai dreptul să faci acestea?”

¹⁹ Isus le-a răspuns: „Dărâmați acest templu și în trei zile îl voi ridica!”

²⁰ Așadar, i-au zis iudeii: „Acest templu a fost construit în patruzeci și șase de ani și tu îl vei ridica în trei zile?”

²¹ Însă el vorbea despre templul trupului său.

²² Deci, când a înviat din morți, discipolii lui și-au amintit că a spus aceasta și au crezut în Scriptură și în cuvântul pe care îl spusese Isus.

²³ Pe când era în Ierusalim, la sărbătoarea Paștelui, mulți, văzând minunile pe care le făcea, au crezut în numele lui.

²⁴ Dar Isus nu se încredea în ei, pentru că el îi cunoștea pe toți.

²⁵ Și nu avea nevoie ca cineva să aducă mărturie despre om, pentru că el cunoștea ce era în om.

1. Structura literară și tematică

Noul episod, care se petrece la Ierusalim în zona templului cu ocazia sărbătorilor pascale iudaice, este desemnat de anumiți comentatori și în diferite ediții moderne ale Bibliei drept „purificarea templului”. În realitate, această terminologie este străină textului sfântului Ioan, unde este prezentat în schimb Isus, care îi „alungă” din templu pe toți vânzătorii, împreună cu animalele lor, și răstoarnă mesele schimbătorilor de bani, împrăștiindu-le monedele. Acestui gest al lui Isus îi urmează un ordin peremptoriu, adresat în mod direct vânzătorilor de porumbei, dar care îi privește pe toți, pentru că este motivat printr-o declarație solemnă: „Nu faceți casa Tatălui meu casă de negustorie” (In 2,16b). Practic, aici se încheie intervenția neașteptată a lui Isus din templu împotriva negustorilor și a schimbătorilor de bani. Ceea ce urmează este un fel de dezbatere cu iudeii care îi cer o justificare pentru gestul făcut (In 2,18-20). După explicația lui Isus, la încheierea discuției, sunt introduse concluziile și comentariul evanghelistului care consemnează reacțiile discipolilor (In 2,17.21.22). Acestei prime părți, bine definită din punct de vedere literar și tematic, îi urmează un sumar asupra activității în ansamblu a lui Isus în Ierusalim cu ocazia sărbătorilor pascale și asupra reacției mulțimii. Astfel, apare ocazia de a prezenta metodologia lui Isus și atitudinea sa spirituală față de persoanele care nu fac parte din cercul discipolilor (In 2,23-25).

Legătura dintre cele două părți, diferite ca structură și stil, este dată de localizarea comună, la Ierusalim, și de contextul sărbătorii Paștelui. În primul caz se spune că Isus urcă la Ierusalim cu ocazia apropierei Paștelui iudaic (In 2,13). Acestei scurte precizări temporale și spațiale îi corespunde ceea ce se spune la începutul tabloului sintetic de la final: „Pe când era în Ierusalim, la sărbătoarea Paștelui” (In 2,23). Se poate observa chiar o reluare lexicală între cele două unități. Cea a verbului „a crede”, *pisteuein*, este mai evidentă, cu el se încheie nota – comentariu a intervenției-dezbaterii din templu, care reprezintă obiectul unei noi meditații asupra statutului credincioșilor (In 2,22.23.24). În legătură cu

tema „credinței” apare cea a „semnelor”, *sēmeia*, înfăptuite de Isus, *poiein*, care îi fac pe mulți să creadă în numele său (In 2,23b). Această temă face trimitere, cel puțin pe plan lexical, la cererea iudeilor în fața gestului neprevăzut și impresionant al lui Isus în zona templului: „Ce semn ne arăți că ai dreptul să faci, *poiein*, acestea?” (In 2,18b) Așadar, cele două fragmente, deși fiecare are autonomia sa literară și tematică, prezintă anumite conexiuni de care trebuie să se țină seama pentru o interpretare a textului în conformitate cu perspectiva autorului.

Structura literară și tematică a întregii secțiuni este caracterizată prin anumite insistențe lexicale și prin diferite secvențe narative. În afară de terminologia calendarului liturgic: „Paștele iudeilor”, „sărbătoarea Paștelui”, semnalată deja în cele două introduceri, iese în relief dubla desemnare a „templului”: *hieron*, „zonă sacră”, întâlnită de două ori (In 2,14.15), și *naos*, „sanctuar”, de trei ori (In 2,19.20.21). Atribuit lui Isus și regăsit în nota explicativă cu privire la reacția discipolilor, templul este desemnat printr-un alt termen: „casa, *oikos*, Tatălui meu”, în opoziție cu „casa de negustorie” (In 2,16), și „casa (Domnului)” (In 2,17b; Ps 69/68,10). Imaginea casei-edificiu se regăsește în scurta dezbatere dintre Isus și iudei și se întemeiază pe ambivalența termenilor „a distruge – a dărâma”, *lyein*, „a ridica – a clădi”, *egeirein*, ce corespunde cu „a edifica”, *oikodomein* (In 2,19-20).

În schimb, scena intervenției lui Isus din zona templului este dominată de terminologia „negustoriei”: de două ori verbul „a vinde”, *polein*, la forma participială pentru a desemna vânzătorii de boi-oi-porumbei (In 2,14.16); două cuvinte tehnice pentru a-i indica pe „schimbătorii de bani”, *kermatistēs*, de la *kerma*, „bani mărunți” (In 2,15), și pe „schimbătorii de valută”, *kollybistēs*, care are o rădăcină semitică înrudită cu *qalif*, „înlocuitor”; și „mesele”, *trapezai*, fac parte din limbajul tehnic bancar (In 2,14.15).

Reacția lui Isus în raport cu aceste diferite categorii de negustori și traficanți este descrisă cu ajutorul a trei verbe: „i-a alungat pe toți din templu”; „a împrăștiat monedele”; „a răsturnat mesele”. Și enumerarea celor trei categorii de animale este repetată de două ori, cu o anume variație în ordine: Isus îi găsește în zona templului pe cei care vând „boi, oi și porumbei”; îi alungă pe toți cei cu „oi și boi” și li se adresează vânzătorilor de porumbei (In 2,16). Atunci când face acest gest spectaculos, accentuat de folosirea unui bici realizat din funii, Isus se află doar în prezența vânzătorilor și a bancherilor. Discipolii apar abia la finalul scenei, într-o notă fără legătură cu ceea ce se petrece (In 2,17). Este prima reacție față de gestul lui Isus din templu.

Acesteia îi urmează cea a iudeilor, care îi adresează lui Isus o cerere explicită a unui semn-drept care să justifice faptele sale din templu. Isus răspunde printr-o sentință enigmatică ce provoacă o nouă serie de obiecții din partea iudeilor. Nu urmează o explicație, pentru că evanghelistul încheie cu o precizare în legătură cu sensul declarației lui Isus, continuată cu o notă-comentariu cu privire la reacția discipolilor.

Scurta sinteză asupra activității lui Isus la Ierusalim are rolul de a amplifica nota explicativă a evanghelistului. Isus nu se încrede, *pisteuein*, în cei care „cred”

în el datorită semnelor, pentru că îi „cunoaște” pe toți și totul despre fiecare persoană. Nu are nevoie ca cineva să-i ofere garanții despre altcineva, pentru că el cunoaște interiorul fiecăruia. În cele două versete care descriu și justifică rezerva lui Isus față de „credincioși”, terminologia predominantă este cea bazată pe verbul „a cunoaște”, *ginôskein*, de două ori, căruia îi corespunde „a depune mărturie”, *martyrein*; contextul antropologic al relației de credință este definit prin cele două recurențe ale cuvântului *anthrôpos*, în dublul său aspect, exterior și interior (In 2,24.25).

Structura acestei pagini din sfântul Ioan cu privire la activitatea lui Isus la Ierusalim se poate contura în mod schematic în felul următor:

I. Modul de acțiune al lui Isus în zona templului și reacția iudeilor (2,13-22).

1. Introducere: circumstanțe temporale („Paștele iudeilor”) și spațiale („la Ierusalim”), 2,13;

2. Intervenția lui Isus din templu (2,14-17):

- a) situația din templu: negustori de animale și schimbători de bani, 2,14;
- b) gestul lui Isus împotriva vânzătorilor și a schimbătorilor de bani, 2,15;
- c) discursul lui Isus împotriva vânzătorilor de porumbei, 2,16;
- d) reacția discipolilor: „și-au adus aminte” (Ps 69/68,10), 2,17;

3. Dezbateră cu iudeii care are loc la templu (2,18-22).

- a) reacția iudeilor: cererea unui „semn” lui Isus, 2,18;
- b) răspunsul lui Isus: *mashal* cu privire la templu, 2,19;
- c) obiecția iudeilor și precizarea evanghelistului, 2, 19-20;
- d) reacția discipolilor: „și-au amintit și au crezut”, 2,22.

II. Sinteză asupra activității și atitudinii lui Isus de la Ierusalim (2,23-25).

1. Introducere: circumstanțe de loc și de timp, 2,23a;

2. Adeziunea la credință a multora datorită semnelor făcute de Isus, 2,23b;

3. Reacția lui Isus și motivarea ei, 2,24-25.

Nu poate fi trecută cu vederea, în analiza acestei secțiuni, împletirea subtilă a temelor, obținută prin intermediul repetării anumitor cuvinte și expresii. Iese în evidență paralelismul dublei reacții a discipolilor, prelungită în nota finală astfel încât să anticipeze tema scurtei sinteze care urmează.

„Discipolii lui și-au adus aminte că fusese scris...”

„Deci, când a înviat din morți,

discipolii lui și-au amintit că a spus aceasta și au crezut în Scriptură...”

(In 2,17.22)

Este importantă, de asemenea, și tripla recurență a verbului grecesc *egeiren* cu semnificația sa ambivalentă de „e edifica” și „a învia”: în discursul enigmatic al lui Isus, în obiecția iudeilor și, în sfârșit, în nota explicativă a evanghelistului (In 2,19.20.21). Contrastul dintre cele două perspective opuse, cea a lui Isus și cea a interlocutorilor săi, este accentuat prin repetarea precizării temporale, pe care se bazează anunțul lui Isus și obiecția iudeilor: „în trei zile” (In 2,19.20c).

Analiza literară și tematică a acestui text din sfântul Ioan permite perceperea structurii sale unitare, rodul unei regizări pricepute care știe să armonizeze trăsăturile dramatice animate din scena de la început cu stilul dezbaterii și al notelor explicative, pentru aprofundarea semnificației și a valenței cristologice. În redactarea actuală a textului, chiar dacă se pot distinge diferite niveluri, predomină densitatea lexicală și particularitățile stilistice ale sfântului Ioan. Acestea din urmă sunt mai evidente în cele două introduceri și în așa-zisele note-comentariu cu privire la reacția discipolilor și în sinteza de la final (In 2,13.21.22.23.24-25). Însă și frazele scurtei dezbateri între Isus și iudei poartă semnele redactării sfântului Ioan. În schimb, versetele din scena inițială din templu, unde se pot observa termeni semnalati deja drept tehnici și originali, par mai autonome. Poate fi acesta un indiciu cu privire la utilizarea unui izvor scris (R. Bultmann, M.E. Boismard, H.M. Teeple) sau oral (E. Hähnchen)?

În punctul acesta problema literară se complică de îndată ce facem o comparație cu cele trei Evanghelii sinoptice, care reproduc o povestire analogă petrecută în ultima săptămână a activității lui Isus, la Ierusalim, înainte de arestare și de condamnarea la moarte (Mt 21,12-13; Mc 11,15-19; Lc 19,44-48). Nu doar gestul demonstrativ împotriva negustoriei din templu, ci și anumite sentințe din dezbaterile ce urmează cu iudeii se regăsesc în cadrul tradiției sinoptice. Un discurs al lui Isus cu privire la dărâmarea și reconstruirea templului în trei zile este adus drept cap de acuzare în procesul iudaic și reluat drept provocare de către cei care treceau la picioarele crucii (Mt 26,61; 27,40; cf. Mt 24,2; Mc 14,58; 15,29; cf. Mc 13,2; Lc 21,6)⁴². Și cererea iudeilor de a vedea un semn „legitim” din partea lui Isus este cunoscută triplei tradiții sinoptice (Mt 12,38-40; cf. 16,1-4; Mc 8,11-12; Lc 11,29-30). În *Evanghelia după sfântul Matei*, Isus refuză să le dea un semn cărturarilor și fariseilor și face trimitere la semnul lui Iona, care a fost „trei zile și trei nopți” în burta peștelui: tot așa, Fiul Omului va sta „trei zile și trei nopți” în sânul pământului (Mt 12,40). Nu poate trece neobservată analogia cu dezbaterile prezentă în textul sfântului Ioan dintre Isus și iudei, unde se pune accentul pe reconstruirea templului în „trei zile”, referindu-se la înviere, așa cum explică

⁴² Comparația dintre tripla relatare a sinopticilor (Mt 21,12-13; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48) și cea a sfântului Ioan cu privire la alungarea vânzătorilor și a traficanților din templu scoate la iveală anumite coincidențe verbale, care pot fi de înțeles în raport cu un text narativ analog: „templu”, *hieron*; „vânzători de porumbei”, *polountas tas peristeras* (Mt – Mc); „i-a alungat pe toți”, *exebalen pantas* (Mt – Mc); „mesele schimbătorilor de bani”, *trapezas tôn kollybistôn* (Mt – Mc); „casa (mea)”, *oikos*; „o faceți (peșteră a tâlharilor)” (Mt – Mc), *poieite*; „faci acestea”, *tauta poieis* (Mt 21,23b, Mc 11,28). Diferențele se rezumă la precizarea specifică sfântului Ioan a „oilor și a boilor”, la folosirea „biciului” și la expresia „casa Tatălui meu, casă de negustorie”; sinopticii vorbesc despre „casă de rugăciune” și despre „peștera tâlharilor”, făcând aluzie la textele din Is 56,7; Ier 7,11. Discursul profetic cu privire la destinul sanctuarului este reprodus prin anumite variante în cadrul celor două tradiții: „dărâmați, *lysate*”, adresat iudeilor (In); *dynamai katalysein*, gestul lui Isus (Mc); „în trei zile”, *en trisin hēmerais* (In); *dia triōn hēmerōn* (Mt – Mc); însă în Mt 27,40 și Mc 15,29 apare aceeași expresie din In; „voi ridica”, *egerein* (In); „voi reconstrui”, *oikodomein* (Mt – Mc); în obiecția iudeilor, sfântul Ioan utilizează același verb, *oikodomein*, In 2,20. Luca, ce nu reproduce discursul-cap de acuzare împotriva lui Isus asupra templului din cadrul procesului iudaic, face referire la conținut în acuzele adresate împotriva lui Ștefan din Fap 6,13-14.

evangelistul. În fața acestei situații apare problema raportului dintre textul sfântului Ioan și tradiția sinoptică. Diversitatea ipotezelor formulate cu privire la acest subiect corespunde celei legate de originea *Evangeliei a patra* și de raportul său general cu primele trei *Evangelii*⁴³. Dat fiind că diferența dintre sfântul Ioan și sinoptici nu se regăsește doar în structurarea de ansamblu a relatării, ci și în ceea ce privește tonalitatea discursurilor considerate paralele – sentințele (*logion*) asupra templului și cererea unui semn –, este preferabil să ținem cont de existența unei tradiții comune de care depind atât primele trei *Evangelii*, cât și cea de-a patra.

Însă comparația textului sfântului Ioan cu cel al sinopticilor, în ceea ce privește episodul din templu, ridică o problemă mult mai complicată, prin evidenta diferență a poziționării temporale: sfântul Ioan – la începutul activității lui Isus din Ierusalim, primul Paște; sinopticii – la sfârșit, în săptămâna arestării și a condamnării la moarte. Ideea că ar putea exista două episoade distincte, adică două intervenții „contestatare” ale lui Isus în templu, unul la început și altul la final, ar putea fi o soluție satisfăcătoare în fața acestei discordanțe răsunătoare. Nu trebuie nici să se considere o eventualitate atât de absurdă, nici soluția atât de „disperată” de a nu o lua serios în seamă, așa cum, în schimb, au procedat unii comentatori antici și moderni (Augustin, Ioan Crisostomul, Toma de Aquino, J. Knabebauer, B.F. Westcott, J.E. Belser, L. Morris). Alți autori s-au gândit să separe gestul lui Isus din templu de discursul profetic al lui Isus privitor la dărâmarea-reconstruirea sanctuarului⁴⁴. Dar și în cazul acesta, la sfârșit trebuie făcută o alegere cu privire la situarea gestului demonstrativ al lui Isus din templu între varianta sinopticilor și cea a sfântului Ioan. Argumentele în favoarea uneia sau a alteia dintre ipoteze echivalează, iar în anumite situații ajung să apară contradictorii⁴⁵.

⁴³ Conform lui E. Trocme, *L'expulsion des marchands du temple*, NTS 15 (1968-69) 1-22, relatarea sfântului Ioan ar depinde de *Evangeliiile sinoptice*; cf. M.E. BOISMARD, *Synopse*, III, 107-108. Cei care susțin autonomia și independența celei de-a patra *Evangelii* față de cele sinoptice sunt: R.E. Brown, *The Gospel according to John*, I, 119-120 și C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 160-162.

⁴⁴ J.M. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, 65, preferă relatarea din *Evangelia a patra* pentru alungarea vânzătorilor din templu, în timp ce dezbaterea care urmează ar corespunde localizării pe care o dau sinopticii acestor controverse, la Ierusalim; R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, I, 118, susține o ipoteză care răstoarnă ordinea: în timpul primei vizite la Ierusalim, Isus face un avertisment profetic asupra distrugerii templului, în schimb, în ultima călătorie – la Paște, face gestul de purificare a templului, așa cum este consemnat și de sinoptici. Ordinea actuală a textului sfântului Ioan ar fi ulterioară introducerii episodului cu Lazăr drept cauză determinantă a condamnării la moarte a lui Isus.

⁴⁵ În favoarea cronologiei propuse de sinoptici se pot face următoarele observații:

1. gestul demonstrativ împotriva negustoriei în templu este mai coerent spre sfârșitul activității lui Isus decât la început;
2. entuziasmul popular, provocat de intrarea solemnă a lui Isus în Ierusalim și de faima sa de vindecător, justifică rezerva din partea autorităților templului și lipsa de reacție din partea forțelor de ordine;
3. discursul lui Isus – amenințarea cu privire la templu – reluat în cadrul procesului care i se intențiază și în momentul morții presupune amintirea încă proaspătă a episodului din templu.

În asemenea condiții, este imposibil să se propună o reconstruire a adevărului istoric privitor la gestul lui Isus din cadrul activității sale. Tradiția comună care stă la baza ediției textului sinoptic și a celui care aparține sfântului Ioan nu stabilea, probabil, un context exact al episodului din templu, drept care atât sinopicii, cât și sfântul Ioan l-au introdus în schema narativă corespunzătoare propriei viziuni redacționale.

Însă problemele nu se sfârșesc aici. După aceste comparații și ipoteze asupra originii literare a textului evanghelic, apare legitimă întrebarea: a avut Isus într-adevăr o intervenție în templul din Ierusalim în timpul unei sărbători, mai precis Paștele evreiesc? I-a alungat cu adevărat pe toți vânzătorii împreună cu animalele lor, așa cum spune sfântul Ioan, răsturnând mesele schimbătorilor de bani? Putea să facă lucrul acesta fără să provoace intervenția forțelor de ordine levitice care se aflau în subordinea comandantului gărzii din templu (cf. *Fap* 4,1-3; 5,26)? Pe de altă parte, cu ocazia Paștelui se intensifica paza garnizoanei romane, care din turnul Antonia controla zona templului (cf. *Fap* 21,32.37). În sfârșit, există alte discursuri și episoade ale tradiției evanghelice care dau o imagine diferită a lui Isus în ceea ce privește raportul său cu instituțiile templului⁴⁶. De aici, anumiți autori au ajuns la următoarea concluzie: la baza relatării evanghelice nu stă un episod istoric, ci doar un discurs și învățătura lui Isus transmise într-un cadru narativ, învățătură ce a fost modelată, la rândul său, după episoade și imagini din Vechiul Testament (E. Lohmeyer, comentariu asupra sfântului Marcu; H. Hänchen, S. Schulz). Dificultățile cu caracter istoric sunt, în parte, legate de puținele și fragmentarele informații privitoare la organizarea templului din anii treizeci. Ele trebuie însă rezolvate prin interpretarea textului evanghelic însuși.

Tradiția evanghelică cu privire la gestul „contestatar” al lui Isus din templul de la Ierusalim, la discursul său profetic legat de sanctuar și la problema autorității sale – cererea unui semn –, este mult prea solidă și constantă, ca să poată fi dizolvată într-o vagă ipoteză de tip literar. Motivul determinant al condamnării la moarte a lui Isus, chiar și în *Evanghelia a patra*, îl constituie pericolul pe care îl reprezintă activitatea sa de la Ierusalim pentru locul sfânt și națiune (cf. *In* 11,48;

În sprijinul tabloului narativ al sfântului Ioan se observă:

1. sinopicii, care cunosc o singură călătorie a lui Isus la Ierusalim, sunt constrânși să situeze în timpul acesteia și episodul din templu;

2. relatarea sfântului Ioan conservă anumite referințe cronologice precise – 46 de ani de la reconstruirea templului –, ceea ce confirmă amplasarea la începutul activității lui Isus: în timpul primului Paște din 27/28 d. C.;

3. cererea de legitimitate – semn – este mai justificată la începutul decât la sfârșitul activității lui Isus.

⁴⁶ În afară de discursul profetic al lui Isus asupra destinului sanctuarului, reprodus de tripla tradiție sinoptică: „nu va rămâne piatră peste piatră care nu va fi dărâmată” (*Mt* 24,2; *Mc* 13,2; *Lc* 21,6), trebuie amintite cuvintele în stil apocaliptic cu privire la profanarea locului sfânt (*Mt* 24,15; *Mc* 13,14). Există însă și alte discursuri și atitudini ale lui Isus care sunt favorabile tradițiilor și instituțiilor cultice ale templului: sacrificiul-oferta de pe altar (*Mt* 5,23-24); taxa anuală plătită la templu (*Mt* 17,24-25); ofertele în vistieria templului (*Mc* 12,41-44; *Lc* 21,1-4). Însă asemenea discursuri favorabile arată, pur și simplu, că în cadrul tradiției evanghelice nu există o ostilitate preconcepută a lui Isus în legătură cu instituțiile templului.

18,20). Așadar, se poate admite faptul că la baza textului actual al sfântului Ioan există o tradiție în care este conservată amintirea unei intervenții demonstrative a lui Isus la templu împotriva vânzătorilor și a traficului financiar, precum și ecoul cuvintelor sale profetice asupra destinului templului și a polemicii sale cu autoritățile iudaice. Sfântul Ioan a realizat un montaj magistral al acestor date tradiționale pentru a contura într-o formă programatică activitatea lui Isus în capitala ortodoxiei iudaice, în sânul instituțiilor religioase tradiționale: la templu, în timpul sărbătorilor pascale.

2. Analiza exegetică

O interpretare coerentă a fragmentului evanghelic din sfântul Ioan cu privire la activitatea lui Isus din Ierusalim, și în special la relatarea alungării vânzătorilor și a schimbătorilor de bani din templu, nu poate să facă abstracție de adnotările pe care evanghelistul sau cel care a redactat textul le-a introdus (In 2,17.21.22). Aceasta este cheia hermeneutică pentru a descifra textul actual din perspectiva autorului său. În fața gestului neprevăzut al lui Isus, care îi alungă pe toți din templu, discipolii săi, spune evanghelistul, „și-au adus aminte că fusese scris: *Zelul pentru casa ta mă mistuie*” (In 2,17). Textul, citat drept scriere autoritară, este preluat din versiunea greacă a *Psalmului* 69/68,10, unde însă verbul de la final este la forma de trecut, „m-a mistuit” (cf. Ps 119/118,139). Psalmul a fost introdus foarte devreme printre textele utilizate de către primele comunități creștine pentru a interpreta pătimirea și moartea lui Isus după modelul celui drept persecutat de oameni, dar salvat de Dumnezeu (cf. In 15,25//Ps 69,4; 19,29//Ps 69,21; Mc 15,36; Mt 27,34; Fap 1,20//Ps 69,25; Rom 11,9-10//Ps 69,22-23; Rom 15,3//Ps 69,9). Alegând forma de viitor a verbului „a mistui” – reprodusă și în codicele Vatican (B) din LXX –, evanghelistul a explicat valența profetică a textului biblic: zelul-angajamentul radical al lui Isus pentru cauza/casa lui Dumnezeu îl va conduce la o confruntare cu adversarii săi, care îi va pricinui moartea.

Termenul *zêlos* – singura apariție din textele sfântului Ioan – în versiunea greacă, unde este tradus din ebraică *qine’ah* de 37 de ori, este asociat cu cuvintele „mânie”, *orgê*, „exaltare”, *thymos*, pentru a descrie reacția emotivă și incontrollabilă a lui Dumnezeu în fața infidelității poporului alianței (păcat) sau angajamentul său în a interveni în favoarea sa și în apărarea celui drept, atunci când sunt amenințați. Dumnezeu se îmbracă de „zel” asemenea unei armuri, gata de luptă împotriva adversarilor săi (Is 42,16; 59,17; *Înt* 5,17). Această imagine este potrivită pentru a exprima judecata lui Dumnezeu, care demască și luptă împotriva răului. La zelul lui Dumnezeu participă unele figuri exemplare din istoria biblică, dintre care iese în relief Ilie (Sir 48,2; cf. 1Mac 2,58, în elogiul părinților; Ilie este asociat cu Pincas, 2Mac 2,54).

Zelul lui Isus este pentru „casa” lui Dumnezeu, care, prin cuvintele sale adreseate vânzătorilor din templu, este identificată cu „casa Tatălui meu” (In 2,16). Așadar, zelul lui Isus este cel al unui fiu care se simte implicat în mod personal în „cauza” propriului părinte. Cei care subminează integritatea casei-sanctuar a

Tatălui nu pot să nu provoace intervenția imediată a Fiului, care împărtășește „zelul” său, angajamentul radical de a apăra statutul de sfințenie. Precizarea evanghelistului cu privire la „amintirea” discipolilor nu atenuează impresia lăsată de gestul lui Isus din templu, ci vrea să explice semnificația sa religioasă prin intermediul referinței la autoritatea *Scripturii*. Această înțelegere mai profundă, care este în același timp memorie și reinterpretare a gestului lui Isus în lumina cuvintelor profetice, este posibilă doar după evenimentele care constituie o consecință a cuvintelor și a atitudinii sale: moartea și învierea (cf. 2,22; 12,16).

În felul acesta, reacția lui Isus din curtea templului, îndreptată împotriva vânzătorilor de animale și a traficantilor de bani, se situează în perspectiva Paștelui, cea inaugurată de moarte și de înviere. La același orizont pascal face trimitere a doua notă a evanghelistului în legătură cu amintirea discipolilor: „Deci, când a înviat din morți, discipolii lui și-au amintit că a spus aceasta și au crezut în *Scriptură* și în cuvântul pe care îl spusese Isus” (In 2,22). Memoria istorică, în lumina pascală a învierii, devine credință matură care înseamnă adeziune la cuvântul lui Dumnezeu, încredințat în *Scriptură*, care, la rândul ei, se împlinește și devine actuală prin „cuvântul”, *logos*, al lui Isus.

Discursul imediat al lui Isus la care se face referință este anunțul învierii sale făcut sub forma unui mister profetic, *mashal*, în fața iudeilor care cer un semn de legitimitate cu privire la intervenția sa împotriva negustoriei din curtea templului (In 2,19). Însă acest discurs profetic al lui Isus se leagă de ordinul peremptoriu prin care el justifică alungarea vânzătorilor de porumbei din zona templului: „Luați acestea de aici! Nu faceți casa Tatălui meu casă de negustorie” (In 2,16b). În momentul acesta, prin precizarea sa cu privire la amintirea discipolilor, evanghelistul stabilește legătura dintre intervenția lui Isus din templu și zelul pentru „casa” lui Dumnezeu, care îl va mistui. Cu alte cuvinte, gestul lui Isus de la Ierusalim petrecut în zona sacră a templului este doar un preludiu pentru ceea ce se va întâmpla la sfârșit tot în Ierusalim: moartea fiului din cauza zelului/angajamentului său pentru casa Tatălui.

În perspectiva acestei interpretări pascale și cristologice, sugerată în mod explicit de evanghelist, devine posibilă atribuirea unui sens coerent faptelor și cuvintelor lui Isus luate în parte. Înainte de toate, indicația temporală liturgică de la început capătă o rezonanță nouă: „Paștele iudeilor era aproape” (In 2,13a). Aceasta este prima sărbătoare a Paștelui, din cele trei semnalate pe parcursul activității lui Isus (cf. In 6,4; 11,55). Tocmai în apropierea ultimului Paște, cel al „ceasului” său, el va împlini lucrarea sa revelatoare prin trecerea din lumea aceasta la Tatăl (In 13,1). Așadar, cu ocazia sărbătorii evreiești, Isus inaugurează revelația sa la Ierusalim. Acest lucru se petrece în templu, centru și simbol al religiozității tradiționale evreiești. Pelerinii care urcă la Ierusalim în timpul sărbătorilor-pelerinaj periodice prescrise în Biblie merg la templu ca să respecte legământul și să participe la sacrificiile de mulțumire și de împăcare. În scopul acesta sunt prevăzute diferite animale, „boi, oi și porumbei”, care trebuie oferite ca sacrificiu lui Dumnezeu prin intermediul preotului pentru diverse tipuri de

conflicte sau păcate, ținând cont și de condiția socio-economică a celui care oferă (Lev 3,1-17; 4,13-21.32; 5,6.7-13). Pentru a cumpăra animalele pentru sacrificii, pentru a face diferite oferte libere și plăti contribuția anuală la templu – jumătate de *siclu*, echivalentul unei *didrahme* sau a doi dinari – prescrisă pentru evreii de sex masculin, stăteau la dispoziție, de pe data de 25 a lunii lui Adar, schimbătorii de valută, care pentru un procentaj modic – de la 2 la 4 la sută – schimbau banii romani și drahmele grecești în moneda unică autorizată în zona sacră a templului: siclul bătut la Tir⁴⁷. Piața de animale și schimbul de bani erau direct proporționale cu afluxul pelerinilor, cărora li se adăugau locuitorii Ierusalimului care frecventau templul cu aceeași ocazie. La un calcul aproximativ, bazat pe capacitatea templului, se ajunge la o cifră în jurul a o sută de mii⁴⁸. În orice caz, este vorba despre o mulțime care presupunea o cifră enormă de afaceri. Pentru această activitate erau folosite piața externă a păgânilor și chiar Valea Cedronului, cu ramificațiile spre Muntele Măslinilor. În mod evident, atât vânzarea animalelor, cât și schimbul de bani necesare pentru funcționarea cultului la templu erau autorizate și controlate de preoți de rang înalt și sub supravegherea marelui preot.

Gestul lui Isus, așa cum este prezentat în *Evanghelia a patra*, nu este îndreptat împotriva abuzurilor sau neregulilor acestui tip de comerț sau trafic financiar, ci contestă în mod radical legitimitatea sa. Printr-un gest neașteptat, Isus se înarmează cu un bici din funii și începe să-i alunge pe toți afară din templu, aruncând pe jos mărunțișul schimbătorilor de bani și răsturnându-le mesele. Cuvintele adresate vânzătorilor de porumbei sunt valabile pentru toți și au rolul de a încheia scena cu o frază programatică: „Nu faceți casa Tatălui meu casă de negustorie”. Din punct de vedere istoriografic, tabloul prezentat de Evanghelie este neverosimil: cum putea Isus, de unul singur, să întrerupă funcționarea unei piețe ce conținea mii de animale pe un teritoriu atât de vast? Este posibil ca vânzătorii și schimbătorii de bani autorizați să nu fi reacționat în niciun fel? *Evanghelia* nu vorbește despre acest lucru. Cine caută o explicație plauzibilă, spunând că în sprijinul lui Isus au intervenit discipolii sau pelerinii din Galileea, introduce un element străin care deformează optica sfântului Ioan. Inclusiv recurgerea la efecte extraordinare provocate de hipnoză sau de pătura excepțională a lui Isus duce pe o cale greșită⁴⁹. Este preferabil să rămânem la relatarea *Evangheliei*,

⁴⁷ Această preferință pentru monedele bătute la Tir, evaluate conform măsurilor din templu în sicli, se datora faptului că avea un procentaj mai mare de argint. Nu era deci o problemă care să țină de ortodoxia religioasă – respingerea imaginilor –, pentru că și siclii din Tir aveau inscripționată imaginea zeului Melqart cu acvila și ramura de palmier.

⁴⁸ Cf. S. SAFRAI, *The Temple, in The Jewish People in the First Century*, II, Van Gorcum, Assen 1976, 902. Probabil, numărul participanților la sărbătoarea Paștelui de la Ierusalim surprinși de războiul din anul 70 d.C. este exagerat: 270 de mii (I. FLAVIU, *Bell.* VI, 9,3, par. 423-425). Numărul locuitorilor din Ierusalim, cu tot cu împrejurimile sale, era în jur de 120-150 de mii.

⁴⁹ Într-un comentariu din secolul al XIII-lea la cartea „Aurora” de Petru din Riga (secolul al XII-lea), este reprodus acest fragment din *Evanghelia evreilor* cu privire la alungarea vânzătorilor din templu: *legitur quod radii prodierunt ex oculis eius quibus territi fugabantur*. Se pare că face

care, în simplitatea și eficiența sa descriptivă, transmite un mesaj profund. Ceea ce contează nu este efectul acțiunii lui Isus, ci semnificația sa. Iar aceasta este sugerată de cuvintele ce o însoțesc. Ele fac trimitere în mod discret la un text al profetului Zaharia, cel care prevestește ceea ce se va întâmpla atunci când Domnul va veni în cetatea Ierusalimului: până și zurgălăii cailor vor fi consacrați Domnului, precum și toate ustensilele cetății, și concluzionează: „și nu va mai fi niciun canaanean în casa Domnului Sabaot în ziua aceea” (*Zah* 14,21). „Canaanean” trebuie înțeles în sensul de „negustor”, la fel ca în *Sof* 1,11, pentru că puțin mai înainte textul profetic vorbește despre pelerinajul tuturor popoarelor pentru a-l adora pe Domnul la Ierusalim (*Zah* 14,16).

De aceea, gestul lui Isus se situează pe fondul acestei tradiții profetice, care, pe de o parte, denunță defectele cultului de la templu, iar pe de altă parte, îi prevestesc transformarea⁵⁰. Gestul său de la templu are o valoare simbolică, asemenea multor fapte ale profeților biblici. Prin alungarea vânzătorilor și a traficanților de bani din templu, el inaugurează ziua Domnului, cea în care „adevărații adoratori îl vor adora pe Tatăl în duh și adevăr” (*In* 4,24). De fapt, Isus numește templul „casa Tatălui meu”. Așadar, cu autoritatea și conștiința fiului, el ia inițiativa de a-i alunga afară din templu pe toți cei care fac din acesta o „casă de negustorie”.

În contextul acesta, unde devine vizibil profilul lui Isus care intră în casa sa în calitate de Fiu-Mesia, se poate da un sens și neobișnuitului detaliu al „biciului” făcut din funii. Imaginea aceasta a lui Isus, care cu un bici în mână îi alungă pe toți din templu, este caracteristică sfântului Ioan. Încercările făcute pentru a îndulci acest aspect „violent” al lui Isus pierd din vedere perspectiva tipică *Evangheliei a patra*⁵¹. Dat fiind contextul mesianic în care este introdusă intervenția lui

aluzie la el și Ieronim în comentariul la *Mt* 21,15-16: „Pentru mine, dintre toate miracolele pe care le-a făcut, acesta mi se pare cel mai mare, adică faptul că un singur om, mai mult, în acel timp demn de dispreț și luat în seamă atât de puțin încât într-un final să fie crucificat, să fi reușit de unul singur, prin lovituri de bici, să alunge o mulțime atât de mare, să răstoarne mesele și să rupă scaunele și să facă ceea ce o armată imensă nu ar fi reușit”. *Igneum enim quiddam sidereum ex oculis eius et divinitatis maiestas lucebat in facie* (*In Matth.* 21,15, lib. III, PL 26,152).

⁵⁰ Profetii critică cultul atunci când nu este în armonie cu fidelitatea față de angajamentele etico-spirituale ale legământului (*Am* 5,21-24; *Is* 1,11-17; *Ier* 7,21-26). În anumite cazuri, ei prevestesc distrugerea templului din Ierusalim drept consecință a infidelității față de legământ (*Mih* 3,12; *Ier* 7,13-15; 26,4-6). Însă în cadrul aceleiași tradiții profetice, anumite voci prevestesc restaurarea templului și transformarea sa ideatică (*Is* 56,7; *Ez* 40,46; *Ag* 2,7-9; *Mal* 3,1).

⁵¹ Biciul făcut din funii sau trestii găsite la fața locului – în templu nu se pot aduce băte sau arme – ar fi fost utilizat de Isus pentru a alunga animalele: „boii și oile”. În expresia „i-a alungat pe toți din templu”, chiar dacă forma de masculin plural *pantas* s-ar referi în mod spontan la vânzătorii și la schimbătorii de bani care tocmai fuseseră menționați, nu este imposibil, din punct de vedere gramatical, ca ea să desemneze grupul următor, „oi și boi”, *tous boas*, masculin plural, care ar fi o specificare pentru „toți”. Particula enclitică grecească *te* – care apare de trei ori în *Evanghelia a patra*, 4,42; 6,18 – are în general o funcție de coordonare în cazul enumerării elementelor sau a conceptelor asemănătoare, dar poate să fie folosită pentru a introduce o propoziție parentetică. În orice caz, tonalitatea generală a textului face ca semnificația sa să fie intuită fără subtilități: accentul este pus pe *toți*, vânzătorii împreună cu animalele lor.

Isus din templu, nu poate fi exclusă ipoteza conform căreia „biciul”, *phragellion*, în latină *flagellum*, transcris în felul acesta și în ebraică și aramaică, ar avea o valoare simbolică. Acesta ar putea face aluzie la „biciul” lui Mesia, care, prin venirea sa, pune capăt răutăților lumii și inaugurează ziua Domnului⁵². Această perspectivă a „judecății” mesianice este confirmată de reflecția evanghelistului, care face o legătură între gestul lui Isus din templu și zelul său pentru casa Domnului, care la final îl va mistui. Judecata lui Dumnezeu prin intermediul lui Mesia, Fiul, se manifestă de fapt prin moartea sa, care abrogă vechile instituții și inaugurează templul și cultul definitive.

Pe aceeași linie mesianico-escatologică se încadrează cererea unui „semn” din partea iudeilor: „Ce semn, *semeion*, ne arăți că ai dreptul să faci acestea?” (In 2,18) O cerere analogă va fi făcută de către iudei în fața faptului că Isus pretindea a fi trimisul lui Dumnezeu (In 6,29-30: „Ce semn faci tu, ca să vedem și să credem în tine?”). Însă întrebarea pusă de iudei lui Isus pentru a justifica intervenția sa autoritară din templul lui Dumnezeu face apel la tradiția sinoptică, în care reprezentanții iudaismului oficial îi cer lui Isus un semn de legitimitate (Mt 12,38; 16,1; Mc 8,11; Lc 11,29). El refuză să facă acest lucru, însă face trimitere la semnul lui Iona, interpretat de Matei drept figură a morții și învierii sale (Mt 12,39-40; 16,4; cf. Lc 11,29). Chiar și discipolii îi cer lui Isus un „semn” al venirii sale, imediat după ce acesta a părăsit templul, prevestindu-i distrugerea (Mt 24,2-3; 23,38; Mc 13,2.4; Lc 13,35; 21,6-7)⁵³.

Cererea unui semn de legitimitate se situează în climatul așteptărilor mesianice și escatologice. Isus răspunde printr-un discurs în stil profetic, în care anunță reconstrucția templului, conformă cu promisiunile biblice ale profeților pentru sfârșitul timpurilor. Discursul lui Isus pune accentul pe perioada scurtă: „în trei zile”. Aceasta este o caracteristică a felului de a acționa, eficient și atotputernic,

⁵² Imaginea „biciului lui Mesia”, chiar dacă este rar întâlnită, apare în anumite texte iudaice. Cuvântul ebraic *hebel* poate să însemne fie „sfoară” (pentru măsurat), fie „durere”, la plural „durerile” (nașterii). În acest ultim sens este cunoscută expresia „durerile lui Mesia”. Însă folosirea lui *hebel* la singular în contextele în care se vorbește despre Mesia și despre venirea sa s-ar putea referi la „bici”, simbol al rolului său de judecător. Acest sens este favorizat de contextul în care se vorbește în mod explicit despre judecata lui Dumnezeu și despre conflictul escatologic: „R. Eliezer a spus: «Dacă veți fi capabili să țineți sâmbăta veți fi scutiți de cele trei vizite din ziua lui Gog, de biciul lui Mesia – în ebraică *m'heblo shel-mashiah* – și de ziua cea mare a judecății»” (*MekEs* 16,25; cf. 16,29). Atribuirea discursului lui R. Eliezer, la sfârșitul primului secol d.C., ar putea fi o confirmare a utilizării acestei formulări deja în iudaismul primului secol. Într-o tradiție din afara *Mishnei* se reproduce un discurs atribuit din nou lui R. Eliezer. Un discipol l-a întrebat: „Ce trebuie făcut pentru a fi scutiți de biciul lui Mesia? – în ebraică *heblo shel-mashiah*. Ocupați-vă de *torah* și de faptele bune...” (*Sanh* 98b,4). Această imagine a lui Mesia care îi lovește cu un „bici” pe răufăcători și-ar putea găsi rădăcinile în *Is* 11,4: „cuvântul său va fi o vargă care îl va lovi pe cel violent...” (cf. *2Tes* 2,8; *Fap* 19,15).

⁵³ Este interesantă observația unei anumite corespondențe de vocabular între textul din Mt 16,1: fariseii și saduceii „i-au cerut să le arate, *epideixai*, un semn din cer”, și In 2,18: „Ce semn faci tu, *dekhnyeis...*?”. În *Evanghelia după Matei*, „semnul Fiului Omului” coincide cu venirea sa, *parousia*, „cu putere și mare glorie” (Mt 24,30). Acest semn al Fiului Omului se petrece în contextul răsturnării cosmice, după semnul preliminar al profanării „lăcașului sfânt” (Mt 24,15).

al lui Dumnezeu (cf. *Os* 6,2). Iudeii își construiesc raționamentul plecând tocmai de aici, pentru a scoate în evidență absurditatea afirmației sale: „Acest templu a fost construit în patruzeci și șase de ani și tu îl vei ridica în trei zile?” (*In* 2,20)⁵⁴ Obiecția care derivă din neînțelegerea discursului enigmatic al lui Isus oferă posibilitatea unei precizări care marchează și o continuare a revelației. Însă lucrul acesta este făcut de evanghelist, nu de Isus, așa cum se întâmplă în alte situații din *Evangelhia a patra*.

În discursul profetic al lui Isus, într-o formă paradoxală, este deja inclusă semnificația cristologică, ce va fi descoperită în mod deplin prin moarte și înviere. Însă această valență cristologică și pascală se regăsește în primul nivel al semnificației cu privire la distrugerea templului. Moartea lui Isus marchează, de fapt, sfârșitul templului iudaic, așa cum omenitatea sa de înviat din morți inaugurează locul prezenței și al întâlnirii definitive dintre Dumnezeu și oameni.

Scurtul rezumat asupra activității lui Isus din Ierusalim asigură trecerea de la episodul-dezbateri din templu și dialogul nocturn cu Nicodim, reprezentantul iudeilor (*In* 3,2). Aluzia cu privire la activitatea taumaturgică a lui Isus din Ierusalim în contextul sărbătorilor pascale îi oferă posibilitatea evanghelistului să facă o precizare critică asupra raportului dintre semne și credință și asupra statutului

⁵⁴ Numărul de ani care a fost necesar pentru construirea templului din Ierusalim, așa cum declară iudeii în obiecția lor adusă lui Isus, poate fi pus în legătură cu ceea ce relatează I. FLAVIUS: „A fost în acel timp, în al optsprezecelea an al domniei sale... când Irod a întreprins o lucrare extraordinară, adică reconstrucția templului lui Dumnezeu, pe cheltuiala proprie, extinzând zidurile și ridicându-l la o înălțime și mai mare...” (*Ant.* XV, 11,1, par. 380). Plecând din anul 37 î.d.C., începutul domniei lui Irod, anul al optsprezecelea cade între 20-19 î.d.C. și, de aceea, cei 46 de ani din *In* 2,20 se împlinesc în jurul anilor 27/28 d.C. Însă același I. Flaviu, în opera precedentă, „Războiul iudaic”, poate din greșeală, relatează despre reconstrucția templului în anul al cincisprezecelea al domniei lui Irod (*Bell. I.* 21,1, par. 401). Cronologia din sfântul Ioan, conform acestei numărări, ar corespunde cu cea din sfântul Luca (*Lc* 3,1: anul al cincisprezecelea al domniei lui Tiberiu).

Însă datele cu privire la reconstrucția templului furnizate de I. Flaviu sunt incerte, ca să nu spunem contradictorii: în același context, el spune că porticurile și curțile exterioare au fost construite în opt ani (*Ant.* XV 11,6, par. 420); templul, în schimb, a fost construit de către preoți într-un an și jumătate (par. 421); în cartea XX din aceeași operă, afirmă că în anul 63/64 d.C. a avut loc concedierea muncitorilor care lucrau la construcția templului, în timpul guvernatorului Albinus (*Ant.* XX, 9,7, par. 218). De aceea, unii autori moderni, așa cum făcuseră deja Clement de Alexandria, Origen, Eusebiu și mulți alții, consideră că număratoarea celor 46 de ani s-ar referi la reconstrucția templului lui Zorobabel de după exil: începând cu primul an al lui Cyrus până la al șaselea al lui Darius (*Esd* 1,1-4; 4,24; 6,15). Alții, în schimb, renunță la orice fel de calcul cronologic și văd în numărul din sfântul Ioan o aluzie la o semnificație simbolică: Cristos, noul Adam, pentru că 46 este suma cifrelor indicate de literele grecești din cuvântul ADAM (A = 1; D = 4; A = 1; M = 40), (AUGUSTIN, *In. Joh.* X,11-12; PS-CIPRIAN, *Liber de montibus Sina et Sion contra Judaeos* IV, CSEL III, 3; IRINEU, *Adv. Haer.* II, 22,5); cei 46 de ani ar fi puși în legătură cu cele șapte săptămâni de ani ai lui Daniel (7×7 = 49, scăzând jumătate de săptămână, 3 ani și jumătate), timp în care s-a petrecut profanarea templului (*Dan* 9,25.27). A. Loisy și T. Calmes văd în cei 46 de ani o aluzie la vârsta lui Isus, care ar fi murit în jurul anului 50 (jubileu), cf. *In* 8,57.

Este posibil ca evanghelistul, atunci când a formulat obiecția iudeilor, să se fi gândit, mai mult decât la calculele elaborate ale istoricilor, la textul profetic al lui Daniel asupra reconstrucției templului lui Zorobabel, după nenorocirea exilului. Lucrarea de restructurare a lui Irod nu permite discuția despre un nou templu, diferit de cel despre care vorbesc toate cărțile de după exil din Biblie.

celor care cred în Isus. „Semnele” înfăptuite de Isus reprezintă o invitație spre a crede în el, dar nu sunt suficiente pentru a întemeia acea relație de încredințare totală care este credința în Cristos. De aici se poate înțelege falsul pretext al iudeilor care cer să vadă un „semn” de legitimitate a faptelor lui Isus sau un semn pentru a putea crede ei înșiși (In 2,18; 6,30). Rezerva critică față de semne este întâlnită pe parcursul întregii Evanghelii, chiar dacă anumite semne au fost reproduse tocmai pentru a orienta către credința în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu (cf. In 4,45.48; 6,14.15.26; 20,30-31).

Această rezervă este motivată printr-o precizare care ilustrează statutul adevăratei credințe în Isus. Ea nu se poate fonda pe semne, pentru că depinde de o inițiativă liberă a lui Isus. De fapt, el poate să stabilească o relație adevărată cu fiecare persoană, pentru că el cunoaște ceea ce este în om. Reflecția sfântului Ioan cu privire la credința cristologică se bazează pe două premise culturale: pesimismul antropologic și atotștiința lui Isus. Cel de-al patrulea evanghelist împărtășește o viziune pesimistă asupra ființei umane, de matriță biblică ce era prezentă în cadrul anumitor curente iudaico-apocaliptice (cf. Gen 6,5; 1QS I, 27). Isus poate să vadă ceea ce este în fiecare om, pentru că, datorită legăturii sale cu Dumnezeu, Tatăl, se face părtaș la cunoașterea universului (cf. In 5,42; 6,64; 13,11.30; 21,17)⁵⁵.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Relatarea sfântului Ioan cu privire la alungarea vânzătorilor din templu prefigurează problema raportului său cu relatările analoge ale sinopticilor. În cadrul istoriei exegezei, această problemă este rezolvată în două feluri: a) identificând episodul descris de sfântul Ioan cu cel reprodus de către sinoptici (Origene); b) făcând o distincție între cele două intervenții ale lui Isus de la templu, una la începutul activității sale (sfântul Ioan) și alta la sfârșit (sinopticii) (Augustin, Ioan Crisostomul, Toma de Aquino, Tirinus, Gordon, Cornelius a Lapide, Calvin, Grotius; Melancthon vorbește de-a dreptul despre trei intervenții succesive ale lui Isus din templu împotriva negustoriei). În primul caz trebuie analizate divergențele dintre cele două relatări. Pentru Origene, există asemenea contradicții între sfântul Ioan și sinoptici, încât este justificată interpretarea spirituală din imposibilitatea de a scoate la iveală un acord real, *symphonōn*, sub aparenta *diaphonia* (*Comm. in Ev. Jo. X*, 15, PG 14, 345-346). Luther rezolvă problema spunând că nu este vorba despre un „punct esențial al credinței”, iar cu puțină bunăvoință se poate face un acord între sfântul Ioan și sfântul Matei (*Das Jo. Ev.* 112).

De un interes mai mare se bucură interpretarea gestului lui Isus atunci când este luată în considerare în mod direct ediția sfântului Ioan. Imaginea evanghelică a lui Isus care ia în mână biciul din funii pentru a-i alunga pe „toți” afară din

⁵⁵ Cunoașterea a ceea ce se află în fiecare om este un atribut specific lui Dumnezeu (1Sam 16,7; 1Rg 8,39: „căci tu singur știi inima tuturor fiilor oamenilor”; Sir 42,18). Un ecou al acestei gândiri biblice se regăsește într-un text iudaic: „șapte lucruri îi sunt ascunse omului... ziua în care va muri, ziua mângâierii... Niciun om nu cunoaște ceea ce îi trebuie celui alt; niciun om nu știe ce se află în inima apropiatului său” (*MekEs* 16,32).

templu, oameni și animale, nu stârnește reacții negative la comentatorii antici. „Zelul” sfânt al lui Isus pentru casa lui Dumnezeu justifică recurgerea la o asemenea metodă. Comentatorii moderni manifestă un fel de rezervă în fața acestui bici, de aceea îi limitează întrebuințarea doar la animale. Era singura metodă de a le scoate din curțile templului. În cazul porumbeilor, Isus poruncește să fie scoși afară; evident, porumbeii se aflau în colivii.

Origene, așa cum va proceda și Ieronim în comentariul său la *Evanghelia după Matei*, își pune problema eficacității intervenției lui Isus: cum a reușit să-i alunge pe toți afară din templu fără să provoace reacția sau rezistența celor interesați? Comentatorul alexandrin afirmă că gestul lui Isus pare nu doar temerar și arogant, ci și împotriva oricărei rânduiei. Celor care încă doresc să ia apărarea adevărului istoric al relatării nu le rămâne altă soluție decât să facă apel la puterea divină a lui Isus care, atunci când voia, era capabil să domolească mânia dușmanilor săi și să stăpânească masele cu ajutorul harului său divin, făcând să dispară agitația spiritelor (*Comm. in Ev. Jo. X*, 16, PG 14, 351-352).

Această interpretare este preluată de Ioan Crisostomul și de unii moderni, dar fără luciditatea și forța autorului alexandrin. Doar Hugo Grotius sugerează o interpretare a gestului lui Isus ce merge dincolo de curiozitatea multor comentatori care se întreabă dacă biciul era făcut din funii sau din trestie. Conform comentatorului jurist și istoric din secolul al XVII-lea, evanghelistul „insinuează că alungarea nu a fost făcută cu un simplu bici, ci cu puterea divină, iar biciul era doar un semn în sprijinul mâniei divine” (*Ann. in NT*, 965). Chiar și Luther face aluzie la „toiagul” lui Mesia despre care vorbește profetul Isaia în capitolul 11, versetul 4 (*Das Jo. Ev.* 113). De asemenea, Rupert de Deutz, în prima jumătate a secolului al XII-lea, vede în „biciul” lui Cristos un „semn” miraculos al distrugerii prevestite care se va abate peste cetate și peste templul profanat și face trimitere la textul din *Is* 10,5: „Vai de Asiria, toiagul mâniei mele!” (*In Ev. Jo. Comm.* III, 128, PL 169, 295-296).

În general, se poate spune că interpretarea alungării vânzătorilor din templu, în cadrul istoriei exegezei, se desfășoară pe o direcție eclezială și morală. Prin intervenția sa decisivă, Isus denunță abuzurile care se comit în templu, care prin adaptare devine Biserica. Augustin îi vede în negustori pe eretici, care se folosesc de *Scripturi* pentru a înșela poporul în schimbul unor favoruri și mercantilează Duhul Sfânt (porumbei) (*In Joh. X*, 6,8); Toma de Aquino îi identifică cu prelații, așa cum făcuse la timpul său Ieronim, prelați care fac trafic cu lucrurile bisericesti sau omit să vegheze asupra predicatorilor (boi), a preoților (oi) și asupra persoanelor contemplative (porumbei) (*Lect. super Jo. III*, 4,382). Origene identifică templul cu sufletul, de unde Cristos alungă sentimentele pământești reprezentate de diferite animale (*Comm. in Ev. Jo. X*, 16, PG 14, 349-350). Același comentator însă pune, înainte de toate, interpretarea istorico-escatologică a gestului lui Isus: „Acesta este un semn al abolirii cultului celebrat în templu de către preoți prin intermediul sacrificiilor materiale și demonstrează imposibilitatea observării legii conform mentalității iudeilor” (*Comm. in Ev. Jo. X*, 16, PG 14, 349-350).

Reformații propun o interpretare care nu se îndepărtează de cea tradițională menționată mai sus. Episodul evanghelic al alungării vânzătorilor oferă ocazia pentru a denunța, fără tonalități polemice excesive, comerțul cu cuvântul lui Dumnezeu sau cu evanghelia (Luther), sau pe pontifi nelegiuiți (Melanchton). În schimb, este interesant de văzut cum aceștia își formulează și cum rezolvă problema metodei violente – utilizarea forței – la care recurge Isus în templu. Faptele lui Isus din templu se aseamănă încă cu cele din Vechiul Testament, unde se face uz de forță pentru a reprimă nerespectarea legii: Isus acționează la fel ca Moise (Luther). În Noul Testament însă nu se poate recurge la violență, iar nelegiuiții trebuie excluși din cadrul Bisericii prin forța cuvântului (Melanchton). Calvin afirmă că nu „toți sunt îndreptățiți să pună mâna pe bici pentru a diminua viciile prin intermediul forței” (*In Ev. sec. Jo. 46*). La rândul său, în același context, Luther introduce principiul distincției între cele două săbii, materială și spirituală, și între cele două „guvernări”, care nu trebuie să se suprapună sau să se confunde.

O a treia problemă, care traversează întreaga istorie a exegezei acestui text din sfântul Ioan, este identificarea noului templu prevestit de Isus. Acesta este trupul său, adevăratul templu, în care locuiește divinitatea „trupește” – *Col 2,9* – Ciril de Alexandria, Teofilact, Toma de Aquino. Însă trupul lui Isus îi cuprinde și pe creștini, Biserica, edificiul-templul spiritual (Origene). În legătură cu această temă apare chestiunea ridicată de iudei cu privire la construcția în patruzeci și șase de ani. Printre comentatorii antici, unii înclină spre templul lui Solomon, în schimb, majoritatea pentru reconstrucția lui Zorobabel. Privitor la lucrul acesta, este curioasă interpretarea lui Augustin, care în numărul 46 observă o semnificație misterioasă, preluată de Toma de Aquino: este vorba despre suma literelor grecești cu valoare numerică a numelui lui Adam, format, la rândul său, din inițialele cuvintelor grecești care indică cele patru puncte cardinale (orient, occident, septentrion și miazăzi). Însă aplicația cristologică făcută de către episcopul din Hippona este, ca de obicei, de o mare însemnătate:

Același trup pe care el l-a luat de la Adam... iudeii l-au crucificat, iar el l-ar fi înviat în trei zile, același trup pe care aceia l-ar fi pus pe cruce. Iudeii au distrus templul care fusese ridicat în patruzeci și șase de ani – $46 \times 6 = 276$ de zile, timpul de formare a trupului omenesc –, Cristos în trei zile l-a înviat (*In Joh. X, 12*).

Așadar, prin interpretarea sa simbolică a numărului 46, care ar putea să pară extravagantă, Augustin atrage atenția asupra mesajului central din pericopa sfântului Ioan. Prin moartea sa, Isus marchează sfârșitul rolului instituției templare. De fapt, noul templu nu este o construcție nouă sau o instituție alternativă. Isus însuși, prin umanitatea sa de crucificat și înviat, este locul prezenței lui Dumnezeu. În această perspectivă cristologică și pascală, așa cum sugerează evanghelistul, trebuie situat gestul simbolic din zona sacră a templului împotriva vânzătorilor și a traficantilor de bani. Gestul lui Isus, pornit din zelul-angajamentul său de Fiu, prefigurează și anticipează sfârșitul și depășirea cultului de la templu, căruia îi sunt subordonate vânzarea animalelor și tranzacțiile de bani.

De fapt, ceea ce face Isus se izbește de rezistența responsabililor iudei, care văd în asta o amenințare pentru locul sfânt. Pentru a apăra templul și ceea ce el reprezintă, autoritățile iudaice vor avea inițiativa condamnării lui Isus la moarte. Însă în felul acesta sfârșitul templului este marcat pe linie de principiu și pe plan istoric. Fanatismul zelot va duce la distrugerea templului din Ierusalim. Cu toate acestea, gestul lui Isus din templu, chiar dacă este interpretat de evanghelist ca semn de „zel”, nu poate fi confundat cu acțiunile mișcării zelote, care revendica, pe linia macabeilor, restaurarea templului în calitate de simbol religios național. Isus nu revendică vreo reformă a templului; îi prevestește, pur și simplu, sfârșitul. Acest lucru se întâmplă o dată cu alegerea sa de a rămâne fidel statutului de Fiu, trăită până la extrem.

Probabil în această perspectivă cristologică trebuie interpretat scurtul fragment în care se rezumă activitatea lui Isus de la Ierusalim și se precizează atitudinea sa cu privire la credința poporului. Isus refuză să fie instrumentalizat drept Mesia național, făcător de semne care să aprindă entuziasme ușoare. El discernе între credincioșii superficiali și cei autentici. În puține versete se reconstruiește un statut al credinței în care semnele au un rol propedeutic. Credința trece de la adevăzirea inițială prin simpatie și entuziasm, devine încredere și încredințare și în final este o relație personală cu Isus, Fiul, care duce spre cea cu Dumnezeu, Tatăl.

V. ÎNTÂLNIREA ȘI DIALOGUL CU NICODIM (In 3,1-21)⁵⁶

¹ Era între farisei un om numit Nicodim, un conducător al iudeilor.

² Acesta a venit la el noaptea și i-a zis: „Rabbi, știm că ai venit de la Dumnezeu ca învățător, căci nimeni nu poate să facă semnele pe care le faci, dacă Dumnezeu nu este cu el”.

³ Isus i-a răspuns și i-a zis: „Adevăr, adevăr îți spun, dacă cineva nu se naște din nou, nu poate să vadă împărăția lui Dumnezeu”.

⁴ Nicodim i-a zis: „Cum poate să se nască un om când este bătrân? Oare poate să intre din nou în sânul mamei sale și să se nască?”

⁵ Isus i-a răspuns: „Adevăr, adevăr îți spun: dacă cineva nu se naște din apă și Duh, nu poate să intre în împărăția lui Dumnezeu”⁵⁷.

⁵⁶ BORGES P., *Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John's Gospel* (Jn 3,13-14 and Context), în *L'Evangile de Jean* (BETL 44), Gembloux 1977, 243-258; DE LA POTTERIE I., *L'oeuvre de la foi, faire la vérité, în La vérité dans Saint Jean* (AnBib 73/74), Biblinst, Rome 1977, 11, 479-535; GAETA G., *Il dialogo con Nicodemo* (SB 26), Paideia, Brescia 1974; SCULATI R., *Fare la verita. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso* (Gv 2,23-3,21), Bompiani, Milano 1974; TOPEL L.J., *A Note on the Methodology of Structural Analysis in Jn 2,23-3,21*, CBQ 33 (1971) 211-220; WITHERINGTON III Ben, *The Waters of Birth: John 3,5 and 1John 5,6-8*, NTS 35 (1989) 155-160.

⁵⁷ Majoritatea manuscriselor, inclusiv papirusurile Bodmer II.XV, versiunile și autorii antici au reprodus textul „a intra în împărăția lui Dumnezeu”. Codicele Sinaitic, unele codice minore și diferiți autori antici, începând de la Irineu până la Eusebiu, interpretează textul prin următoarea variantă: „a intra în împărăția cerurilor”. Aceasta poate fi considerată un calc după formularea care apare în Evangheliile sinoptice (cf. Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23).

⁶ Ce este născut din trup, trup este, iar ce este născut din Duh, duh este.

⁷ Și nu te mira că ți-am zis: trebuie să vă nașteți din nou.

⁸ Vântul suflă unde vrea; îi auzi sunetul, dar nu știi de unde vine, nici încotro merge. Așa este cu tot cel care este născut din Duh”.

⁹ Nicodim a răspuns și i-a zis: „Cum se pot întâmpla acestea?”

¹⁰ Isus a răspuns și i-a zis: „Tu ești învățător al lui Israel și nu știi acestea?

¹¹ Adevăr, adevăr îți spun: noi vorbim ceea ce știm și dăm mărturie despre ceea ce am văzut, dar mărturia noastră nu o primiți.

¹² Dacă v-am vorbit despre cele pământești și nu mă credeți, cum mă veți crede dacă vă voi vorbi despre cele cerești?

¹³ Și nimeni nu a urcat la cer decât cel care a coborât din cer, Fiul Omului⁵⁸.

¹⁴ Și, după cum Moise a înălțat șarpele în pustiu, tot așa trebuie să fie înălțat Fiul Omului,

¹⁵ pentru ca oricine crede în el să aibă viața veșnică⁵⁹.

¹⁶ Într-adevăr, atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât l-a dat pe Fiul său, unul născut, ca oricine crede în el să nu piară, ci să aibă viața veșnică.

¹⁷ Pentru că Dumnezeu nu l-a trimis pe Fiul său în lume ca să judece lumea, ci ca lumea să fie mântuită prin el.

¹⁸ Cine crede în el nu este judecat, însă cine nu crede a fost deja judecat, pentru că nu a crezut în numele Fiului unic al lui Dumnezeu.

¹⁹ Aceasta este judecata: lumina a venit în lume, dar oamenii au iubit mai mult întunericul decât lumina, pentru că faptele lor erau rele.

²⁰ Căci oricine face [fapte] rele urăște lumina și nu vine la lumină, ca să nu-i fie descoperite faptele⁶⁰.

²¹ Însă oricine face adevărul vine la lumină, ca să se vadă că faptele sale sunt făcute în Dumnezeu”.

1. Structura literară și tematică

Este de înțeles încurcătura care apare atunci când se dorește definirea caracterului acestui fragment din sfântul Ioan: întâlnire, dialog, discurs, omilie sau meditație? Toate aceste elemente se pot regăsi, într-o măsură diferită, în diverse părți ale textului. Soluția ar fi, atunci, aceea de a împărți textul pe baza acestor diferite forme literare. Însă unde se sfârșește întâlnirea? Nicodim „dispare” în

⁵⁸ Diferite codice majore și minore, numeroase versiuni și autori antichi – exceptându-i pe alexandrini – conțin un text care continuă astfel: „Fiul Omului care este în cer”. În ciuda neregularității care derivă de aici, atenuată de anumite versiuni și de codicele cu diferite retușuri – „care era în cer, care este din cer” –, adăugirea trebuie considerată o notă explicativă. De fapt, majoritatea mărturiilor cu o autoritate mai mare sunt în favoarea textului scurt.

⁵⁹ În expresia: „pentru ca oricine crede în el să aibă viața veșnică”, cuvintele *în el* se pot referi la „oricine crede în el”, sau la „în el să aibă viața veșnică”. Această ambivalență se reflectă în tradiția manuscriselor, unde anumite codice reproduc *ep'autô* P⁶⁶, altele *eis auton*, P⁶³ și Sinaiticul; formularea *en autô*, P⁷⁵ și Vaticanul (B), ar putea fi cea originală, în măsura în care prin ambivalența sa le explică pe celelalte drept încercări de interpretare.

⁶⁰ La sfârșitul acestui verset, codicele Bodmer II, unele codice minore și alte versiuni conțin un text prelungit printr-o formulare care pare preluată din versetul precedent: „pentru ca faptele lor să nu fie descoperite drept rele, *hoti ponēra estin*”, cf. In 7,7.

liniștea nopții așa cum a venit, însă nu se spune când. De la un anumit moment, el este, pur și simplu, ignorat de autor. Se poate vorbi despre dialog când cele trei intervenții ale lui Nicodim sunt din ce în ce mai scurte și mai monotone; de două ori repetă „Cum se poate, *pôs dynatai*?” (In 3,4.9), însă cuvintele lui sunt dominate de cele ale lui Isus, care ține un discurs mereu mai amplu și mai solemn. Scena întâlnirii-dialog din timpul nopții, învăluită într-o atmosferă de mister, creează impresia că a fost construită într-un mod ireal pentru a introduce un „discurs” de-al lui Isus. Însă unde începe acest discurs? La un moment dat se trece de la persoana întâi la persoana a treia, fără a se indica vreo schimbare de interlocutori (In 3,13). Însă deja câteva rânduri mai sus, în ciuda precizării introductive: „Isus a răspuns și i-a zis (lui Nicodim)”, sentințele sale sunt formulate la plural: „noi vorbim... nu o primiți” (In 3,11). Și imediat după se reia la singular: „Dacă v-am vorbit...” (In 3,12).

Înainte de a propune o împărțire a acestui text enigmatic, este necesar să analizăm particularitățile sale stilistice și literare pentru a descoperi structura temelor conform logicii sale intrinseci. Primul lucru care atrage atenția este firul epic detaliat al sentințelor atribuite lui Isus și interconexiunea lor. Propozițiile sunt așezate într-o formă binară prin intermediul jocului comparației, unde termenii și noțiunile se influențează reciproc. Această structură permite identificarea anumitor câmpuri lexicale care definesc ariile tematice. O primă concentrare există în jurul verbului *gennan-gennasthai*, „a se naște”, „a fi născut”: de opt ori în secțiunea din In 3,3-8. Acest verb apare într-o formulare repetată de două ori „a se naște din nou”, *gennasthai anōthen* (In 3,3.7); „născut din Duh”, forma participială (In 3,6.8), și „a se naște din apă și din Duh” (In 3,5), în opoziție cu „a se naște din trup” (In 3,6). Asociată acestui vocabular este expresia „a intra în... a vedea împărăția lui Dumnezeu” (In 3,3.5).

Versetele succesive acestei unități sunt caracterizate printr-o terminologie comunicațională activă-pasivă: „a vorbi”, *lalein*; „a ști – a cunoaște”, *ginôskein-oida-eidenai*; „a vedea”, *horan*; „a da mărturie”, *martyrein-martyria*; „a crede”, *pisteuein* (In 3,11-12). Prin această terminologie, scurtul episod se conectează la versetele de la începutul fragmentului, unde Nicodim ia cuvântul și spune: „Rabbi, știm, *oidamen*, că ai venit de la Dumnezeu ca învățător, *didaskalos*” (In 3,2b). Este rândul lui Isus să folosească același apelativ și i se adresează lui Nicodim astfel: „Tu ești învățător, *didaskalos*, al lui Israel și nu știi, *ginôskeis*, acestea?”; apoi, după formula care introduce intervențiile sale, el afirmă: „noi vorbim ceea ce știm...” (In 3,10-11).

Următoarele două versete, formulate la persoana a treia, sunt concentrate asupra figurii „Fiului Omului”, singurul care a urcat la cer și a coborât din cer (In 3,13). Acest ultim cuvânt, „cer”, corelat cu perechea verbală „a urca/a coborî”, *anabainein/ katabainein*, reprezintă un ecou discret al opoziției din versetul precedent dintre „cele pământești” și „cele cerești”, *epourania*. Imaginea spațială este prelungită prin verbul „a înălța”, *hypsousthai*, din versetul următor, unde protagonist este Fiul Omului, anticipat de figura șarpelui (In 3,15). Verbul „a

crede”, *pisteuein*, este punctul de legătură dintre această secțiune (In 3,12) și următoarea, anticipat prin expresia „viața veșnică” (In 3,16c).

Noul protagonist care iese în evidență este Dumnezeu, *ho theos*, subiectul celor două propoziții care anunță tema și reluat la final cu o ușoară insistență (In 3,21b). Inițiativa lui Dumnezeu este caracterizată prin trei verbe: „a iubi”, *agapan*; „a da”, *didonai*; „a trimite”, *apostellein* (In 3,16-17). Dumnezeu se află într-o legătură intimă cu „Fiul”, denumit de două ori drept „Unul născut” (In 3,16.18). Contextul și destinatarii inițiativei divine în raport cu Fiul sunt desemnați de cuvântul *ho kosmos*, „lumea”, întâlnit de cinci ori în In 3,16-21. La rândul său, acest mediu, identificat cu „oamenii”, se împarte ulterior în două grupe, între cine crede (în Fiul) și cine nu crede (In 3,16.18). În sfârșit, intenția și finalitatea inițiativei divine sunt descrise în formă pozitivă – „viața veșnică”, „a fi mântuit”, *sôzein* – și negativă – „a pieri”, *apollynai*; „a judeca”, *krinein*.

Prin această terminologie judiciară sunt introduse ultimele versete, prin intermediul unei formulări programatice explicative: „Aceasta este judecata” (In 3,19). Scurtul episod se bazează pe reacția oamenilor în fața venirii „luminii” (In 3,19-21). Acest cuvânt, care se repetă de cinci ori, are același rol al inițiativei lui Dumnezeu cu privire la darul-trimiterea Fiului. Reacția negativă a oamenilor, accentuată în mod special, este exprimată prin imaginea contrastantă cu „întunericul”, *skotos*, și prin terminologia caracteristică afectivității „a iubi/a urî” (In 3,19-20). Imaginii negative, motivată de „faptele rele”, *ponêra erga*, a celui care face fapte rele și se ferește de judecata luminii (In 3,20), îi corespunde imaginea pozitivă a celui care „face adevărul”, *poiôn tèn alêtheian*, și „vine la lumină”, ca să se vadă că „faptele”, *erga*, sale sunt făcute în Dumnezeu (In 3,21). Radiografia textului din punct de vedere lexical, stilistic și literar ne oferă anumite criterii cu privire la structura sa generală, care poate fi descrisă în felul următor:

Introducere: prezentarea noului protagonist (3,1-2a);

I. *Dialogul dintre Isus și Nicodim* (3,2b-15):

1. Condiția în care se poate vedea împărăția lui Dumnezeu:

· „Nașterea din nou” (3,2b-3):

a) Nicodim: cine este Isus? (întrebare implicită);

b) Isus: declarație programatică.

2. Condiția pentru a intra în împărăția lui Dumnezeu:

· „Nașterea din apă și din Duh” (3,4-8):

a) Nicodim: obiecție;

b) Isus: reafirmarea temei.

3. Condiția pentru a dobândi viața veșnică:

· „primirea mărturiei și credința în Fiul Omului” (3,9-15):

a) Nicodim: obiecție;

b) Isus: anunțarea și dezvoltarea noii teme.

II. *Proclamarea inițiativei mântuitoare a lui Dumnezeu și răspunsul uman* (3,16-21):

1. Inițiativa lui Dumnezeu: darul-trimiterea Fiului Unicul născut pentru mântuirea, și nu pentru judecarea lumii (3,16-17).
2. Criteriul „judecății”: a crede sau a nu crede (3,18).
3. Răspunsul oamenilor în fața venirii luminii în lume (3,19-21):
 - a) cine iubește întunericul face răul și nu vine la lumină (3,19-20);
– motivul: fapte rele descoperite de lumină;
 - b) cine face adevărul și vine la lumină (3,21);
– motivul: fapte vizibile, făcute în Dumnezeu.

În ciuda aparentei discontinuități, la o analiză atentă, fragmentul din sfântul Ioan se demonstrează unitar atât din punct de vedere stilistic, cât și pe plan literar și tematic. Pe scurt, se poate spune că aici se dezvoltă o singură temă, anunțată în mod clar încă din primele cuvinte ale lui Isus: condiția pentru a intra în împărăția lui Dumnezeu sau pentru a dobândi viața veșnică este credința în Fiul Omului, sau în Fiul Unicul născut care a venit în calitate de lumină a lumii. Este discutabil momentul exact unde se încheie dialogul efectiv dintre Isus și Nicodim și unde începe proclamația, însă nu se poate nega faptul că diferitele părți se leagă între ele în mod organic, iar tema se dezvoltă într-o manieră progresivă. Punctul culminant este constituit din sentințele cu privire la rolul unic al Fiului Omului și darul-trimiterea Fiului Unic născut. Părțile de la început și de la final pun accentul asupra transformării radicale a ființei umane și a alegerii sale asumate în fața darului-inițiativă al lui Dumnezeu. Problema împărțirii textului și a unității sale este condiționată de soluția găsită la o altă dificultate: aceea a originii sale. Disparitatea atitudinilor și a ipotezelor este justificată în parte de situația poliedrică a acestei pericope. Pe de o parte, se pot observa elemente tradiționale care duc cu gândul la existența unui contact cu tradiția evanghelică comună. Figura fariseului Nicodim, conducător al iudeilor, care se prezintă în fața lui Isus, face aluzie la Evangheliile sinoptice în care unul sau mai mulți învățători iudei îi pun întrebări lui Isus sau discută cu el în ce condiții se poate moșteni viața veșnică (cf. *Lc* 18,18, par.; *Mt* 22,16). Sentința lui Isus: „dacă cineva nu se naște din apă și Duh, nu poate să intre în împărăția lui Dumnezeu” (*In* 3,5), poate fi asimilată celei reproduse de sfântul Matei cu privire la necesitatea de a deveni asemenea copiilor pentru a intra în împărăția cerurilor (*Mt* 18,3; cf. *Mc* 10,15). Trebuie menționat că, în „dialogul cu Nicodim”, *Evanghelia a patra* reproduce două sentințe ale lui Isus concentrate pe o expresie tipică din tradiția sinoptică: „împărăția lui Dumnezeu”. Însă tocmai într-una dintre aceste ziceri expresia „din apă” pare să facă aluzie la botezul creștin; de aceea, mulți autori o consideră o interpolare sau glosă redacțională. În sensul acesta, R. Bultmann vorbește despre „redactorul ecleziastic” care introduce acolo preocupările sale de natură sacramentală. Același autor explică originea întregului fragment făcând apel la ipoteza unui izvor tradițional de „discursuri asupra revelației”, cu caracter gnostic, pe baza căruia mai întâi evanghelistul, apoi redactorul ar fi lucrat pentru a produce textul actual. Scena întâlnirii cu Nicodim ar fi fost realizată pentru a

constitui un cadru „istoric” al discursului modelat după schema literară a dialogurilor elenistice⁶¹.

Ipoteza lui Bultmann se bazează pe asemănarea noțiunilor și a modelelor textelor gnostice cu cele din textul sfântului Ioan: renaștere, urcarea-coborârea Mântuitorului, trup-suflet, lumină-întuneric. Însă dincolo de dificultatea de a data izvoarele gnostice într-o perioadă precreștină, rămâne nerezolvată problema mediului de origine al tradiției sfântului Ioan, din moment ce anumite noțiuni și modele analoge se pot regăsi în textele biblice și iudaice apocrife, sapiențiale și în mod special apocaliptice. Pentru acest fragment al sfântului Ioan, care constituie prima intervenție discursivă mai amplă a lui Isus, sunt valabile observațiile făcute pentru prolog, cu care denotă o anumită înrudire tematică. Acesta își are rădăcinile în tradiția evanghelică, revăzută prin intermediul anumitor elemente biblice și ale iudaismului elenist, însă având contribuția determinantă a gândirii creștine care face apel la experiența sa liturgică și kerigmatico-catehetică.

În sfârșit, la întrebarea dacă întâlnirea cu Nicodim este reală sau fictivă, dacă acest personaj aparține istoriei sau este doar un simbol care îi reprezintă pe iudeii suspuși sau al iudaismului legal, se poate răspunde în felul următor: figura lui Nicodim, chiar dacă este cunoscută doar în cadrul tradiției sfântului Ioan, este introdusă în mod armonios în tabloul istoric al activității și al metodei lui Isus furnizat sau confirmat și de Evangheliile sinoptice. Acest lucru nu exclude faptul că sfântul Ioan s-ar fi folosit de acest personaj pentru a prezenta într-o formă dramatică și dialogică rolul unic al lui Isus în calitate de mijlocitor de viață și mântuire pentru toate ființele umane.

2. Analiza exegetică

Dacă semnificația generală a acestei pericope din sfântul Ioan este destul de clară, așa cum rezultă din cercetarea literară precedentă, nu același lucru se poate spune despre anumite pasaje care sunt în același timp decisive și enigmatice. Ce vrea să spună Isus prin imaginea „nașterii” reluată de mai multe ori? Care este raportul dintre Fiul Omului care trebuie să fie „înălțat” și șarpele înălțat de Moise în deșert? De ce în fața inițiativei universale a lui Dumnezeu doar o mică parte dintre credincioși răspund cu credință?

Isus îi propune lui Nicodim „nașterea” din nou sau din apă și Duh drept condiție pentru a intra în împărăția lui Dumnezeu. Nicodim este prezentat încă de

⁶¹ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 93. Mai mulți autori vorbesc despre o tradiție reelaborată, chiar dacă presupun în mod diferit rolul redactorului (redactorilor) și posibilitatea de a reconstrui forma originală a textului. M.E. BOISMARD, *Synopse*, III, 112-117, reconstruiește procesul de formare a textului prin intermediul diferitelor niveluri redacționale succesive: I. *In* 3,1-3.9-10. 31b-34; II. *In* 3,3.4-8.11-13.14-18, ar fi făcut parte din discursul din *In* 12,31-34; *In* 3,19-21 (35-36) era continuarea unui discurs unitar care includea *In* 3,11-18. De asemenea, R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 374-377, încearcă să reconstruiască ordinea originală a discursului printr-o mutare în interiorul capitolului al treilea: *In* 3,1-12(31-36).13-21.22-30. Toate acestea sunt încercări legitime, dar provizorii pentru exegeză, în măsura în care încearcă să regăsească o logică literară și tematică a textului, lăsând-o la o parte pe cea urmărită de redactorul care i-a dat forma definitivă.

la început prin calificative religioase și rolul său social: „era între farisei un om... un conducător al iudeilor”. În continuare este interpelat de Isus în calitate de „învățător al Israelului” (In 3,10). Ambientul de unde provine acest personaj cu un nume grecesc, dar care era purtat și de alți evrei palestinieni sau din diasporă, este cel al capitalei, Ierusalim, acolo unde se dezvoltă ostilitatea față de Isus. În mediul conducătorilor și al fariseilor, spre deosebire de cel al păturilor populare, Isus nu găsește persoane care să creadă în el sau simpatizanți (In 7,48). Cu atât mai important este cazul lui Nicodim, care îi ia apărarea lui Isus împotriva prejudecăților colegilor săi (In 7,50-51; cf. 12,42-43). În cadrul tradiției sfântului Ioan, Nicodim este menționat alături de Iosif din Arimatea, un discipol secret al lui Isus din cauza fricii față de iudei, în momentul punerii în mormânt a corpului celui crucificat (In 19,38-39). Din ansamblul de date oferite de *Evanghelia a patra* rezultă o imagine pozitivă a lui Nicodim, cel puțin în perspectivă. Este posibil ca acestui episod evanghelic să nu-i fie străină intenția de a-l prezenta drept prototipul celui care merge la Isus și, în ciuda prejudecăților și a rezistențelor, începe un itinerar de credință.

Evident, prima impresie pe care o lasă acest personaj autoritar și sigur pe el, care se prezintă pe furiș în timpul nopții pentru a vorbi cu Isus, nu este foarte favorabilă. Primele sale cuvinte au valoarea unei note de prezentare. Este tot ceea ce un iudeu cult și cu o poziție înaltă poate să spună despre Isus: un învățător acreditat de Dumnezeu, așa cum erau Moise și profeții tradiției biblice, adică prin intermediul semnelor (In 2,23; 6,14; 9,33; cf. Ex 4,8). Ceea ce spune nu reprezintă o formulă de politețe, ci luarea unei atitudini în fața lui Isus. Răspunsul lui Isus este la fel de detașat și solemn. El este precedat de asigurarea care dă autoritate și putere revelatoare discursului său: „dacă cineva nu se naște din nou, nu poate să vadă împărăția lui Dumnezeu” (In 3,3). Expresia evanghelică, ce face apel la limbajul simbolic al nașterii, este ambivalentă. Textul grecesc poate fi înțeles drept „a fi născut – a se naște din înalt” sau „din nou/de la început”. În a doua sa intervenție cu privire la afirmația lui Isus, Nicodim aduce un argument obiectiv: cum poate un om care este deja născut, adult, să se nască din nou? (In 3,4) Însă echivocul învățătorului iudeu nu este determinat de ambivalența termenilor folosiți de Isus, ci de o neînțelegere mai radicală, între nașterea fizică și nașterea din înalt sau din nou. De aceea, a doua afirmație a lui Isus precizează tocmai caracterul în totalitate nou al nașterii cerute pentru a intra în împărăția lui Dumnezeu: „dacă cineva nu se naște din apă și Duh, nu poate să intre în împărăția lui Dumnezeu” (In 3,5). Această a doua sentință o reia pe prima, înlocuind expresia „din nou” cu „din apă și din Duh”. A intra în împărăția lui Dumnezeu înseamnă, conform terminologiei de stil biblic, „a vedea” sau a experimenta împărăția lui Dumnezeu. În scurta explicație-comentariu ce urmează imediat, este precizat un singur element al nașterii: „din Duh”, prin intermediul opoziției cu cel născut din trup și cel născut din Duh (In 3,6). Așadar, după afirmația asupra necesității nașterii din nou este ilustrată condiția celui născut din Duh, cu ajutorul imaginii-comparație a vântului care „suflă unde vrea” și, chiar dacă cineva

îi ascultă sunetul, nu știe de unde vine și unde se duce: „Așa este cu tot cel născut din Duh” (In 3,8).

Această privire de ansamblu asupra desfășurării argumentației arată că punctul de interes este constituit de nașterea din Duh. În *Evanghelia a patra*, imaginea „nașterii” este folosită pentru a exprima un raport intrinsec și vital cu o realitate sau situație (cf. In 8,41). Aceasta este relația cu Dumnezeu a tuturor celor care au primit *Logos*-ul, cei care nu „din trup”, „ci din Dumnezeu s-au născut” (In 1,12-13). Pe de altă parte, utilizarea lui *anōthen* din textul sfântului Ioan în contextele cristologice este legată de modelul spațial pentru a arăta originea divină (In 3,31; 19,11; cf. 8,23: *ek tōn anō*). Așadar, a fi născuți din nou înseamnă a primi propria realitate și identitate de la Dumnezeu, asemenea lui Isus însuși. Acest lucru se întâmplă prin intermediul principiului care participă la realitatea creatoare și dătătoare de viață a lui Dumnezeu: Duhul, în opoziție cu șubrezenia și slăbiciunea trupului (cf. In 6,63). De aceea, cel care este născut din Duh este părtașul acelorași însușiri ale sale, iar în ceea ce privește originea și destinația sa finală, nu depinde de determinări umane. Se poate experimenta eficacitatea acțiunii Duhului, dar nu se poate dispune de acesta prin simpla voință⁶². Prototipul acestei condiții de „născut din Duh” este Isus însuși, despre care iudeii nu știu nici de unde vine, nici unde merge (cf. In 8,14).

Acum este posibilă definirea raportului dintre această condiție și „vederea-intrarea în împărăția lui Dumnezeu”; precum și precizarea semnificației formulării sfântului Ioan „născut din apă și din Duh”. Expresia tradițională „împărăția lui Dumnezeu” din *Evanghelia a patra* apare doar în contextul acesta. În schimb, despre împărăția lui Isus se vorbește în dialogul cu Pilat. Isus însuși afirmă că împărăția sa nu este din această lume. Acest lucru coincide, de fapt, cu misiunea sa, pentru că el „s-a născut și a venit în lume ca să dea mărturie despre adevăr” (In 18,36-37). În continuarea discursului nostru, noțiunea de „împărăție a lui Dumnezeu” este înlocuită cu cea de „viață veșnică” și „mântuire”, care se pot dobândi prin intermediul credinței în Fiul Omului și Fiul Unicul născut al lui Dumnezeu (In 3,15.16-18). În concluzie, împărăția lui Dumnezeu, chiar dacă nu coincide cu cea a lui Isus, are o conotație cristologică. Se poate vedea sau intra în împărăție doar prin intermediul lui Isus, participând la condiția sa de născut din Duh și din înalt. Într-un asemenea context, formularea „născut din apă” pare un corp străin. La prima vedere, aceasta face trimitere la textele privitoare la botez ale sfântului Ioan, unde botezul cu apă este opus celui în Duh (In 1,26.31.32-33). Secțiunea referitoare la botez și mărturia lui Ioan Botezătorul care urmează imediat după „dialogul” cu Nicodim confirmă această aluzie (cf. In 3,22-36). Însă

⁶² Imaginea sau comparația cu „vântul” este construită plecând de la realitatea semnificației mai mult decât de la o adevărată comparație între realitatea profană și cea religioasă. Utilizarea termenului *pneuma*, care poate să însemne atât „vânt/suflare”, cât și „duh”, în loc de grecescul *anemos*, „vânt”, invită la o interpretare a textului într-o perspectivă religioasă, fără să se cadă în pedanteria celor care observă că în realitatea meteorologică se știe de unde vine vântul și încotro se îndreaptă. Această observație, chiar dacă este adevărată în contextul actual modern, nu este valabilă pentru lumea antică și pentru contextul biblic de unde s-ar fi putut inspira imaginea sfântului Ioan (cf. *Qoh* 11,4-5; *Prov* 30,4; *Sir* 16,21).

în textele în care se vorbește despre mărturia lui Ioan Botezătorul nu apare termenul „naștere”. Această imagine, împreună cu lexicul aferent, apare în textele baptismale creștine (*1Pt* 1,3.23; *Iac* 1,18; *Tit* 3,5-7). În momentul acesta, ipoteza conform căreia formularea „născut din apă și din Duh” ar fi o aluzie la experiența de botez creștină capătă o anumită consistență. Totuși, nu poate fi exclusă posibilitatea ca, în contextul actual, expresia să aibă o coerență împreună cu celelalte formulări: „născut din nou” și „născut din Duh”. De fapt, imaginea apei în cadrul tradiției biblice profetice și în anumite texte iudaice este pusă în legătură cu darul Duhului și al nașterii spirituale⁶³. Pe scurt, evanghelistul ar fi interpretat în lumina botezului creștin o formulare în care se afirmă inițiativa radicală divină pentru a putea dobândi mântuirea finală.

Textul evanghelic continuă cu ultima intervenție a lui Nicodim, care își pune încă o dată întrebarea cu privire la posibilitatea reală a evenimentului mântuirii care tocmai fusese anunțat: nașterea din Duh. Într-o primă fază, răspunsul lui Isus face apel la mărturia biblică pe care Nicodim, în calitatea sa de reprezentant al tradiției evreiești, ar trebui să o cunoască. În versiunile și parafrazările aramaice ale Bibliei, *targumim*, Moise este numit „învățătorul lui Israel”. Scribii sau învățătorii sinagogii se consideră succesorii și continuatorii tradiției mozaice (*Abot* 1,1). Din acest moment, discursul lui Isus capătă o tonalitate de proclamatie. Aici se întrevade ecoul comunității credincioșilor în care se prelungește revelația istorică (cf. *In* 1,14; *1In* 1,1-4). De aceea, Isus poate fi asociat grupului autoritar care stă la originea tradiției sfântului Ioan: „Noi vorbim... și dăm mărturie” (*In* 3,11). La baza revelației și a mărturiei lui Isus și, de aceea, și a celei creștine se află experiența directă a realității mântuitoare definitive (cf. *In* 3,32; 8,26.38, 12,50). Însă în ciuda acestui fapt, lumea iudaică, cea care reprezintă incredulitatea umană, refuză mărturia lor.

O sentință enigmatică, ce se bazează pe dualismul spațial „pământ/cer”, încearcă să explice acest fenomen al obtuzității și al rezistenței spirituale, realizându-se astfel trecerea la o temă nouă asupra rolului de mijlocitor unic al Fiului Omului „urcat la cer” și „coborât din cer”. „Lucrurile pământești”, *epigeia*, despre care Isus a vorbit, reprezintă realitățile mântuitoare ale primului legământ care le prefigurează și anticipă pe cele „cerești” sau definitive⁶⁴. Cele cerești, conform tradiției sapiențiale și apocaliptice, rămân inaccesibile oamenilor, care sunt pe pământ. Acestea pot fi revelate doar de cel care a venit din cer, adică de Fiul

⁶³ Cf. *Is* 44,3; *Ez* 36,25-26; *1QS* IV, 20-21: „Atunci Dumnezeu va cântări toate faptele omului și îi va curăța pe unii fii ai omului, eliminând orice urmă de injustiție din trupul lor și purificându-i în Duhul adevărului, asemenea apei sfințite, spre purificarea de orice nelegiuiri mincinoase de care au fost contaminați”; cf. *Jub.* 1,23-25. Însă din aceste texte lipsește ideea de generare/naștere din apă-Duh. În schimb, în unele texte iudaice târzii, apa, asociată mai mult sau mai puțin cu Duhul, este utilizată drept simbol al principiului generativ divin. Acest lucru este în sintonie cu declarațiile repetate în *Prima Scrisoare a sfântului Ioan* asupra originii-nașterii divine a credinciosului și asupra șederii seminței divine în el, *1In* 3,9; cf. H. ODEBERG, *The Fourth Gospel*, 62-63.

⁶⁴ Opoziția dintre „lucrurile pământești și cele cerești” în raport cu cunoașterea se găsește în textul din *Înț* 9,16-17; cf. *Is* 55,9; *4Esd* 4,21; *Sanh.* 39a.

Omului, singurul care a urcat la cer. În textul sfântului Ioan se poate observa o ușoară polemică împotriva diferiților mijlocitori ai revelației menționați în cadrul tradiției iudaice⁶⁵. Rolul de mijlocitor unic al lui Isus este proclamat printr-o formulare care conține elemente preluate din limbajul profesiunilor de credință cristologice. În schema „urcat/coborât” este răsturnată ordinea istorică „întrupat/glorificat” în favoarea celei cu privire la geneza credinței: de la experiența pascală a „urcării” se poate recunoaște că Fiul Omului este revelatorul autorizat și definitiv (In 6,51.62).

De aceea, reflecția asupra statutului de mijlocitor al Fiului Omului atinge acum punctul său nevralgic: paradoxul pascal al morții și al glorificării. Acesta este condensat într-o expresie verbală privilegiată de tradiția sfântului Ioan: „a fi înălțat”, *hypsousthai* (In 8,28; 12,32-34). În ultima trimitere (In 12,32), Isus ia cuvântul pentru a interpreta semnificația morții sale: „iar eu, când voi fi înălțat de pe pământ, îi voi atrage pe toți la mine”. Iar evanghelistul comentează: „Spuneam aceasta ca să arate de ce moarte avea să moară” (In 12,33; cf. 18,32). Așadar, „a fi înălțat” include o referință la „a fi atârnat sus, pe cruce”. Însă tocmai în această condiție de „răstignit” și condamnat la moartea pe cruce Isus se revelează în identitatea sa profundă (In 8,28)⁶⁶.

Noutatea textului nostru, în care se vorbește despre Fiul Omului care „trebuie să fie înălțat”, constă în alăturarea unică cu episodul în care Moise „a înălțat șarpele în deșert” (In 3,14). În drumul prin deșert, poporul se răscoală împotriva lui Dumnezeu și a lui Moise, deoarece l-a scos din Egipt pentru a-l face să moară în deșert. Consecința acestui păcat de rebeliune este moartea multora dintre israeliți în urma mușcăturilor de șerpi veninoși. Aceștia îi solicită lui Moise, atunci, să îl roage pe Dumnezeu să îndepărteze acea pedeapsă. Domnul ascultă rugăciunea lui Moise și îi poruncește să facă un șarpe din bronz și să îl pună pe un stâlp, *epi sêmeioui* (versiunea din LXX): „și de va mușca șarpele pe vreun om, tot cel mușcat care se va uita la el va trăi” (Num 21,8). Și așa s-a întâmplat. Episodul șarpelui este interpretat de autorul *Cărții Înțelepciunii* în comentariul său care reamintește evenimentele exodului. El vede un „semn” al pedagogiei lui Dumnezeu, care, pentru o scurtă perioadă, i-a pedepsit pe fiii săi dându-le acestora un „semn de mântuire”, *symbolon sôtērias*, pentru a le aminti preceptele legii sale. „Căci cel care se întorcea se salva nu prin ceea ce vedea, ci prin tine, salvatorul a toate” (Înț 16,7). O interpretare asemănătoare este dată de *targum*,

⁶⁵ Legea și înțelepciunea sunt inaccesibile pe pământ, până când un mijlocitor le aduce mai aproape, la îndemâna oamenilor. Acesta este rolul lui Moise, al înțeleptului și al profetului apocaliptic (Dt 30,11-14; TgJ II transcrie textul din *Deuteronom* în felul următor: „Legea nu este în cer pentru ca tu să spui: «cine este asemenea lui Moise și a profetului care a urcat la cer» și să ne-o aduci și să ne faci să ascultăm de poruncile sale pentru ca să putem face...”; însă tradiția rabinică exclude faptul că Moise sau Ilie ar fi urcat în mod real la cer, *MekEs* 19,20; cf. *Bar* 3,29-30; *Prov* 30,3-4).

⁶⁶ Această terminologie a sfântului Ioan în legătură cu moartea lui Isus pe cruce poate fi inspirată din începutul celui de-al patrulea cânt al slujitorului lui Isaia, care, prin intermediul umilinței sale și al morții, ajunge la glorie, *hypsōthēsetai kai doxasthēsetai*, și îi ajută pe mulți să-și dobândească dreptatea, *Is* 52,13.

care parafrazează textul biblic în felul următor: „Și se întâmplă că atunci când vreun șarpe mușca pe cineva, acesta privea spre șarpele de aramă, iar *inima sa era îndreptată spre numele cuvântului lui Dumnezeu și trăia*” (TgJI Num 21,9)⁶⁷.

Această subliniere este interesantă pentru comparația cu textul evanghelic. Scopul înălțării Fiului Omului este „viața veșnică” pentru toți cei care cred (In 3,15). Așadar, comparația dintre șarpele „înălțat” de Moise în deșert și Fiul Omului „înălțat” se bazează pe această eficacitate mântuitoare, la rândul său, legată de cuvântul sau de promisiunea lui Dumnezeu. Referirea la episodul biblic este utilă pentru a interpreta în lumina mântuirii moartea scandaloasă a lui Isus. Aceasta, în ciuda aspectului său negativ, rod al păcatului, se regăsește în inițiativa mântuitoare a lui Dumnezeu, căreia trebuie să i se răspundă prin credință pentru dobândirea vieții depline și veșnice, prin puterea solidarității credinciosului cu Isus.

În punctul acesta, textul evanghelic înregistrează o serie de propoziții cu caracter kerigmatic și cu o intenție exortativă subînțeleasă. Tonalitatea și stilul sunt cele ale omiliei din tradiția sfântului Ioan, cunoscută prin intermediul primei scrisori. Mai mult, primele două declarații asupra inițiativei de iubire a lui Dumnezeu dau impresia de a fi un calc aproape total al anumitor teme din scrisoare:

In 3,16-17

1In 4,9

„Într-adevăr, *atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât l-a dat pe Fiul său, unul născut...*

Pentru că Dumnezeu nu l-a trimis pe Fiul său în lume ca să judece lumea, ci ca lumea să fie mântuită prin el”.

„Prin aceasta s-a arătat iubirea lui Dumnezeu în noi: Dumnezeu l-a trimis în lume pe Fiul său, unul născut, ca să trăim prin el...”

Însă prin comparație iese în evidență și perspectiva diferită a celor două scrieri – omilia din scrisoare se situează într-un orizont intraeclezial: „în noi... ca să trăim”. În Evanghelie, destinatarul darului iubirii lui Dumnezeu și a misiunii Fiului este „lumea”, la fel ca în istoria Logos-ului (cf. In 1,9-10).

Printr-o formulare deosebită pentru *Evanghelia a patra*, se declară că Dumnezeu „a iubit” lumea. În cele 37 de recurențe, dintre care 23 în capitolele 13-17 din *Evanghelia a patra*, verbul „a iubi”, *agapan*, în majoritatea cazurilor exprimă relațiile dintre Dumnezeu, Tatăl și Isus, dintre Isus și discipoli și dintre discipoli între ei. De aceea, este remarcabilă alegerea acestei terminologii pentru a exprima inițiativa lui Dumnezeu în favoarea lumii. Există o legătură intrinsecă între iubirea gratuită și binevoitoare a lui Dumnezeu și dăruirea Fiului Unul născut:

⁶⁷ Comparația din *Evanghelia sfântului Ioan* dintre șarpele înălțat de Moise în deșert și Fiul Omului înălțat pe cruce este unică în întreg Noul Testament. Episodul este reluat sub diferite aspecte de către Sfinții Părinți și primii autori creștini (cf. *PsBarn.* XII, 5-7; IUSTIN, *Apol.* I, 60. 91. 94. 112; TERTULIAN, *Adv. Marc.* III, 18; ORIGENE, *Hom. in Ez.* XI, 3; GRIGORE DE NYSSA, *Vit. Mois.*, PG 44, 413. 415; EPIFANIU, *Adv. Haer.* I, 37,7). În aceste texte ale sfinților părinți se stabilește o conexiune între șarpe simbol al păcatului (*Geneza*) și șarpele înălțat, simbol al lui Isus Mântuitorul. Și în *Targum*, în parafraza sa la textul din *Cartea Numerilor*, se găsește o aluzie la șarpele de la originile lumii, condamnat să se hrănească cu praful pământului, cf. *TgJI Num* 21,5.

„Dumnezeu a iubit”, de aceea „l-a dat pe Fiul Unul născut...”. Probabil, fraza sfântului Ioan reprezintă ecoul unei formulări creștine consacrate deja de utilizarea catehetică (cf. *Gal* 1,4; 2,2; *Rom* 8,32); însă evanghelistul și-o asumă și o reformulează, introducând-o în mod armonios în contextul meditației sale.

Pe fundalul imaginii Fiului Omului „înălțat” pentru viața fiecărui credincios, proclamația asupra iubirii lui Dumnezeu care îl dăruiește pe Fiul Unul născut dobândește o tonalitate precisă. Întreaga misiune istorică a Fiului este un semn efectiv al iubirii lui Dumnezeu, însă acest lucru se vede, mai ales, în moartea pe cruce. Se poate percepe o rezonanță a acesteia în propoziția relativă care explică intenția iubirii lui Dumnezeu: „ca oricine crede în el să nu piară, ci să aibă viața veșnică”. Este reluarea aproape literală a versetului precedent, care scotea în evidență puterea mântuitoare a Fiului Omului „înălțat” (cf. *In* 3,15). Condiția pentru a dobândi viața, făcută posibilă de iubirea eficace a lui Dumnezeu, este primirea darului prin excelență: „credința în Fiul Unul născut”. Acest lucru nu reprezintă o limitare a procesului de mântuire pregătit de Dumnezeu, ci o ulterioară calificare a acestuia. Accesul la viața pe care o vrea și la care se referă Dumnezeu se realizează prin intermediul credinței în Fiul, unic și preaiubit. Formularea intenției lui Dumnezeu, mai întâi într-o manieră negativă și apoi într-o formă pozitivă: „ca să nu piară, ci să aibă viața veșnică”, întărește ideea fundamentală care se învâрте în jurul darului ce îl reprezintă Fiul Unul născut pentru lume. Următoarele două versete nu sunt decât variații pe această temă.

De fapt, versetul următor reia, printr-o formulare în contrapunct, negativă/ pozitivă, declarația cu privire la inițiativa lui Dumnezeu în favoarea lumii (3,17). Cel succesiv precizează încă o dată unica și principala condiție a mântuirii: „credința în numele Fiului unic al lui Dumnezeu” (*In* 3,18). Se pot observa corespondențe și pe plan lexical: dăruirii Fiului îi corespunde trimiterea; iar vieții veșnice, faptul de a fi mântuiți, în opoziție cu „a pieri” sau „a fi judecat”. O noutate o reprezintă introducerea terminologiei „judiciare” pentru a exprima riscul unui rezultat negativ. Verbul *krinein* înseamnă „a judeca”. În *Evanghelia a patra*, unde apare cam de douăzeci de ori – de 11 ori *krisis*, o dată *krima* 9,39, „judecată” –, în anumite contexte cu caracter escatologic îi ia locul lui *katakrinein*, „a condamna” (cf. *In* 12,46-47.48). În cazul de față, în opoziție cu „a se mântui”, „a avea viață”, și în paralel cu „a pieri”, verbul *krinein* are o valență, fără îndoială, negativă. Însă reflecția sfântului Ioan recuperează semnificația originală de „a judeca” în sensul de „a distinge” și „a discerne”, arătând care este procesul intrinsec care conduce la mântuire sau la pierzanie: a crede sau a nu crede în Fiul lui Dumnezeu. În felul acesta, nu doar evenimentul „judecății de apoi” este anticipat în istoria prezentă, dar se justifică și intenția originară de mântuire a lui Dumnezeu. Condamnarea nu se regăsește în proiectul lui Dumnezeu, care l-a dăruit și trimis pe Fiul Unul născut. De fapt, doar cel care nu primește darul și nu îl recunoaște pe Fiul se autoexclue din procesul vieții.

În cazul acesta, apare întrebarea: de ce se întâmplă așa? De ce există refuzul? Ultimele versete ale meditației sfântului Ioan încearcă să dea un răspuns. Ceea

ce constituie o problemă este rezultatul negativ al inițiativei lui Dumnezeu: de ce atât de puțini au primit darul și l-au recunoscut pe Fiul trimis? Evanghelistul face apel la simbologia scoasă deja în evidență în prolog, cea a contrastului dintre lumină și întuneric (*In* 1,5)⁶⁸. „Lumina” venită în lume coincide cu misiunea lui Isus, Fiul, în măsura în care acesta reprezintă revelația lui Dumnezeu în favoarea oamenilor (cf. *In* 8,12; 9,5; 12,46). În opoziție cu aceasta se află „întunericul”, pe care oamenii îl preferă – în limbajul biblic se spune „îl iubesc mai mult” – luminii. Sfântul Ioan nu definește întunericul, însă îl prezintă drept un mediu negativ în care se găsește cine nu îl urmează pe Isus sau nu crede în el (cf. *In* 8,12; 12,35.46). Și în cazul de față se precizează motivația profundă a alegerii întunericului din partea oamenilor: „pentru că faptele lor erau rele” (*In* 3,19c). Versetul următor reia și dezvoltă această temă: faptele rele sunt proprii celui care „face [fapte] rele urâte lumina și nu vine la lumină ca să nu-i fie descoperite faptele” (*In* 3,20). Faptele rele, *ponēra*, la fel ca și expresia „a face rele”, *phaulos*, nu desemnează, pur și simplu, o conduită morală pervertită, ci o alegere radicală care se exprimă de fapt prin refuzul luminii, adică al credinței în Isus (cf. *In* 7,7). În realitate, cine face o asemenea alegere nu vine la lumină, pentru că s-ar descoperi condiția sa de judecat (cf. *In* 3,18).

Confirmarea acestui fapt vine din situația opusă a celui care „face adevărul” (*In* 3,21). „A face adevărul” este o expresie biblică și iudaică specifică, preluată de sfântul Ioan pentru a indica procesul activ în care se găsește cel care crede în revelația lui Dumnezeu făcută de Isus⁶⁹. De fapt, aceasta coincide cu accesul la lumina care a venit în lume, Isus, Fiul Unul născut. El face vizibilă și eficace iubirea lui Dumnezeu. Motivația profundă a acestui proces o reprezintă alegerea interioară de a primi lucrarea lui Dumnezeu: credința (cf. *In* 6,29). De aceea, credința explicită în Isus nu face altceva decât să manifeste această alegere radicală care corespunde cu inițiativa gratuită și eficace a lui Dumnezeu. Meditația sfântului Ioan se încheie cu această trimitere la izvorul ultim al proiectului și al lucrării mântuitoare pe care Isus, Fiul Omului și Fiul Unul născut al lui Dumnezeu, le face vizibile în lume.

3. Interpretare: istorie și actualitate

În istoria interpretării acestui prim discurs din sfântul Ioan, interesul comentatorilor se concentrează asupra anumitor puncte ale textului evanghelic care permit dezvoltări și aprofundări teologice și spirituale. Încă de la început, figura lui Nicodim, care se prezintă în fața lui Isus în timpul nopții, atrage atenția cititorilor.

⁶⁸ Opoziția lumină-întuneric este un motiv recurent în textele din Qumran (cf. *1QS* III, 19-26; *1QM* XIII, 11); aceasta este reluată drept motivație baptismală și escatologică în exortările creștine (cf. *Ef* 5,6-14; *Rom* 13,12).

⁶⁹ „A face adevărul” în textele biblice și iudaice reprezintă faptele umane în conformitate cu voința lui Dumnezeu revelată în legea sa. Această expresie coincide adesea cu practicarea dreptății sau observarea legii, cf. *2Cr* 31,20; *Is* 26,10 (LXX); *Neh* 9,33; *Tob* 4,6 (LXX); *1QS* I,5; V, 3; VII, 2; *1QGenApc* VI, 2; XIX, 25; *1QpAb* VII, 11-12; *Jub.* 20,9; 36,3; *TestR* 6,9; *TestB* 10,3.

Pentru Augustin, care este mereu atent în timpul predicilor sale la cei care îl ascultă, Nicodim este reprezentantul catehumenului, care nu se află încă în lumina desăvârșită; de aceea, nu poate să înțeleagă renașterea spirituală, pentru că este încă legat de mentalitatea sa „trupească” (In Joh. XI, 4). Unul dintre punctele fierbinți ale istoriei exegezei este tocmai declarația repetată a lui Isus asupra necesității „nașterii” din înalt sau din nou pentru a putea vedea împărăția lui Dumnezeu. Cu privire la acest lucru, interpretarea sfinților părinți se împarte în două direcții: tradiția orientală grecească, în general, înțelege expresia sfântului Ioan în sensul de „naștere din înalt”; cea latină preferă să vorbească fie despre „o nouă naștere”, fie despre „renaștere”. Această împărțire însă nu este atât de clară, din moment ce în mediul din Alexandria Clement susține „renașterea”, iar Ciril – „nașterea din înalt”. În polemica antidonatistă cu privire la Botez, Augustin se bazează pe unicitatea nașterii fizice, pusă în paralel cu „renașterea” din Duh sau din cer (In Joh. XII, 2).

Această dezbatere se prelungește în interpretarea formulării: „dacă cineva nu se naște din apă și Duh, nu poate să intre în împărăția lui Dumnezeu” (In 3,5). sfinții părinți sunt de acord cu referirea la Botezul creștin instituit de Isus drept condiție pentru mântuire: „Se naște în Duh prin intermediul cuvântului și al sacramentului” (Augustin, In Joh. XIII, 5). Toma de Aquino și, după el, comentatorii moderni, făcând apel la un concept prezent deja la Ioan Crisostomul, prezintă „avantajul” renașterii prin intermediul apei, element material îmbinat cu puterea Duhului Sfânt. În scopul acesta, se face o comparație cu nașterea istorică a lui Isus din Maria prin intermediul Duhului Sfânt (Toma de Aquino, Maldonatus). Ioan Crisostomul, în schimb, se bazează pe interpretarea „nașterii din înalt”, comparată cu cea „din Duh”, pentru a putea observa în textul evanghelic o aluzie „la inefabila și misterioasa naștere a cuvântului” (Hom. in Jo. XXVII, 1). Aceasta este realitatea cerească pe care Nicodim și iudeii nu sunt capabili să o primească (In 3,12) (Ciril de Alexandria, Teofilact). Însă polemica din jurul fragmentului din sfântul Ioan se aprinde atunci când Calvin îi contestă sensul baptismal și interpretează apa, asemenea focului, drept simbol al Duhului Sfânt: „De aceea, apa nu este altceva decât purificarea și fecunditatea interioară a Duhului Sfânt” (In Ev. sec. Jo. comm., 56). Această interpretare este sprijinită de Hugo Grotius, care înțelege expresia folosită de sfântul Ioan ca pe o hendiadă: „*ex spiritu aqueo*, adică Duhul care purifică” (Ann. in NT, 969). Reacția catolică față de această exegeză antibaptismală este plină de vitalitate (Maldonatus, Gordon, Cornelius a Lapide). În schimb, este interesant de observat cum anumiți exegeți catolici subscriu la interpretarea reformatului genevez pentru a putea conserva textul evanghelic în tonalitatea sa originală și istorică.

Un al doilea punct nevralgic din istoria exegezei discursului lui Isus ținut în fața lui Nicodim este legat de consistența cristologică a unora dintre declarațiile sale. Această linie interpretativă este predominantă la unii dintre autorii antici (Ciril de Alexandria, Ioan Crisostomul). A fost deja scoasă la iveală analogia dintre nașterea creștinească prin Botez cu ajutorul apei și al Duhului Sfânt, pe de o

parte, și nașterea istorică a lui Isus, pe de altă parte (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. in Jo.* XXVI, 1). Însă interpretarea cristologică se dezvoltă în jurul următoarelor cuvinte ale lui Isus: „Și nimeni nu a urcat la cer decât cel care a coborât din cer, Fiul Omului”, împreună cu adăugarea „care este în cer” (*In* 3,13). Această ultimă afirmație se referă în mod explicit la divinitatea lui Isus, care se află într-o comuniune deplină cu Dumnezeu. Exprimarea sfântului Ioan cu privire la urcarea/coborârea lui Isus, Fiul Omului, oferă posibilitatea de a vorbi despre dubla natură a lui Cristos într-o singură persoană (Toma de Aquino, Calvin, Maldonatus, Tole-tus, Cornelius a Lapide). Această orientare cristologică, în care se pune accentul pe divinitatea lui Cristos, consubstanțial cu Tatăl, iese la iveală privitor la textul sfântului Ioan asupra iubirii lui Dumnezeu care îl dăruiește și îl trimite pe Fiul său Unul născut în lume (Ciril de Alexandria).

Un al treilea punct fierbinte din acest fragment evanghelic, cum se poate, de altfel, imagina, este reprezentat de sentința enigmatică cu privire la Fiul Omului care trebuie să fie înălțat asemenea șarpelui ridicat de Moise în deșert, pentru viața celor care cred (*In* 3,14-15). Interpretarea soteriologică globală a textului este în afara oricărei discuții. Sunt însă interesante anumite opinii în legătură cu figura simbolică a șarpelui. Comparația cu șarpele din Geneză și deci cu păcatul lui Adam vine în mod spontan. În această optică, mușcăturile șerpilor veninoși, care cauzează moartea, sunt identificate cu păcatele trupului muritor (Augustin); veninul, cu păcatul (Ioan Crisostomul); toți au fost mușcați de șarpe, adică toți sunt păcătoși, spune Augustin, însă „aceia priveau șarpele de aramă, figura lui Isus răstignit, ca să fie anihilată puterea șarpelui” (*In Joh.* XII, 11.13). Cu ajutorul comparației cu anumite texte ale sfântului Paul, se încearcă motivarea eficacității morții lui Isus pe cruce, reprezentată de șarpele înălțat de Moise. Isus moare într-un trup ce poate fi comparat cu cel al păcatului, însă el este fără de păcat (venin) și în acea condiție devine izvor de viață (Toma de Aquino, Luther, Calvin, J. Maldonatus, Hugo Grotius, Cornelius a Lapide).

Însă chiar și în jurul acestui text soteriologic din sfântul Ioan, în perioada Reformei, se statornicește o polemică alimentată de binecunoscuta opoziție dintre catolici și reformați cu privire la justificare. Calvin vede în textul evanghelic, care promite viața veșnică celor care cred în Isus Cristos, o confirmare pentru doctrina justificării *sola fide*. Către Cristos înălțat „prin intermediul predicării evangheliei” trebuie să privească cu credință oricine vrea să fie mântuit. Această linie interpretativă este predominantă în predicile lui Luther care fac referire la pericopa noastră. După Luther, Nicodim este reprezentantul neputinței rațiunii și al liberului-arbitru – natura umană – în fața împărăției lui Dumnezeu sau a mântuirii (*Das Jo. Ev.* 125). Nu sunt importante meritele și faptele, ci credința în iertarea lui Dumnezeu. Isus răstignit mântuiește prin puterea cuvântului lui Dumnezeu, așa cum se întâmplă cu figura șarpelui înălțat. Către el trebuie să se privească cu credință (*Ibid.* 144.153). Și pentru Melancton, miezul discuției dintre Isus și Nicodim este constituit din problema justificării prin intermediul legii sau al harului. Rolul propriu al lui Mesia, revelat de Isus în discuția cu Nico-

dim, este cel de a domoli mânia lui Dumnezeu. Pentru aceasta, trebuie să privim către Isus care atârână pe cruce, adică „să recunoaștem și să credem că prin intermediul lui, care mijlocește și eliberează, suntem vindecați” (*Enar. In Ev. Joh.* 82). În mod evident, această interpretare reducăionistă a textului din sfântul Ioan din partea reformatilor dezlânăue reacăia comentatorilor catolici, care se apucă să demonstreze, prin argumentări abundente și subtile, necesitatea unei credinăe care acăionează prin dragoste (fapte) pentru justificare (Maldonatus, Gordon, Cornelius a Lapide).

Dezbaterea doctinară și polemicile care s-au iscat în jurul acestui text din sfântul Ioan în cursul istoriei exegezei reflectă diferitele sensibilităăi culturale și, în anumite cazuri, tensiunile bisericești care până la urmă au condus la rupturi. Accesul în împărăăia lui Dumnezeu, care este viaăă deplină și veșnică, trece prin intermediul relaăiei cu Isus, Fiul Omului și Fiul Unul născut al lui Dumnezeu. Această relaăie presupune o schimbare radicală, care este posibilă datorită iniăiativei eficiente a lui Dumnezeu: Duhul său. Dumnezeu stă, de fapt, la originea aceluia proces de mântuire în care poate intra oricine crede în Fiul Omului înălăat pe cruce și îl primește în calitate de Fiu al său Unul născut.

Nicodim, prin întâlănirea cu Isus din timpul nopăii, este pus în faăa acestei oportunităăi decisive. Prin întrebările sale, reprezentatul lumii iudeilor practicanăi și autoritari exprimă obiecăiile și îndoielile fiinăei umane care se bazează pe ceea ce este controlabil și garantat: „Cum poate să se nască un om când este băătrân? Cum se pot întâlăpla acestea?” El este dispus chiar să se schimbe, dar fără riscuri și întâlămplări neprevăzute. Isus îi propune în termeni clari un nou punct de plecare, un început radical asemănător cu cel al nașterii, care nu depinde de propria persoană sau de propriul trecut: experienăa, intrarea în împărăăia lui Dumnezeu, asemenea vieăii înseși, se fac în urma unui dar. Acesta trebuie, pur și simplu, acceptat, pentru că se află în afara oricărei programări anterioare sau a oricărui control. La originea sa stă Duhul Sfânt, acăiunea liberă, gratuită și eficace a lui Dumnezeu, asemenea creaăiei de la început.

Iniăiativa lui Dumnezeu pentru ca fiecare fiinăă umană să poată trăi în plină-tate ia o înfăăișare istorică printr-un reprezentant al neamului omenesc: Fiul Omului. El este intermediarul dintre aici și acolo, dintre cer și pământ, dintre Duh și trup. El este, de fapt, singurul care se află într-o comuniune deplină cu Dumnezeu în calitate de Fiu. Locul istoric al acestei comunicări existenăiale cu Dumnezeu este, în mod paradoxal, instrumentul morăii, pe care Fiul Omului este ridicat în văzul tuturor: crucea. Oricine îl recunoaște în acea condiăie de condamnat, drept semn vizibil al iubirii gratuite și universale a lui Dumnezeu, participă la acea plină-tate de viaăă al cărei izvor și garanăie este iubirea însăși a lui Dumnezeu. Evanghelistul exprimă toate acestea printr-un limbaj care ține de formulările anunăului și ale catehezei creștine primare: Dumnezeu l-a dat și l-a trimis în lume pe Fiul său Unul născut pentru a salva omenirea.

Pe fondul acestor declaraăii insistente, iese la iveală o problemă care privește persoanele și comunităăile credincioase din toate timpurile: din ce cauză iniăiativa

mântuitoare a lui Dumnezeu din cadrul istoriei umane, despre care dă mărturie tradiția evanghelică, este respinsă într-o manieră atât de răsunătoare? De ce doar o minoritate pășește pe calea mântuirii pentru a dobândi viața? Intenția universală a lui Dumnezeu care vrea să-i mântuiască pe toți nu este dezmințită în felul acesta? Există posibilitatea ca Dumnezeu să fie neputincios să pună în practică în mod eficient proiectul său de mântuire? De unde provin rezistența și refuzul ființelor umane?

Pentru a concilia inițiativa liberă și gratuită a iubirii lui Dumnezeu, care îl dăruiește și îl trimite pe Fiul său, cu răspunsul istoric uman, deși liber, în același timp condiționat, autorul celei de-a patra Evanghelii realizează un tablou plin de contraste, făcând apel la un limbaj care se apropie mult de determinism sau de dualismul spiritual. În fața lui Isus, Fiul dăruit de Dumnezeu și care s-a întrupat drept lumină a lumii, oamenii se împart în două grupuri: cei care cred și cei care nu cred. Angajamentul radical al lui Dumnezeu prin darul și trimiterea Fiului unic și preaiubit nu lasă ființelor umane loc pentru neutralitate. Seriozitatea răspunsului uman în situația creată de inițiativa lui Dumnezeu este exprimată prin intermediul limbajului „judecății”. Acest simbol religios desprins din tradiția biblică permite să nu se reducă problema credinței și a necredinței la o introspecție psihologică sau la o explicație moralistă: cine face binele ajunge la credință-lumină, cine face răul se va ascunde în spatele alibiului necredinței. Primirea sau refuzul luminii, drept manifestare a iubirii lui Dumnezeu în Fiul dăruit, este o alegere anterioară celei etice, asemenea „nașterii” din nou sau din Duh, care precedă orice angajament religios. De aceea, „judecata” ca discernământ decisiv între viață și moarte, mântuire sau pierzanie, are loc în cadrul acelui proces de autodeterminare a ființei umane care primește sau refuză viața oferită de iubirea lui Dumnezeu prin dăruirea unicului său Fiu.

VI. ISUS ȘI IOAN BOTEZĂTORUL: COMPARAȚIA DINTRE EI ȘI ULTIMA MĂRTURIE (In 3,22-36)⁷⁰

²² După acestea, a venit Isus cu discipolii săi în ținutul Iudeii, a rămas acolo cu ei și boteza.

²³ Boteza și Ioan la Ainon, aproape de Salim, pentru că erau multe ape în acel loc, iar oamenii veneau și erau botezați,

²⁴ căci Ioan nu fusese încă aruncat în închisoare.

⁷⁰ BOISMARD M.E., *Aenon près de Salem (Jean 3,23)*, RB 80 (1973) 218-229; INFANTE R., *L'amico dello sposo*, Pont. Univ. Greg., Roma 1984; ID., *L'amico dello sposo, figura del ministero di Giovanni Battista nel quarto vangelo*, RBibIt 31 (1983) 319; IBUKI Y., *Kai ten phonen autou akoueis. Gedankenaufbau und Hintergrund des III Kapitels des Johannesevangeliums*, Bulletin of Sekei University 4 (1978) 9-33; KLAIBER W., *Der irdische und der himmlische Zeuge. Eine Auslegung von Joh 3,22-36*, NTS 36 (1990) 205-233; LOADER W.R.G., *The Centrale Structure of Johannine Christology (In 3,31-36)*, NTS 30 (1984) 88-216; WILSON J., *The Integrity of John 3,22-36*, JSNT 10 (1981) 34-41.

²⁵ S-a iscat atunci o ceartă între discipolii lui Ioan și un iudeu, despre purificare⁷¹.

²⁶ Ei au venit la Ioan și i-au spus: „Învățătorule, cel care era cu tine pe malul celălalt al Iordanului – pentru care tu ai dat mărturie – iată-l că botează și toți se duc la el”.

²⁷ Ioan a răspuns și a zis: „Omul nu poate lua nimic dacă nu i-a fost dat din cer.

²⁸ Voi înșivă puteți da mărturie despre mine că am spus⁷²: nu sunt eu Cristos, ci sunt trimis înaintea lui.

²⁹ Cel care are mireasa este mirele. Prietenul mirelui, care stă și ascultă, se bucură mult la glasul mirelui. Așadar, această bucurie a mea este acum deplină.

³⁰ El trebuie să crească, iar eu să mă micșorez”.

³¹ „Cel care vine de sus este deasupra tuturor. Cine este de pe pământ aparține pământului și vorbește despre cele pământești. Cel care vine din ceruri este deasupra tuturor,

³² el dă mărturie despre ceea ce a văzut și auzit, dar nimeni nu primește mărturia lui⁷³.

³³ Cine primește mărturia lui confirmă că Dumnezeu este vrednic de crezare.

³⁴ Căci cel pe care l-a trimis Dumnezeu spune cuvintele lui Dumnezeu, pentru că el nu dă Duhul cu măsură⁷⁴.

³⁵ Tatăl îl iubește pe Fiul și toate le-a dat în mâna lui.

³⁶ Cine crede în Fiul are viața veșnică, dar cine nu ascultă de Fiul nu va vedea viața, ci mânia lui Dumnezeu rămâne asupra lui”.

1. Structura literară și tematică

Această secțiune din *Evangelia a patra*, care urmează întâlnirii lui Isus cu Nicodim, este constituită din două părți distincte. Prima reia în mod explicit anumite teme ale mărturiei lui Ioan Botezătorul legate de activitatea sa de botezător (In 3,22-30); a doua dezvoltă declarațiile cristologice sau soteriologice care comentează dialogul din timpul nopții al lui Isus cu reprezentantul iudeilor (3,31-36). Această distincție între cele două părți este justificată nu doar de diferita alcătuire tematică, ci și de particularitățile stilistice și literare ale celor două fragmente. Primul este introdus printr-o secțiune narativă, care constituie cadrul pentru o serie de patru declarații ale lui Ioan Botezătorul, drept răspuns la o observație un pic susceptibilă făcută de discipolii săi cu privire la activitatea de

⁷¹ Mărturiile manuscriselor se împart în mod egal în reproducerea formulării la singular, „un iudeu”, și cea la plural, „iudeii”. Este mai ușor să ne gândim la o deviere de la singular, o excepție în *Evangelia a patra*, la pluralul care era obișnuit, decât să ne imaginăm procesul invers.

⁷² Papirusul Bodmer XV, P⁷⁵, Sinaiticul și unele codice minore omit pronumele grecesc *moi* (voi înșivă puteți da mărturie „despre mine”); însă majoritatea codicelor, autorilor și versiunilor antice îl atestă.

⁷³ Tradiția manuscrisă a acestor două versete, In 3,31c-32, este dezbinată. Divergența cea mai semnificativă este în legătură cu finalul versetului 3,31, forma lungă: „este deasupra tuturor”, care este inclusă la început (codicele Vatican); sau scurtă, omiterea acestei formulări (codicele Sinaitic, Beza, P⁷⁵, Origene). Adăugarea se poate explica drept o eroare a celui care a copiat textul, favorizată de apariția participiului *erchomenos*, după care urmează expresia menționată mai sus.

⁷⁴ Unele manuscrise importante, printre care codicele Vatican și codicele versiunii siriene sinaitice, reproduc un text mult mai scurt, în care subiectul și obiectul („Duhul”) propoziției nu sunt exprimate: „pentru că nu dă cu măsură”; altele, printre care Alexandrinul și codicele din Beza, adaugă subiectul „Dumnezeu”. Este vorba despre încercări de interpretare a unui text enigmatic integrat sau revizuit din motive cristologice.

botezător a lui Isus (In 3,22-26.27-30). Acestor sentințe atribuite lui Ioan Botezătorul li se alătură imediat altele șase, într-un stil mai solemn și impersonal, care fac aluzie la dialogul cu Nicodim și reflecția care îl comentează (In 3,31-36).

Chiar și recurențele lexicale pledează în favoarea unei structuri bipartite a textului. În primele cinci versete predomină terminologia legată de „botez”: de patru ori apare verbul *baptizein*, de două ori referitor la Isus și de două ori la Ioan Botezătorul. Acestui context semantic îi sunt asociate verbul rar întâlnit *katharismos* (In 3,25; cf. 2,6) și vocabularul cu privire la „mărturie”: de două ori *martyrein* (In 3,26.28). Un câmp semantic deosebit este constituit din terminologia „matrimonială” din In 3,29: *nymphios*, „mire”, de trei ori; *nymphē*, „mireasă”, o singură dată, la care se adaugă terminologia „bucuriei”, *chara-charein*.

În seria de declarații din partea a doua reapar termenii cu privire la „mărturie”: *martyrein*, o singură dată; *martyria*, de două ori (In 3,32.33). Însă armonia semantică a acestor sentințe solemne este definită de verbele referitoare la „misiune”: „a veni/ a trimite”, *ho erchomenos*, „cel care vine”, de două ori (In 3,31ac); *hon apesteilen*, „cel pe care l-a trimis Dumnezeu” (In 3,34); sunt de remarcat cele două recurențe ale verbului *didonai*, în contextul relațiilor dintre cei doi protagoniști: „Dumnezeu” (Tatăl) și „Fiul” (In 3,34b.35). În simetrie cu această inițiativă divină se află răspunsul pozitiv-negativ din partea destinatarilor, exprimat prin verbul „a primi”, *lambanein*; „a crede”, *pisteuein*; sau „a nu asculta”, *apeithein* (In 3,32.33a.36). O caracteristică distinctivă a acestor declarații este structura lor antitetică ce se bazează pe opoziția dintre „înalt-cer/pământ” (In 3,31), „a primi/a nu primi”, „a crede/a nu asculta”, „viață (veșnică)/mânie”.

Trebuie însă spus că și sentințele lui Ioan Botezătorul din prima parte a secțiunii sunt marcate printr-o structură antitetică. Aici apare deja verbul *didonai*, la pasiv, pentru a indica originea și legitimitatea misiunii și imaginea spațială a „cerului”, reluată în formularea „cel care vine de sus (cer)” din partea a doua (In 3,27.31c). Declarația lui Ioan Botezătorul: „nu sunt eu Cristos, ci sunt trimis, *apestalmenos*, înaintea lui”, pe de o parte, anticipă lexicul cu privire la „misiune” din partea a doua, iar pe de altă parte, introduce cele două antiteze care se bazează pe imaginea „mirelui”, „prietenul mirelui” și pe verbele „a crește/ a se micșora” (In 3,29-30). Deși se pot descoperi în această pagină din sfântul Ioan diferite tonalități tematiche, nu pot fi neglijate aceste conexiuni stilistice și lexicale care dau mărturie în favoarea unității sale literare.

De aceea, structura literară și tematică a actualei secțiuni evanghelice poate fi reprezentată în schema următoare:

I. Comparația dintre Isus și Ioan Botezătorul în legătură cu botezul (3,22-30):

1. Introducere istorico-geografică a activității baptismale întreprinse de Isus, discipoli și Ioan Botezătorul, 3,22-24.
2. Intervenția discipolilor lui Ioan Botezătorul cu privire la activitatea de botezător a lui Isus, 3,25-26.
3. Răspunsul lui Ioan Botezătorul (3,27-30):

- a) principiu general, 3,27;
- b) apel la mărturia precedentă, 3,28;
- c) similitudinea cu mirele – prietenul mirelui, 3,29;
- d) sentința de final: „a crește/a se micșora”, 3,30.

II. Declarații asupra identității și a mărturiei lui Isus

și asupra primirii-credinței pentru a dobândi viața (3,31-36):

1. Mărturia trimisului și răspunsul destinatarilor, 3,31-34:
 - a) principiu general: antiteza „din înalt-cer/de pe pământ”, 3,31;
 - b) mărturia întemeiată pe experiența directă, 3,32;
 - c) semnificația care confirmă primirea mărturiei, 3,33;
 - d) motivație: trimisul spune cuvintele lui Dumnezeu și dăruiește Duhul, 3,34.
2. Finalitatea antitetice a credinței în Fiul și a neascultării, 3,35-36:
 - a) relația de iubire Tată-Fiul, 3,35;
 - b) darul vieții veșnice pentru cine crede în Fiul, 3,36a;
 - c) privarea de la viață și pedeapsa lui Dumnezeu pentru cine nu crede, 3,36b.

Relativa autonomie a celor două unități literare și tematice ridică problema coordonării lor redacționale și raportul cu contextul imediat. Formularea de la început, „după acestea” (In 3,22), marchează o pauză față de secțiunea precedentă, unde se încheie întâlnirea lui Isus cu Nicodim, urmată de o serie de sentințe cu caracter general asupra rolului Fiului Unul născut în lume și reacția ființelor umane (In 3,16-21). Aceste declarații le anticipă pe cele din partea a doua a fragmentului nostru (In 3,31-36). Discursul de la început cu privire la „cel care vine de sus”, *epanō*, și „din cer”, care „dă mărturie despre ce a văzut și auzit”, face apel la cuvintele lui Isus adresate lui Nicodim: „ce este născut din trup, trup este, iar ce este născut din Duh, duh este” (In 3,8.11; cf. 3,12-13). Concluzia face trimitere la declarația din fragmentul precedent cu privire la destinul diferit al celui care crede față de cel care nu crede în Fiul lui Dumnezeu (In 3,36//3,18).

În schimb, nu se observă nicio legătură evidentă între secțiunea „baptismală” și cea precedentă, decât dacă se exclude referirea la „botez” prezentă în discursul lui Isus în fața lui Nicodim cu privire la nașterea din *apă* și din Duh (In 3,5). Informațiile asupra activității de botezător a lui Isus sunt absolut noi, în timp ce acelea cu privire la Ioan Botezătorul și la discipolii săi fac trimitere în parte la primul capitol, unde este reprodusă ancheta iudeilor asupra rolului și a activității lui Ioan Botezătorul, asupra declarațiilor sale referitoare la Mesia și a semnificației botezului său (In 1,19-28). Au fost descoperite anumite conexiuni cu fragmentul nunții din Cana: termenul „purificare”, *katharismos*, din In 3,25, apare doar în această secțiune cu privire la vasele din piatră (In 2,6); limbajul și imaginile „matrimoniale” atribuite lui Ioan Botezătorul evocă acel episod din Cana (In 3,29); sentința finală, în care găsim opoziția dintre „a crește” și „a se micșora”, *elattousthai*, poate fi alăturată elogiului vinului făcut de stolnicul nunții care pune în opoziție vinul „bun” cu cel „slab”, *elassō* (In 2,10).

În urma acestor constatări apare impresia că textul nostru „nu și-ar avea locul

aici". De aceea, sunt de înțeles încercările făcute pentru a recompune ordinea „originală” utilizându-se diferite criterii: neclaritatea izvoarelor și a tradițiilor folosite și munca de redactare. Anumite ipoteze sunt de acord în a recunoaște prezența, la baza cadrului narativ din *In* 3,22-30, a unui izvor sau a unei tradiții înrudite cu cea a primului capitol din *Evanghelia a patra* și cu cea a Evangheliilor sinoptice, referitor la figura și activitatea lui Ioan Botezătorul. Informația cu privire la disputa discipolilor lui Ioan Botezătorul asupra purificării și discursul său referitor la mire și la bucurie ar fi ecoul unei tradiții care a lăsat o amprentă și asupra Evangheliilor sinoptice: discuția legată de puritatea rituală și de post (cf. *Mc* 2,18-20; 7,1-23, par.).

În schimb, diferitele ipoteze inventate pentru a recompune ordinea originală a textului nu reușesc să ajungă la un consens general. Modificarea care ar părea cea mai evidentă este cea propusă de R. Bultmann: *In* 3,1-21.31-36. Însă aceasta intră în concurență cu cea sugerată de M.E. Boismard: *In* 3,1-21.35-36; R. Schnackenburg: 3,1-12.31-36.13-21; J.G. Goubillon: *In* 3,1-13.31-36. Și mai artificială apare propunerea de a muta fragmentul din *In* 3,22-30 în capitolul întâi, pentru că ar fi o dublură a acestuia (J. Welhausen) sau o reeditare (M.E. Boismard). Este de preferat păstrarea ordinii actuale a textului, fără a lua în considerare ipoteza unor schimbări accidentale a foilor și să i se recunoască evanghelistului dreptul de a-l structura conform unui criteriu care trebuie să fie respectat în vederea unei interpretări corecte.

În această perspectivă redacțională, este inutilă întrebarea cu privire la atribuirea sentințelor din partea a doua (*In* 3,31-36): ele aparțin lui Ioan Botezătorul sau lui Isus? În spatele diferiților protagoniști istorici stă evanghelistul, care ia cuvântul pentru a reformula în mod liber sentințele tradiționale în raport cu situația spirituală a interlocutorilor săi direcți.

Problema unității literare și redacționale a textului este legată, în parte, cu cea a coerenței sale istorice. Informația asupra activității baptismale a lui Isus și a lui Ioan Botezătorul, precum și nota redacțională care precizează schema tradițională sinoptică cu privire la raportul dintre activitatea lui Isus și cea a lui Ioan Botezătorul ridică anumite întrebări de ordin istoriografic: Isus a desfășurat o activitate de botezător în paralel cu cea a lui Ioan Botezătorul? Până când și unde și-a desfășurat activitatea Ioan Botezătorul? Care este raportul dintre cele două botezuri pentru evanghelist și semnificația lor? Înainte de toate, trebuie să i se recunoască autorului celei de-a patra Evanghelii posibilitatea de a utiliza o tradiție diferită și autonomă față de cea care stă la baza celor trei Evangheliilor sinoptice. În al doilea rând, nu i se poate contesta dreptul de a creiona un tablou al activității lui Isus și al raportului său cu Ioan Botezătorul, în conformitate cu informațiile disponibile și cu proiectul său redacțional. Însă aceste ipoteze pot fi reconstruite doar în urma unei analize atente a textului în forma sa actuală.

2. Analiza exegetică

Primele versete din scurtul tablou narativ prezintă sub forma apropiată unui diptic activitatea de botezător a lui Isus împreună cu discipolii săi și cea a lui Ioan Botezătorul. Cele două personaje se mișcă într-o anumită sincronie, însă la distanță. Ele nu intră în contact în mod direct, ci sunt comparate de către discipolii lui Ioan Botezătorul, la solicitarea unui personaj terț care deține un rol de intermediar, un „iudeu” anonim. Problema ridicată de acesta din urmă, însă la inițiativa discipolilor lui Ioan Botezătorul, le oferă acestora posibilitatea de a atrage atenția învățătorului lor asupra lui Isus. Discipolii nu îl numesc pe Isus folosindu-i numele, ci îl indică printr-o parafrază: „cel care era cu tine pe malul celălalt al Iordanului – pentru care tu ai dat mărturie – iată-l că botează și toți se duc la el” (In 3,26). Prin aceste cuvinte iese în evidență nu doar raportul dintre Ioan Botezătorul și Isus, ci și rolul său de martor față de Isus. În concordanță cu ceea ce s-a spus în primul capitol al Evangheliei, se amintește întâlnirea dintre Isus și Ioan Botezătorul în locul în care acesta din urmă boteza, precum și mărturia sa (cf. In 1,28-29.33.34-35).

Noutatea față de aceste date este apariția unei informații inedite: Isus însuși botează. Această activitate baptismală a lui Isus este ulterioară întâlnirii cu Botezătorul de pe râul Iordan și se desfășoară într-o manieră autonomă. De fapt, Isus își schimbă locul împreună cu un grup de discipoli și se deplasează în ținutul Iudeii. Însă textul evanghelic nu permite precizarea nici a timpului, nici a locului în care el își desfășura activitatea. Expresia „după acestea” are mai mult o funcție de racord literar decât de succesiune narativă (cf. In 5,1; 6,1; 7,1). Precizarea „ținutul Iudeii”, foarte vagă, are rolul de a contextualiza discuția de care se amintește imediat după, dintre discipolii lui Ioan Botezătorul și un „iudeu” (In 3,25). În orice caz, locul în care se deplasează Isus împreună cu discipolii săi și în care rămâne o anumită perioadă pentru a boteza este cu totul altul față de localitatea în care boteza Ioan Botezătorul. De fapt, pentru acesta din urmă, autorul dispune de informații precise care contrastează cu discreția referitoare la mediul lui Isus. Ioan Botezătorul, împotriva a ceea ce scrisese evanghelistul în primul capitol, acum botează la Ainon, aproape de Salim. Această alegere este justificată de abundența apei din acea localitate. Precizarea aceasta lasă să se înțeleagă faptul că Ioan Botezătorul acum nu mai botează în apa Iordanului. De aceea, identificarea localității Ainon, aproape de Salim, nu este legată de râul tradițional în care boteza el⁷⁵.

⁷⁵ Localitatea Ainon, despre care se vorbește în In 3,23, trebuie căutată, cu cea mai mare probabilitate, în Samaria septentrională, într-o regiune bogată în ape. O tradiție care își are originea în epoca bizantină, secolul al IV-lea, situează Ainon la o distanță de opt mile, 12 kilometri Sud față de orașul Scitopoli (Bethshan), în apropierea Salemului și a Iordanului. Această tradiție, reprodusă de Eusebiu, *Onom.* 40,1, identifică Salemul cu orașul din Salymas sau Sedima. Cine dă crezare acestei tradiții caută în satul ʿAin ed-Der, Ainonul din Evanghelie împreună cu izvoarele respective.

Toponimia din sfântul Ioan, în schimb, ar conduce către localitatea actuală Salim, la 5 kilometri Est de vechiul Sihem, unde se găsesc ruinele Khirbet ash-Sheikh. Un oraș cu numele acesta *Salem-Salim* este presupus de versiunea greacă din Gen 33,18 și din *Cartea Jubileelor* 30,1, cf. *Idt* 4,44;

O altă informație se referă la afluxul de oameni din jurul lui Ioan Botezătorul, oameni care veneau ca să fie botezați. Această imagine populară a lui Ioan „Botezătorul” este în concordanță cu cea prezentă în cadrul tradiției sinoptice (cf. *Mc* 1,4-5, par.). Însă imediat autorul are grijă să precizeze printr-o notă că tabloul său narativ nu corespunde cu cel cunoscut. El știe că Ioan Botezătorul a fost înțemnițat, însă într-o perioadă ulterioară întâlnirii cu Isus și după ce acesta a desfășurat o activitate de botezător autonomă. Este posibil ca, prin această notă, autorul celei de-a patra Evanghelii să nu-și dorească să corecteze sau să integreze tradiția înregistrată de sinoptici. Pur și simplu, el creează cadrul potrivit pentru ultima mărturie solemnă a lui Ioan Botezătorul în favoarea lui Isus.

În scopul acesta, Ioan menționează și activitatea baptismală a lui Isus și reproduce observația ușor susceptibilă a discipolilor lui Ioan Botezătorul cu privire la succesul noului botezător, care îi face concurență învățătorului lor. De asemenea, autorul nu se îngrijește să stabilească valoarea acestui botez acordat de Isus, care pare să contrazică anunțul botezului în Duhul Sfânt făcut de Ioan Botezătorul (cf. *In* 1,33). Într-o notă editorială de după aceea se face precizarea că nu Isus era cel care boteza, ci discipolii săi (*In* 4,2). Totuși, nu este exclus ca evanghelistul, prin această referire la activitatea de botezător a lui Isus, să dorească să facă o legătură între practica eclezială a botezului și acțiunea istorică a lui Isus și a primilor săi discipoli. Inclusiv misterioasa informație cu privire la o discuție legată de practicile de purificare, iscată între discipoli și un iudeu, este funcțională în contextul declarațiilor lui Ioan Botezătorul asupra lui Isus. Această informație incompletă este ecoul unor discuții suscitade de atitudinea lui Isus față de obiceiurile iudaice, atestate mai pe larg în Evangheliile sinoptice. Sfântul Matei îi implică pe discipolii lui Ioan Botezătorul în discuția cu Isus cu privire la practicarea postului (*Mt* 9,14). De aceea, este de înțeles faptul că în tradiția manuscrisă se face simțită tendința de a înlocui anonimul „iudeu” cu „iudeii”, iar unii comentatori moderni propun să fie înlocuit cu „Isus”⁷⁶. În realitate, despre el și despre discipolii săi este vorba în intervenția discipolilor lui Ioan Botezătorul pe lângă învățătorul lor.

Evanghelistul însă nu se îngrijește de coerența narativă. Două lucruri sunt importante pentru el: definitivă separare dintre Isus și Ioan Botezătorul, drept

Ier 48,5 (LXX). În cazul acesta, Aion, transcris din aramaică și care semnifică „izvoare”, ar trebui căutat la izvoarele W. Far'ah, mai precis în localitatea Khirbet 'Ainun, la 5 kilometri Est-Nord-Est de izvoarele menționate mai sus, care ar mai păstra numele localității, dar care a fost mutată din cauza insalubrității locului. Conexiunea dintre Aion și Salim ar trebui căutată în intenția evanghelistului de a stabili o legătură între activitatea baptismală a lui Ioan Botezătorul și sosirea lui Isus în această regiune, unde o întâlnește pe femeia din Samaria lângă izvorul-fântâna lui Iacob (cf. *Gen* 24,1-67; *In* 4,1-42; M.E. BOISMARD, *Aenon pres de Salem*, RB 80 [1973] 218-229).

⁷⁶ Unii autori moderni propun să se citească în loc de „un iudeu”: „cu aceia (discipoli) ai lui Isus” (O. Holtzmann); sau, pur și simplu, „Isus” (W. Baldensperger, W. Bauer, M. Goguel, A. Loisy, B. Lindars); după J.N. Sanders, *ioudaiou* ar proveni dintr-o eroare a unui scrib care ar fi înțeles greșit abrevierea numelui lui Isus: METAIOU, de unde provine METAIOU-AIOU, la care prin adăugarea unui D/A se ajunge la textul actual. Însă în niciun codice sau versiune antică nu este atestată vreo variantă care să confirme această eroare făcută de cei care copiau textul.

care evită să îi aducă în situația de a se întâlni chiar și în mod indirect, prin intermediul discipolilor, și rolul lui Ioan Botezătorul, subordonat în totalitate lui Isus. În această optică se situează și observația discipolilor lui Ioan Botezătorul. Indirect și fără voia lor, aceștia dau mărturie despre Isus, în măsura în care recunosc faptul că „toți merg la el” (In 3,26c; cf. 11,48; 12,19). Aceasta este, de fapt, noua direcție a procesului pe care Ioan Botezătorul l-a pus în mișcare prin mărturia sa în favoarea lui Isus. De aceea, noile sale declarații nu reprezintă doar un răspuns la insinuările ostile făcute de discipolii săi, ci constituie cea mai clară confirmare a mărturiei sale cu privire la cel al cărui vestitor și „precursor” este.

Discursul scurt al lui Ioan Botezătorul începe cu prezentarea principiului de legitimitate pe care trebuie să îl aibă o misiune sau un rol. Legitimitatea fiecărui trimis din istorie trebuie să vină de la Dumnezeu, „este dată din cer” (cf. In 19,11). Acest lucru este valabil și pentru misiunea corespunzătoare lui Ioan Botezătorul și a lui Isus. Primul, conform primei sale mărturii în public, nu își atribuie nici titlul, nici rolul lui Mesia, ci se autodefineste drept „vocea” unuia care strigă în deșert să se pregătească calea Domnului (cf. In 1,20.23). El a fost prezentat încă din prolog drept un om trimis de Dumnezeu pentru a sosi înaintea celui care va veni după el, dar care exista dinaintea lui (cf. In 1,6-7.15.27.30). În declarația lui Ioan Botezătorul se întâlnește, printr-o punere în scenă înțeleaptă, întreaga sa mărturie cristologică precedentă. Însă acum accentul este pus pe rolul și misiunea unice ale lui Isus, care corespund cu inițiativa liberă și suverană a lui Dumnezeu. Dacă „toți” se îndreaptă către Isus, acest lucru se întâmplă pentru că el e mirele căruia i se cuvine de drept mireasa. Ioan Botezătorul are în acest caz rolul de prieten al mirelui, care pregătește și conduce mireasa către mirele legitim, dând mărturie despre integritatea sa perfectă și prezidând sărbătoarea nunții⁷⁷.

Similitudinea cu forma *mashal*, extrasă din obiceiurile matrimoniale iudaice, ilustrează în mod eficient rolul în întregime subordonat al lui Ioan Botezătorul față de Isus. Imaginea mire – mireasă transcrie, într-o formă simbolică, relația din cadrul legământului dintre Dumnezeu și poporul său, drept care se poate vorbi despre „gelozia” lui Dumnezeu și despre „prostituție – adulter” ale poporului în cazul infidelității sale (Ex 34,15; Dt 31,16). Tradiția profetică face apel la această imagine matrimonială pentru a reaminti, pe de o parte, seriozitatea angajamentelor legământului, bazate pe inițiativa gratuită a lui Dumnezeu, și, pe de altă parte, pentru a anunța reînnoirea alianței din partea lui Dumnezeu, în ciuda trădărilor venite din partea partenerului uman (Os 2,16-25; Ier 2,2; 3,1-13.19-25; Is 54,5-10; Ez 16,8-58.59-63). În cântul viței-de-vie, profetul Isaia se prezintă drept prietenul mirelui, a cărui poveste de dragoste o relatează printr-un limbaj

⁷⁷ Prietenul mirelui, spre deosebire de simplii invitați de la o nuntă, are un rol oficial; în afară de faptul că trebuie să însoțească mirele la casa miresei împreună cu cortegiul nupțial, el este și martorul acreditat al relației conjugale (cf. 1Mac 9,39; Sanh. III, 5: un prieten al mirelui, în ebraică *shosh*bin*, nu poate depune mărturie într-o judecată, asemenea unui dușman). Paul, în fața comunității din Corint, are rolul de garant al integrității sale spirituale în fața mirelui-Cristos (2Cor 11,2).

figurat și aluziv (*Is* 5,1). Ioan Botezătorul are acum acest rol de om de încredere în raport cu Isus, care ia locul mirelui biblic, Dumnezeu. Conform tradiției rabinice, Moise este cel care are acest rol în cadrul căsătoriei lui Dumnezeu cu Israel și însuși Dumnezeu este cel care o conduce pe Eva la Adam.

Însă în interpretarea pe care sfântul Ioan o dă imaginii matrimoniale, accentul este pus pe contrastul dintre mire și prietenul mirelui, în timp ce figura miresei este abia amintită, fără a putea fi identificată: Israel, comunitatea credincioșilor? Rolul prietenului nu este doar subordonat celui desfășurat de mire, ci și provizoriu și limitat. Într-o aplicație alegorică, Ioan Botezătorul este prezentat drept prietenul mirelui-Mesia, pregătit să dea mărturie despre el (cf. *In* 1,23.35). El îl ascultă, așa cum face adevăratul discipol credincios care se află în raporturi de prietenie cu Isus (cf. *In* 5,24; 10,3.16.27; 15,14-15); de aceea, participă personal la acea „bucurie” deplină ce caracterizează timpul mesianic și inaugurează mântuirea definitivă (cf. *In* 15,11; 16,24; 17,13)⁷⁸. Așadar, ultimul discurs al profetului-prieten, care prezintă mirele, reprezintă o sentință lapidară în care se precizează în mod clar rolurile fiecăruia în cadrul planului lui Dumnezeu: „El trebuie să crească, iar eu să mă micșorez” (*In* 3,30). Ioan Botezătorul este o făclie ce arde și luminează (*In* 5,35); Isus este lumina care vine în lume (*In* 1,9; 8,12; 12,46). O dată cu apariția lui Isus, a intervenit o răsturnare fundamentală în istoria mântuirii. Ioan Botezătorul aparține epocii prefigurative și pregătitoare față de inaugurarea timpului definitiv, realizată de Isus. Imaginea „bucuriei” matrimoniale, precum și antiteza dintre cele două epoci se pot regăsi și în cadrul tradiției înregistrate de sinoptici (cf. *Mc* 2,19-20, parr.; *Mt* 11,11-13; *Lc* 7,28; 16,16).

Se poate observa, în discursul atribuit lui Ioan Botezătorul, o polemică îndreptată împotriva celor care fac apel la figura sa pentru a-l compara cu Mesia-Isus. Însă intenția primară a textului sfântului Ioan este aceea de a scoate în evidență rolul unic și definitiv al lui Isus în planul de mântuire al lui Dumnezeu. Figura și cuvintele lui Ioan Botezătorul sunt reinterpretate în această nouă perspectivă cristologică. O confirmare a acestui lucru se regăsește în continuarea discursului, în care se reflectă într-o manieră mai directă concepția cristologică a evanghelistului (*In* 3,31-36).

Și acest fragment începe printr-o sentință generală în legătură cu legitimitatea trimișilor sau a mijlocitorilor: originea lor definește inclusiv natura și autoritatea misiunii lor. În limbajul sfântului Ioan, antiteza spațială „sus/jos”, „cer/pământ” sugerează diferența radicală dintre lumea divină și cea umană. Aplicată lui Isus, ea definește statutul său de revelator și mijlocitor unic și determinant (cf. *In* 8,23). El este, de fapt, singurul care vine din „cer”, adică de la Dumnezeu (cf. *In* 3,13). În scurta meditație cristologică a sfântului Ioan, formularea „cel care vine de sus sau din cer” corespunde cu următoarea: „cel pe care l-a trimis

⁷⁸ „Glasul mirelui” din textele biblice este asociat cu bucuria și sărbătoarea pe timp de pace și prosperitate (*Ier* 7,34; 16,9; 25,10; *Bar* 2,23). De aceea, anunțul profetic „voi face să nu se mai audă glasul mirelui” reprezintă amenințarea unei grave nenorociri care se va abate peste cetate și peste comunitatea legământului (cf. *Ap* 18,23).

Dumnezeu”; tot astfel, expresia „dă mărturie despre ceea ce a văzut și a auzit” este simetrică cu cea care urmează: „spune cuvintele lui Dumnezeu” (In 3,31.34). Toți ceilalți revelatori și mijlocitori din istorie, inclusiv Ioan Botezătorul, au față de Isus un rol limitat și diminuat, asemenea tuturor realităților umane sau terestre. Doar Isus, prin puterea originii sale, se află în comuniune cu Dumnezeu în calitate de Fiul (In 1,18; 6,46).

Motivația profundă a acestui statut al lui Isus de revelator și de mijlocitor unic și autorizat în mod deplin este iubirea pe care Tatăl o are față de Fiul (In 3,35). Formularea cu nuanță biblică „a dat toate în mâinile sale” exprimă deplina abilitare și legitimare a lui Isus, Fiul, în ceea ce privește misiunea sa de revelator și mijlocitor al mântuirii (cf. In 13,3; 17,2). În această perspectivă cristologică, primirea din partea credincioșilor a mărturiei lui Isus reprezintă o confirmare și o recunoaștere directă și explicită a fidelității și a „veridicității” lui Dumnezeu.

Textul sfântului Ioan face apel în mod insistent la o terminologie cu caracter juridic, „mărturie”, *martyria*; „a pecetlui”, „a acredita”, *sphragizein*, pentru a califica misiunea istorică a lui Isus. Contrastul dintre răspunsurile față de această misiune – negativ „nimeni nu a primit”/pozitiv „cine a primit” – atrage atenția asupra rolului revelator unic al celui pe care Dumnezeu l-a trimis în lume și, de aceea, spune cuvintele lui Dumnezeu. Pe scurt, punctul culminant al acestei proclamații cristologice entuziaste este statutul lui Isus de revelator pe deplin legitimat și definitiv al lui Dumnezeu. Există o unitate substanțială și o întrepătrundere între mărturia și cuvântul lui Dumnezeu, Tatăl, și cea a lui Isus, Fiul.

În acest context pur cristologic poate fi interpretată și fraza enigmatică cu privire la darul escatologic al Duhului Sfânt (In 3,34b). Așa cum este formulată în textul grec, mai sigur din punctul de vedere al criticii – fără adăugarea termenului *Theos*, „Dumnezeu”, drept subiect –, aceasta este ambivalentă: subiectul verbului „a da” (pe Duhul Sfânt) poate să fie atât Dumnezeu, cât și Fiul. Inclusiv „Duhul”, *to pneuma*, sub aspect gramatical, poate să introducă verbul grecesc *didōsin*, care în cazul acesta ar fi fără complement de obiect: Duhul se comunică fără măsură, adică se manifestă în mod liber (cf. In 3,8; Th. Zahn). Însă această interpretare este exclusă în urma analizei contextului de față, în care protagoniștii acțiunii sunt Dumnezeu și trimisul său, identificați imediat după prin Tatăl și Fiul (In 3,35a). În prima parte a versetului, acești doi protagoniști sunt atât de legați între ei, încât este imposibil să decidem cu certitudine căruia dintre ei trebuie să i se atribuie darul Duhului: Dumnezeu, care are inițiativa misiunii mântuitoare, dăruiește (Fiului) Duhul fără măsură; Fiul, care spune cuvintele lui Dumnezeu, transmite (credincioșilor) Duhul din abundență.

Contextul imediat nu ajută la soluționarea problemei. Sentința care urmează este doar în mod aparent paralelă:

Căci cel pe care l-a trimis Dumnezeu spune cuvintele lui Dumnezeu, pentru că el nu dă, *didōsin*, Duhul cu măsură (In 3,34).

Tatăl îl iubește pe Fiul și toate le-a dat, *dedōken*, în mâna lui (In 3,35).

În primul caz, sentința apare drept o motivație a clauzei precedente: „Cine primește mărturia lui confirmă că Dumnezeu este vrednic de crezare”. Trimisul lui Dumnezeu spune cuvintele lui Dumnezeu, pentru că *a primit* de la Dumnezeu Duhul sau pentru că el însuși *dăruiește* Duhul fără măsură.

Din contextul mai amplu al *Evangheliei a patra* se știe că darul Duhului Sfânt provine de la Dumnezeu, Tatăl, însă prin rugăciunea sau mijlocirea lui Isus (In 14,16). De fapt, Isus cel înviat este cel care le transmite discipolilor Duhul Sfânt (In 20,22; cf. 7,39). Este posibil ca această nehotărâre a sfântului Ioan în legătură cu cel care dă Duhul să nu fie întâmplătoare: Dumnezeu-Tatăl dă Duhul, însă prin intermediul trimisului, Fiul, care reprezintă izvorul imediat al darului pentru credincioși.

Ultimul verset al fragmentului reia o temă anticipată deja în secțiunea precedentă (In 3,16.18). Aici ni se prezintă cele două situații alternative ale „celui care crede” în Fiul și ale „celui care nu ascultă de Fiul”. „A crede” în Fiul, pe fondul declarațiilor precedente, înseamnă recunoașterea și primirea lui Isus în calitate de trimis unic și definitiv al lui Dumnezeu. De aceea, această relație de credință îi face, de acum încolo, pe cei care cred coparticipanți la viața lui Dumnezeu. De cealaltă parte, cine se răzvrătește împotriva Fiului nu comunică cu viața, ci stă sub amenințarea iminentă a judecății care îl va condamna: „mânia lui Dumnezeu”. Vocabularul ales pentru a prezenta situația negativă este împrumutat din contextul profetico-apocaliptic, în care păcătoșii sunt reprezentați de cei încăpățânați și rebeli, iar condamnarea lor este exprimată prin imaginea „mâniei lui Dumnezeu”, care descoperă și pedepsește răul⁷⁹. În această sentință care încheie discursul cristologic se observă preocuparea de a avertiza în legătură cu riscul de a pierde unica și decisiva ocazie de mântuire oferită de Fiul, revelatorul și mijlocitorul escatologic. În accentuarea pesimistă a *Evangheliei a patra*, prezentă deja încă din prolog și care apare din nou în textul nostru – „nimeni nu primește mărturia lui” –, este posibil să se reflecte reacția în fața refuzului încăpățânat și ostil al mediului în care s-a format, atât cel iudaic, cât și cel greco-păgân. Însă această conotație oferă ocazia unei exortatii urgente în interiorul Bisericii: viața sau pierzania totală depinde de alegerea fundamentală a lui Isus, trimisul definitiv al lui Dumnezeu și Fiul său preaiubit.

3. Interpretare: istorie și actualitate

În cadrul istoriei exegezei, precizările insistente ale textului nostru cu privire la activitatea de botezător a lui Isus, în paralel cu cea a lui Ioan Botezătorul, au

⁷⁹ Verbul *apeithein* se repetă de 14 ori în Noul Testament și în majoritatea cazurilor în contextele unde se vorbește despre refuzul rebel și încăpățânat al revelației istorice a lui Dumnezeu din partea poporului lui Dumnezeu sau a iudeilor (Fap 14,2; 19,9; Rom 10,21; 11,30.31; Ebr 3,18); în alte situații, este exprimată necredința încăpățânată a celor care sunt doborâți de judecata lui Dumnezeu (Ebr 11,31; 1Pt 2,8; 3,1.20; 4,17); expresia „mânia lui Dumnezeu”, *orgê theou*, în *Evanghelia a patra* apare doar în textul acesta; despre mânia lui Dumnezeu și a Mielului se vorbește de șase ori în *Apocalips*; în Evangheliile sinoptice, acest lexic judiciar este atribuit lui Ioan Botezătorul (Mt 3,7; Lc 3,7).

atras atenția atât a sfinților părinți și a comentatorilor antici, cât și a teologilor moderni, care și-au pus problema semnificației și a valorii unui asemenea ritual. Reprezintă acesta un sacrament, asemenea Botezului creștin apărut după Paște? Înainte de toate, mulți s-au grăbit să facă precizarea, cum, de altfel, o face și evanghelistul însuși sau editorul puțin mai încolo, *In* 4,2, că nu Isus, ci discipolii săi botezau. Însă experții de drept sau de practică sacramentală au atras imediat atenția că lucrurile nu se schimbă în esență, pentru că discipolii practicau, eventual, botezul cu autorizația sau la cererea lui Isus. Soluționarea acestei probleme înclină în mod evident spre două direcții. Pentru unii, botezul lui Isus nu se deosebește cu nimic de cel al lui Ioan Botezătorul și, de aceea, nu poate fi asimilat sacramentului creștin, care își are eficacitatea în moartea și învierea lui Cristos și în darul Duhului Sfânt promis pentru timpul de după Paște (cf. *In* 7,39). Această ipoteză se poate baza pe autoritatea lui Tertulian (*De Bapt.* 11), a papei Leon cel Mare (*Epist. IV. ad episcopos Siciliae*), în Occident, iar în Orientul grecesc, pe cea a lui Ioan Crisostomul, Ammonius și Teofilact. Se asociază acestora Rupert de Deutz pentru Evul Mediu și o mare parte a autorilor moderni, începând cu Estius, până la J. Knabenbauer.

Cealaltă soluție vede în botezul practicat de Isus sau de discipolii săi un ritual sacramental în măsura în care purifică și eliberează de păcate și transmite darul Duhului Sfânt sau harul. De fapt, pornind de la gestul făcut de Isus sau de discipolii săi prin autoritatea sa, poate să derive eficacitatea mântuirii a viitoarei morți prevestite și acceptate deja de el (Cornelius a Lapide). Diferiți autori antici, începând cu Ciril de Alexandria, susțin această interpretare. Augustin o recomandă în mod deschis, însă pare stimulat spre această linie interpretativă în urma preocupărilor sale polemice antidonatiste. Autorității lui Augustin i se asociază: Beda, Albert cel Mare, Toma de Aquino, Bonaventura, Ioan Scotus, Gaietanus, F. Toletus, J. Maldonatus, A. Calmet. Această interpretare este abandonată de comentatorii actuali, care o sprijină, în linii mari, pe prima: Isus împreună cu discipolii săi practicau botezul în maniera lui Ioan Botezătorul, ca ritual penitențial și de inițiere la noul grup sau mișcare. Cel mult, se spune că acest botez are un rol de prefigurare a ritualului sacramental, asemenea altor gesturi tau-maturgice și terapeutice ale lui Isus și ale discipolilor săi (J. Knabenbauer).

Un alt interes exegetic din această pagină a sfântului Ioan este constituit din mărturia lui Ioan Botezătorul asupra identității și a rolului lui Cristos. În acest caz, orientarea interpretativă se îndreaptă în două direcții: una doctrinară cu caracter cristologic, alta mai practică, de tip exortativ și spiritual. În declarațiile lui Ioan Botezătorul și în reflecția evanghelistului de după aceea – pe care însă comentatorii antici consimt să o atribuie tot lui Ioan Botezătorul – este recunoscută proclamația lui Isus Cristos, om și Fiul al lui Dumnezeu. În mod special, enigmaticul verset din *In* 3,34b: „Pentru că el nu dă Duhul cu măsură” este unanim interpretat conform variantei textuale care prin adăugarea lui „Dumnezeu” îi explică subiectul: „Dumnezeu îi dă lui Cristos, Fiul său, Duhul Sfânt fără măsură”. Se face apel la *In* 1,16: „Noi toți am primit din plinătatea lui...”; și la

textul din *Col 2,9*: „În el locuiește toată plinătatea dumnezeirii trupește”. Ioan Crisostomul înțelege darul Duhului Sfânt drept o inspirație și o influență care sunt date într-o măsură limitată oamenilor, iar lui Isus Cristos într-o formă deplină. Alți autori reiau comparația dintre darul Duhului transmis într-o măsură deplină lui Isus și cel dat lui Moise și profeților primului legământ, sau darurile spirituale făcute creștinilor.

Toma de Aquino pleacă de la acest text pentru a dezvolta o meditație concisă cu privire la „harul lui Cristos”. Dumnezeu îl dă pe Duhul Sfânt lui Cristos fără măsură în calitatea sa de Dumnezeu – funcție revelatoare – și în calitatea sa de om, funcție sanctificatoare (*Lect. super Jo. VI, 4, par. 543*). În primul caz, darul Duhului Sfânt coincide cu nașterea din eternitate, în cel de-al doilea i se dă lui Cristos harul „fără măsură”, conform unui triplu aspect: drept har de uniune, har personal și har „capital”. Harul numit „capital”, dat lui Cristos în calitatea sa de conducător al Bisericii, „este infinit față de autoritate. Datorită faptului că are posibilitatea de a primi fără măsură darurile Duhului Sfânt, a primit și puterea de a le comunica fără măsură...” (*Lect. super Jo. VI, 4, par. 544*) Toma de Aquino, prin reflecția sa cristologică, combină dubla interpretare a textului din sfântul Ioan: Dumnezeu îi dă lui Cristos Duhul Sfânt fără măsură, iar Cristos dăruiește Duhul credincioșilor fără măsură.

Într-un alt caz, în schimb, preocuparea cristologică face ca textul evanghelic să capete o semnificație pe care acesta nu o are: cine primește mărturia lui Isus, care vine de sus (natura divină), atestă sau declară în mod deschis faptul că el este „Dumnezeu adevărat” (Ciril de Alexandria, în polemica antiariană; Alcuin, Rupert de Deutz). Interpretarea verbului rar întâlnit din sfântul Ioan, *sphragizein*, „a sigila – a atesta”, în sensul de „a avea sau a primi sigiliul” (Duhului Sfânt) din partea lui Dumnezeu drept confirmare a credinței, este trecută cu vederea de Rupert de Deutz, însă susținută în mod deschis de Melancton; Maldonatus, în schimb, o refuză și o contestă cu vehemență.

Reformații preferă, în general, să sublinieze aspectele ecleziale și practice ale textului sfântului Ioan, în timp ce acceptă exegeza cristologică tradițională a acestuia. Imaginea mirelui și a prietenului mirelui, atribuită lui Ioan Botezătorul, devine, în predica lui Luther și în comentariul lui Calvin, o invitație cordială, adresată, mai ales, pastorilor și învățătorilor, de a nu-și aroga rolul de miri, care i se cuvine lui Cristos, și de a păstra Mireasa-Biserica în castitatea ascultării evanghelice. Această temă fusese deja dezvoltată într-o manieră aprinsă de Augustin, în urma dezbaterilor ecleziale avute cu donatiștii. Rămâne, în schimb, izolată interpretarea acestei imagini: „mire-mireasă” făcută de Rupert de Deutz, propusă drept „gloria misterului ascuns în intimitate”: Cristos a devenit mire în calitatea sa de Dumnezeu care a asumat umanitatea (mireasa). În exegeza acestei metafore, același autor face o comparație între rolul lui Ioan Botezătorul, prietenul (mirelui) care conduce mireasa la mire, și cel al slujitorului lui Abraham care merge să caute mireasa (Rebeca) pentru fiul său, Isaac (*In Ev. Jo. comm.*, PL 169, 339-340).

Așadar, punctul nevralgic al fragmentului de față rămâne cel al raportului dintre Isus și Ioan Botezătorul, în cadrul căruia se pune și problema botezului și cea a identității și a rolului lui Isus. Rămân marginale anumite reflecții cu caracter eclezial și soteriologic, precum cea cu privire la păcatul originar și la justificarea credinței și a faptelor, legate de ultima sentință a sfântului Ioan, unde se promite viața veșnică pentru cine crede în Fiul și se anunță mânia iminentă a lui Dumnezeu pentru cine refuză credința în Fiul (In 3,36). Raportul dintre Ioan Botezătorul și Isus, precum și respectivele botezuri comportă modificări cu caracter istoriografic cu privire la începutul activității publice a lui Isus și la motivele care au dus la demararea unei mișcări autonome față de cea a lui Ioan Botezătorul. *Evangelhia a patra*, integrându-se într-o perspectivă omologată deja de prima tradiție creștină, rezolvă problema celor două botezuri în raport cu cele două personalități, a lui Isus și a lui Ioan Botezătorul, și a rolului lor corespunzător în planul lui Dumnezeu. Soluționarea acestui raport în sensul concurenței, al simetriei sau al substituției este desprinsă din patrimoniul credinței cristologice tradiționale. Ioan Botezătorul este în totalitate subordonat lui Isus, Mesia transcendent. Comparația se transformă, astfel, într-o ultimă mărturie solemnă a lui Ioan Botezătorul, în fața discipolilor săi, în favoarea lui Isus.

În această perspectivă, chiar și dezbateră cu privire la „purificare”, care provoacă în interiorul iudaismului împărțirea în secte și în mișcări reformatoare, capătă o orientare cristologică. În ultima analiză, prin intermediul discursului lui Ioan Botezătorul, evangelistul lansează o provocare iudaismului: este vorba despre luarea unei decizii în favoarea lui Isus, Mesia cel trimis de Dumnezeu în calitate de revelator și mijlocitor unic și definitiv. Opțiunea cristologică din *Evangelhia a patra* are o forță de impact încă eficace. Discuția cu privire la ritualuri – o veche problematică iudaică –, precum și neînțelegerile și concurența dintre grupările și mișcările religioase se rezolvă prin alegerea radicală a lui Isus. În cazul acesta, criteriul pentru a recunoaște direcția acțiunii lui Dumnezeu din cadrul istoriei nu poate fi considerat succesul sau consensul – „toți merg la el” –, ci mărturia care duce la împlinirea cuvintelor și a faptelor din lunga istorie a așteptărilor și a promisiunilor.

Însă o culegere de texte biblice nu este suficientă pentru a fundamenta și motiva alegerea referitoare la Isus. El se impune prin el însuși în fața celor care au curajul și libertatea de a stabili o confruntare serioasă cu el. De fapt, criteriul ultim de autentificare a lui Isus în calitate de trimis al lui Dumnezeu este faptul că el dăruiește acel Duh pe care l-a primit în mod deplin. La final, discursul început ca o comparație între ritualurile de purificare și între personalitățile corespunzătoare botezătorilor devine o propunere pentru o viață deplină și veșnică pentru cine crede în Fiul. Așadar, a-l alege pe Isus, Cristos și Fiul preaiubit al lui Dumnezeu, înseamnă a opta pentru o viață totală, până acolo încât nici moartea nu o va putea atinge. Această ultimă alternativă este rezervată celor care, în mod voit, se sustrag darului vieții din partea lui Dumnezeu, accesibil din punct de vedere istoric în persoana lui Isus.

În limbajul sfântului Ioan, întâlnirea cu Isus, în calitatea sa de martor împuternicit de Dumnezeu și Fiul autorizat în mod deplin, înseamnă „a primi” și „a crede”. Drept indiciu cu privire la finalitatea pozitivă a acestei întâlniri este sugerată bucuria, aceea a prietenului credincios al „mirelui” care inaugurează sărbătoarea nunții sale. În figura ideatică a lui Ioan Botezătorul, martorul lucid și curajos al lui Mesia Isus, este propus portretul-robot al celui care primește mărturia lui Mesia transcendent și crede în Fiul atotputernic al lui Dumnezeu Tatăl. Bucuria și viața reprezintă substanța mesajului care se învâрте în jurul întrebării: Cine este Isus? Răspunsul nu poate fi dat de un montaj înțelept al unor formule logice, ci de o alegere care se integrează în firul epic al relațiilor umane și istorice, în centrul cărora se află Isus, trimisul lui Dumnezeu și Fiul Tatălui.

VII. ÎNTÂLNIREA ȘI DIALOGUL CU FEMEIA SAMARITEANĂ (In 4,1-42)⁸⁰

¹ Așadar, când Domnul⁸¹ a aflat că fariseii auziseră că Isus făcea mai mulți discipoli și boteza mai mulți decât Ioan –

² deși nu Isus însuși boteza, ci discipolii lui –,

³ a părăsit Iudeea și s-a dus din nou⁸² în Galileea,

⁸⁰ BEHLER G.M., *La source en quête de la soiffe. L'entretien de Jésus avec la Samaritaine* (Jean 4,1-42), Tequi, Paris 1981; BETZ O., „The Worship God's in Spirit and Truth”. *Reflections on John 4,20-26*, Fs. J.N. Österreicher, *Standing Before God. Studies on Prayer in Scriptures and Tradition with Essays*, New York 1981, 53-72; BULL R.J., *An Archeological Footnote to „Our Fathers Worshipped on this Mountain”, John 4,20*, NTS 23 (1977) 460-462; CARMICHAEL C.M., *Marriage and the Samaritan Woman*, NTS 26 (1979/80) 332-346; DE LA POTTERIE I., *Adorare il Padre nello Spirito e nella verità*, PSV 3 (1981) 140-155; ID., „Nous adorons, nous, ce que connaissons, car la salut vient des Juifs”. *Histoire de l'exégèse et interprétation de Jean 4,22*, Bib 64 (1983) 74-115; GROB F., *La femme samaritaine et l'eau du puits. Jn 4,13-14*, ETR 55 (1980) 86-89; HUDRY-CLERGEON C., *De Judée en Galilée. Étude de Jean 4,1-45*, NRT 103 (1981) 818-830; IOVINO P., *Greci e Samaritani incontro a Cristo. Confronto sinottico tra Gv 12,20-36 e 4,4-42*, Ho Theologos 1 (1983) 35-66; KILPATRICK G.D., *PLEION or PLEIOUS John 4,41*, NT 18 (1976) 131-132; LEIDIG E., *Jesus Gespräch mit Samaritanerin und weitere Gespräche im Johannesevangelium* (Theol. Diss. 15), Reinhardt, Basel 1979; LENGLET A., *Jésus de passage parmi les Samaritains. Jn 4,4-42*, Bib 66 (1985) 493-503; LOEWE R., „Salvation” is not of the Jews, JTS 32 (1981) 341-368; MUNOZ LEON D., *Adoracion en espíritu y verdad. Aportacion targumica a la inteligencia de Jn 4,23-24*, în *Homenaje a Juan Prado*, Madrid 1975, 387-405; NEYREY J.H., *Iacob Traditions and the Interpretations of John 4,10-26*, CBQ 41 (1979) 419-437; PAMMENT M., *Is There Convincing Evidence of Samaritan Influence on the Fourth Gospel?*, ZNW 73 (1982) 221-230; PURVIS J.D., *The Fourth Gospel and the Samaritans*, NT 17 (1975) 161-198; WATSON W.G.E., *Antecedents of a New Testament Proverb (Jn 4,37)*, VT 20 (1970) 368-370.

⁸¹ Codicele major Sinaitic, codicele Beza și Koridethi, diferite codice minore și anumite versiuni antice latine, siriene și copte, atestă această propoziție cu subiectul explicit *Isus*. Papirusurile Bodmer II.XV, diferite codice minore și majore, împreună cu anumite versiuni antice, reproduc un text cu subiectul exprimat de *Kyrios*. Dacă această ultimă ediție ar fi cea originală, este dificil de explicat înlocuirea sa cu prima. Este posibil ca textul original să fi fost fără subiect exprimat. Adăugarea lui „Isus” a fost mai apoi înlocuită cu „Domnul”, pentru a se evita astfel tripla repetare a aceluiași nume în cele două rânduri succesive.

⁸² „Din nou”, *palin*, este atestat de papirusurile antice și de diferite codice majore și minore, precum și de majoritatea versiunilor antice. Omiterea sa în anumite codice precum cel Alexandrin

⁴ dar trebuia să treacă prin Samaria.

⁵ A venit, așadar, într-o cetate din Samaria, numită Sihar, aproape de ținutul pe care Iacob l-a dat fiului său, Iosif.

⁶ Acolo era fântâna lui Iacob. Atunci, obosit fiind de drum, Isus s-a așezat la fântână. Era pe la ceasul al șaselea.

⁷ A venit o femeie din Samaria ca să scoată apă. Isus i-a spus: „Dă-mi să beau!”

⁸ Discipolii lui plecaseră în cetate, ca să cumpere de mâncare.

⁹ Așadar, femeia samariteană i-a zis: „Cum, tu, care ești iudeu, ceri să bei de la mine, care sunt o femeie samariteană?” De fapt, iudeii nu aveau legături cu samaritenii⁸³.

¹⁰ Isus a răspuns și i-a zis: „Dacă ai fi cunoscut darul lui Dumnezeu și cine este acela care îți spune «Dă-mi să beau», tu ai fi cerut de la el și el ți-ar fi dat apă vie”.

¹¹ Femeia i-a spus⁸⁴: „Doamne, nici nu ai cu ce scoate apă, iar fântâna este adâncă; de unde deci ai apa vie?”

¹² Nu cumva ești tu mai mare decât părintele nostru, Iacob, care ne-a dat fântâna și a băut din ea el, fiii lui și turmele lui?”

¹³ Isus a răspuns și i-a zis: „Oricui bea din apa aceasta îi va fi sete din nou,

¹⁴ dar pentru cel care bea apa pe care i-o voi da eu, va deveni în el izvor de apă care țâșnește spre viața veșnică”.

¹⁵ I-a zis femeia: „Doamne, dă-mi această apă, ca să nu-mi mai fie sete și să nu mai vin aici să scot”.

¹⁶ El i-a zis: „Du-te și cheamă-l pe bărbatul tău și vino aici!”

¹⁷ Femeia a răspuns și i-a zis: „Nu am bărbat”. Isus i-a spus: „Bine ai zis «Nu am bărbat»,

¹⁸ pentru că ai avut cinci bărbați și cel pe care îl ai acum nu este bărbatul tău. În privința asta ai spus adevărul”.

¹⁹ Femeia i-a zis: „Doamne, văd că tu ești profet.

²⁰ Părinții noștri s-au închinat pe muntele acesta, iar voi spuneți că la Ierusalim este locul unde trebuie să te închini”.

²¹ Isus i-a spus: „Femeie, crede-mă că a venit ceasul când nu îl veți adora pe Tatăl nici pe muntele acesta, nici la Ierusalim.

²² Voi adorați ceea ce nu cunoașteți. Noi adorăm ceea ce cunoaștem, pentru că mântuirea vine de la iudei.

²³ Însă vine ceasul – și chiar acum este – când adevărații adoratori îl vor adora pe Tatăl în duh și adevăr, căci și Tatăl astfel de adoratori își caută.

²⁴ Dumnezeu este duh și cei care îl adoră în duh și adevăr trebuie să-l adore”.

și Vatican (ediția întâi), în versiunea siriană *harclensis*, se poate explica în mod accidental sau dintr-un scrupul al celor care copiau, pentru că, de fapt, Isus ajunge în Galileea abia după două zile de ședere în Samaria.

⁸³ Această notă explicativă este lăsată deoparte de unele codice majore (Sinaiticul original și codicele Beza) și de anumite versiuni antice latine și copte. Mărturia comună a papirusurilor antice și a altor codice și versiuni confirmă autenticitatea sa, atestată și de tendința sfântului Ioan de a interveni pe parcursul relatării (cf. In 9,22b).

⁸⁴ Doar anumite mărturii manuscrise antice, printre care P⁷⁵ și codicele Vatican, la care se adaugă două versiuni, cea antică siriană sinaitică și cea coptă subachimică, nu exprimă subiectul „femeia”; papirusul P⁶⁶ înlocuiește demonstrativul *autô*, „i-a spus”, cu *autê*, „ea spuse”. Este de înțeles încercarea celor care copiau textul să clarifice și să explice ceea ce în propoziția grecească este ambivalent sau implicit.

²⁵ Femeia i-a zis: „Știu⁸⁵ că vine Mesia, care este numit Cristos. Când va veni, el ne va învăța toate”.

²⁶ Isus i-a zis: „Eu sunt, cel care îți vorbesc!”

²⁷ Tocmai atunci au ajuns discipolii lui. Și se mirau că vorbește cu o femeie. Dar nimeni dintre ei nu i-a zis: „Ce cauți?” sau: „De ce vorbești cu ea?”

²⁸ Atunci, femeia și-a lăsat urcioul, a plecat în cetate și le-a spus oamenilor:

²⁹ „Veniți și vedeți omul care mi-a spus tot ce am făcut. Oare nu este acesta Cristos?”

³⁰ Ei au ieșit din cetate și au venit la el.

³¹ Între timp, discipolii îl rugau: „Rabbi, mănâncă!”

³² Dar el le-a zis: „Eu am de mâncat o mâncare pe care voi nu o cunoașteți”.

³³ Așadar, discipolii ziceau unii către alții: „Oare i-a adus cineva de mâncare?”

³⁴ Isus le-a zis: „Hrana mea este să fac voința celui care m-a trimis și să împlinesc lucrarea lui.

³⁵ Nu spuneți voi: «Mai sunt încă patru luni și vine secerișul»? Iată, eu vă spun, ridicați-vă ochii și priviți lanurile, că sunt albe pentru seceriș. Deja

³⁶ secerătorul își primește plata și adună roadele spre viața veșnică, pentru ca semănătorul să se bucure la fel cu secerătorul.

³⁷ Căci în aceasta se adevărește cuvântul: «Unul este semănătorul, altul secerătorul».

³⁸ Eu v-am trimis să secerăți ceva pentru care nu v-ați ostenit. Alții s-au ostenit, iar voi ați intrat peste munca lor”.

³⁹ Mulți dintre samaritenii cetății aceleia au crezut în el pentru cuvântul femeii care a mărturisit: „Mi-a spus tot ce am făcut”.

⁴⁰ Așadar, când au venit la el, samaritenii l-au rugat să rămână la ei, iar el a rămas acolo două zile.

⁴¹ Și cu mult mai mulți au crezut pentru cuvântul lui.

⁴² Îi spuneau femeii: „Nu mai credem pentru cuvântul tău, căci noi înșine am auzit și știm că acesta este cu adevărat Mântuitorul lumii”.

1. Structura literară și tematică

Această pagină din sfântul Ioan, în forma sa actuală, este prezentată ca o unitate literară bazată pe întâlnirea-dialog din Samaria dintre Isus și o femeie din acea regiune, în apropierea fântânii lui Iacob. Scurtul dialog-învățătură următor al lui Isus cu discipolii săi pregătește întâlnirea sa cu samaritenii, care se încheie cu acceptarea credinței din partea acestora, în urma mărturiei favorabile a femeii samaritene. Isus rămâne două zile împreună cu samaritenii, înainte de a-și relua călătoria din Iudeea către Galileea, având astfel posibilitatea unor întâlniri, timp în care are loc scurta, dar rodnică „misiune” din Samaria. Structura literară a textului reiese din dozarea înțeleaptă a două elemente care se intersectează: desfășurarea dramatică a povestirii care stă drept fundal scenografic și diferitele dialoguri. Scena este dominată tot timpul de figura lui Isus, în jurul căruia se mișcă celelalte personaje individuale – femeia samariteană – și colective –

⁸⁵ Unele mărturii antice constituite din papirusul Bodmer II, corectat, și de codicele Sinaitic, corectat, împreună cu unele codice minore, versiuni și autori antici, conțin forma de plural a verbului *oidamen*, în locul celei de singular *oida*. Această variantă poate fi considerată drept o încercare de a armoniza începutul frazei cu referința la plural „noi” (ne) de la sfârșit.

discipolii și samaritenii. Contextul narativ al călătoriei oferă ocazia și cadrul necesar pentru introducerea a două dialoguri-învățătură: cu privire la tema apei și a pâinii-hrană. Firul epic, început prin menționarea unei călătorii, se încheie cu șederea lui Isus, oaspete al samaritenilor în cetatea numită Sihar (In 4,5-6.48).

Ținând cont de împletirea elementelor narative și dialogice, precum și de respectivii protagoniști și de dezvoltările tematice, se poate reconstrui structura literară a textului conform următoarei scheme generale:

I. *Introducere*: călătoria lui Isus din Iudeea spre Galileea prin Samaria (4,1-6).

II. *Întâlnirea-dialog* a lui Isus cu o femeie samariteană (4,7-26).

III. *Scenă de tranziție*: sosirea discipolilor lui Isus și plecarea femeii samaritene (4,27-30).

IV. *Dialogul-învățătură* al lui Isus cu discipolii (4,31-38).

V. *Concluzie*: acceptarea credinței din partea samaritenilor (4,39-42).

În interiorul acestui subiect, unitar din punct de vedere scenic și dialogic, se pot identifica împărțiri ulterioare pe baza diferitelor accentuări tematice sugerate de trimiterile și paralelisme lexicale, de simetriile și de anexările stilistice. Primele șase versete, care stabilesc legătura redacțională cu contextul narativ, sunt caracterizate de prezența verbelor de mișcare, asociate cu respectivele precizări geografice: „a părăsit”, *aphêken* (Iudeea); „s-a dus”, *apêlthen* (în Galileea); „(trebuia) să treacă prin” (Samaria), *dierchesthai*; „a venit” (într-o cetate din Samaria), *erchetai* (In 4,3-4). Aceste deplasări geografice, care îl au ca unic protagonist pe Isus, se încheie în apropierea fântânii lui Iacob. Aici, obosit în urma drumului, *kekopikôs ek tês hoidoporias*, Isus se așază (In 4,6b). Se pot observa, de asemenea, și precizările temporale, una cu caracter general, care constituie fundalul și justifică călătoria lui Isus – „când a aflat că...” –, cealaltă, mai exactă, la sosirea sa lângă fântâna lui Iacob: „pe la ceasul al șaselea” (In 4,1a.6c).

La fel ca în cazul unei întâlniri fixate anterior, în momentul în care Isus se oprește lângă fântână, ajunge, *erchetai*, o femeie din Samaria să scoată apă (In 4,7). Abia în punctul acesta evanghelistul îi informează pe cititori că discipolii lui Isus „plecaseră, *apelêlytheisan*, în cetate, ca să cumpere de mâncare” (In 4,8). În acest cadru, al unei întâlniri solitare lângă fântâna lui Iacob, se desfășoară dialogul dintre Isus și femeia din Samaria (In 4,9-26). El este întrerupt de sosirea discipolilor, care se minunează de faptul că Isus vorbește cu o femeie, dar nu îndrăznesc să-i pună întrebări indiscrete învățătorului lor (In 4,27). O dată cu apariția discipolilor, femeia se retrage din scenă. Pentru a semnala această deplasare a personajelor, evanghelistul face apel la aceeași terminologie folosită pentru a descrie începutul călătoriei lui Isus: „femeia și-a lăsat, *aphêken*, urciul, a plecat, *apêlthen*, în cetate...” (In 4,28). Cuvintele femeii despre Isus, „omul care mi-a spus tot ceea ce am făcut”, îi pun în mișcare pe samariteni, care „au ieșit”, *exêlton*, din cetate și „au venit, *êrchonto*, la el” (In 4,30). Pe fondul acestei scene de mișcare are loc un nou dialog între Isus și discipoli, care, de fapt, se reduce la o serie de sentințe aliniate într-un fel de discurs-învățătură (In 4,31-38). La finalul

său este indicată sosirea, *êlthon*, samaritenilor în apropierea lui Isus, precedată de o notă cu funcție de legătură redacțională, unde se scot în evidență credința acestora și rolul avut de femeie (In 4,39-40; de observat reluarea efectivă a versetului 29b). Noul grup numeros de credincioși samariteni îl roagă pe Isus să mai rămână împreună cu ei. El este de acord și rămâne două zile (In 4,40b). Întregul episod al prezenței lui Isus în Samaria se încheie cu o ultimă observație legată de numărul în continuă creștere al credincioșilor samariteni datorită cuvântului lui Isus (In 4,41). Credința lor este explicată printr-o declarație adresată femeii, ce atinge punctul culminant în profesiunea solemnă de la final: „acesta este cu adevărat Mântuitorul lumii” (In 4,42).

Din această analiză de ansamblu a fragmentului în secvențele sale narative iese în evidență centralitatea figurii lui Isus, în contrapunct cu cea a femeii din Samaria. Lângă acești doi protagoniști se află cele două grupuri, respectiv discipolii, din partea lui Isus, și samaritenii, din partea femeii. Aceștia dețin rolul corului antic, care comentează și întărește semnificația scenelor principale.

Coloratura semantică a textului se reflectă în anumite recurențe lexicale care definesc unitățile minore. Prima parte a dialogului dintre Isus și femeia din Samaria este dominată de frecvența termenului „apă”, *hydôr*, care apare de șapte ori în nouă versete (In 4,7-15). În două cazuri acesta este însoțit de participiul *to zôn*, „vie” (In 4,10.11). Alte recurențe ale acestei dominante semantice se pot observa în verbele corelate: „a-i fi sete”, *dipsan*, de trei ori, și „a bea”, *pinein*, de șase ori. În legătură cu această terminologie sunt verbul „a scoate (apă)”, *antlein*, de două ori, și substantivul rar întâlnit *antlêma*, „instrumentul, vasul pentru scos apă” (In 4,11). Inclusiv cele două cuvinte folosite pentru a desemna sursa de apă, „fântână”, *phrear*, și „izvor”, *pêghê*, se încadrează în același spectru semantic (In 4,11.12.14). Termenul *pêghê*, „izvor”, din tabloul introductiv, a fost ales pentru a indica „izvorul lui Iacob”, în apropierea căruia se oprește Isus în Samaria (In 4,6). Tema dominantă a apei, cu toate refracțiile sale lexicale, este în legătură cu cea a „darului”, *dōrean* (lui Dumnezeu), (In 4,10) și cu cea a verbelor „a da – a dăru”, *didonai*, care apare de șase ori. Apa pe care la început Isus o cere femeii, venită să o scoată la fântâna lui Iacob, devine apă vie, promisă drept dar al lui Dumnezeu, pe care la final femeia i-o cere lui Isus pentru a nu mai veni după apă (In 4,10.15).

Un al doilea câmp semantic se creează în jurul verbului grecesc *proskynein*, „a adora – a face servicii religioase”, care se repetă de opt ori în cinci versete (In 4,20-24). El este asociat cu „muntele” și „locul” de cult de la Ierusalim (In 4,20) și pus în legătură cu Dumnezeu Tatăl, precum și cu binomul „duh și adevăr”, de două ori (In 4,23.24). Rămân în afara acestor două arii cu o mare concentrație semantică anumite versete ale dialogului, în care predomină schimbul direct de replici dintre cei doi interlocutori. Isus îi cere femeii să meargă și să-l cheme pe „bărbatul” său, *andra* (In 4,16). Aceasta îi răspunde că nu are bărbat. Isus reia și confirmă afirmația sa. Cuvântul „bărbat – bărbați” se repetă, pe parcursul a trei versete, de cinci ori (In 4,16-18). Femeia încheie printr-o declarație: „văd că tu ești profet” (In 4,19). Aceasta corectează în parte și o integrează pe cea precedentă,

în care samariteana compara intenția lui Isus de a-i da apă vie cu figura patriarhului Iacob, care le-a dat urmașilor săi apă din abundență (In 4,12). La finalul discursului lui Isus cu privire la locul și modalitățile de cult față de Dumnezeu Tatăl, femeia din Samaria intervine făcând trimitere la venirea lui Cristos-Mesia, care va revela orice lucru (In 4,25). Isus încheie printr-un discurs de autoprezentare: „Eu sunt, cel care îți vorbesc” (In 4,26). Un ecou al acestei perspective mesianice se regăsește în cuvintele femeii care le comentează samaritenilor întâlnirea sa cu Isus: „Oare nu este acesta Cristos?” (In 4,29). Se conturează astfel punctul culminant al întâlnirii-dialog dintre samariteană și Isus, în apropierea fântânei-izvor al lui Iacob. Cele două motive tematice, cel al darului apei vii și al adevăratului cult față de Dumnezeu Tatăl, conduc către definirea identității lui Isus, cel care dă apa vie și inaugurează cultul adevărat.

O a treia concentrare lexicală se regăsește în scurta învățătură a lui Isus adresată discipolilor. Aceasta este pregătită de codul alimentar care domină în cadrul acestui tablou narativ relația dintre Isus și discipoli. Aceștia din urmă s-au dus în cetate să cumpere „de mâncare”, *trophas* (In 4,8). Când se întorc, îl invită pe Isus „să mănânce”, *phagein*. El le răspunde că trebuie să mănânce o mâncare pe care aceștia nu o cunosc. Discipolii se întreabă dacă nu cumva cineva i-a adus ceva „de mâncare” (In 4,31-33). Isus răspunde printr-o declarație: „Hrana mea este să fac voința celui care m-a trimis...” (In 4,34a). În aceste patru versete, verbul „a mânca”, *phagein-esthiein*, are un rol central, apare de trei ori, confirmat de alte cuvinte din aceeași arie semantică: *brôsis*, *brôma*, „mâncare-hrană”. Acest limbaj constituie premisa noului context tematic, care se bazează pe lexicul din domeniul agricol, unde alternează termenii „a secera”, *therizein*, de patru ori; „seceriș”, *therismos*, de două ori; „a semăna”, *sperein*, de două ori; „a munci”, *kopian*, de două ori; „muncă”, *kopos*, o singură dată; „a aduna roadele” și „a primi plata”, câte o dată (In 4,35-38). La începutul și la finalul învățăturii apare și lexicul referitor la misiune, în ceea ce-l privește pe Isus, care împlinește voința „celui care l-a trimis”, *pempein* (In 4,34b). În felul acesta, ne este oferită cheia pentru a descifra limbajul metaforic al semănatului și al secerișului.

În sfârșit, trebuie analizată terminologia comunicării și a relației de credință care iese în evidență în anumite momente ale dialogului-învățătură și devine preponderentă în scena de la final, în timpul întâlnirii lui Isus cu samaritenii (In 4,39-42). Predomină verbul „a cunoaște”, *ginôskein-eidenai*, în toate modalitățile sale expresive, în forma pozitivă și negativă (In 4,10.22.25.32.42). Acesta este confirmat de verbul „a crede”, *pisteuein*, de patru ori, concentrat în scena de la final. El apare în legătură cu termenul *logos*, „cuvânt”, de două ori, *lalia*, o singură dată, și *martyria*, o singură dată. În același context, trebuie semnalate și dubla recurență a verbului „a rămâne”, *menein*, și titlul „mântuitor”, *sôtêr*, acordat lui Isus, care face trimitere la discursul său despre „mântuire”, *sôtêria*, care vine de la iudei (In 4,22.42). Aceluiași domeniu al perspectivei mântuirii îi poate fi atribuită dubla menționare a „vieții veșnice”, *zôê aiônios*, respectiv în dialogul cu femeia samariteană și în învățătura către discipoli (In 4,14.36).

Această analiză lexicală a textului sfântului Ioan permite conturarea structurii literare și tematice într-o manieră mai detaliată:

I. *Introducere generală*: cadrul spațio-temporal (4,1-6).

II. *Întâlnirea-dialog* cu femeia samariteană (4,7-26):

1. Introducere: sosirea femeii din Samaria și plecarea discipolilor, 4,7a.8;
2. Primul dialog: darul apei vii (4,7b.9-15):
 - a) cererea lui Isus – răspunsul femeii, declarația programatică a lui Isus, 4,9-10;
 - b) intervenția femeii, declarația-promisiunea lui Isus, cererea finală a femeii, 4,11-15.
3. Al doilea dialog: figura bărbatului (4,16-19):
 - a) întrebarea lui Isus – răspunsul femeii, precizarea lui Isus, 4,16-18;
 - b) declarația femeii, 4,19.
4. Al treilea dialog: adevăratul cult adus lui Dumnezeu Tatăl (4,20-24):
 - a) întrebarea femeii, 4,20;
 - b) răspunsul-declarațiile lui Isus, 4,21-24.
5. Concluzie: declarația femeii și autoprezentarea lui Isus, 4,25-26.

III. *Scena de tranziție*: întoarcerea discipolilor, plecarea femeii (4,27-30):

1. Sosirea discipolilor, 4,27;
2. Plecarea femeii înspre cetate și întâlnirea cu samaritenii, 4,28-29;
3. Ieșirea samaritenilor din cetate și drumul către Isus, 4,30.

IV. *Dialogul-învățătură* al lui Isus adresat discipolilor (4,31-38):

1. Mâncarea discipolilor și cea a lui Isus (4,31-34a):
 - a) invitația discipolilor adresată lui Isus, 4,31;
 - b) răspunsul lui Isus dat discipolilor, 4,32;
 - c) meditația discipolilor, 4,33.
2. Învățătura lui Isus pentru discipoli (4,34b-38):
 - a) misiunea lui Isus în raport cu Tatăl, 4,34b;
 - b) sentința cu privire la timpul secerișului, 4,35-36;
 - c) sentința cu privire la raportul dintre semănător și secerător, 4,37;
 - d) misiunea discipolilor, 4,38.

V. *Concluzia generală*: întâlnirea-primirea de către samariteni (4,39-42):

1. Credința samaritenilor și discursul-mărturie al femeii, 4,39;
2. Întâlnirea cu Isus și invitația de a rămâne la ei, 4,40;
3. Credința samaritenilor și discursul lui Isus, 4,41;
4. Profesiunea de credință în Isus, „Mântuitorul lumii”, 4,42.

Este greu de contestat unitatea globală a acestei pagini evanghelice, atât sub aspect narativ dramatic, cât și sub cel tematic. Nu se poate nega revelarea-dezvăluirea progresivă a identității lui Isus. Se trece de la „iudeul” care îi cere să bea unei femei samaritene, *In* 4,9, dar care, prin promisiunea apei vii, pretinde de a fi „mai mare decât Iacob”, părintele samaritenilor, *In* 4,12, la recunoașterea drept „profet”, *In* 4,19, care este posibil să fie „Cristos-Mesia”, *In* 4,29, și care la final este declarat „Mântuitorul lumii”, *In* 4,42.

Există totuși anumite divergențe în firul epic și în dezvoltarea tematică, ce au condus la ipoteza unui montaj al textului în mai multe faze. În afară de începutul un pic forțat, provocat de precizarea categorică din *In* 4,2, ar părea că prezența discipolilor lui Isus este la fel de nefirească de-a lungul relatării. Aceștia nu sunt menționați în tabloul introductiv și dispar înainte de final. Nici dialogul lor cu Isus și nici învățătura respectivă nu adaugă nimic la tema dominantă cu privire la revelarea sau dezvăluirea identității lui Isus. Întâlnirea lor cu Isus permite schimbarea scenariului pentru a pregăti sosirea samaritenilor la el, datorită intermedierei femeii din Sihar. Inclusiv în dialogul dintre Isus și femeia samariteană se pot observa treceri bruște, asemenea cererii lui Isus, adresată femeii, de a-și aduce bărbatul sau întrebarea diversionistă a acesteia cu privire la locul de cult (*In* 4,16.20).

În fața acestora și a altor dificultăți ridicate de fragmentul sfântului Ioan, s-a ajuns la ipoteza unei istorii a formării textului în mai multe stadii. De la un context tradițional, care include cadrul narativ – *In* 4,4-7.28-30(39).40 – și care face parte din primul dialog *In* 4,9.16-18(19) –, s-ar fi trecut la montajul redacțional al evanghelistului – *In* 4,1-3.10-15.20-27.31-38.41-42 –, care conține, în încheiere, anumite glose sau note explicative (*In* 4,2.8.22). Pe de altă parte, trebuie menționat faptul că învățătura lui Isus către discipoli, atribuită influenței redacționale a evanghelistului, pe lângă anumite expresii specifice sfântului Ioan – „să fac voința celui care m-a trimis”, „să împlinesc lucrarea lui”, „ridicați-vă ochii” și „eu v-am trimis” –, păstrează o terminologie și anumite modalități expresive comparabile cu sentințele din cadrul tradiției sinoptice asupra misiunii ca „seceriș” (*Mt* 9,37; *Lc* 10,2). În sfârșit, trebuie precizat că rolul pe care îl are grupul discipolilor, prezentat în contrapunct cu ceilalți protagoniști, corespunde cu ceea ce se poate regăsi în alte relatări ale sfântului Ioan: primul semn din Cana (*In* 2,1-11), semnul înmulțirii pâinilor (*In* 6,1-71), învierea lui Lazăr (*In* 11,1-44). Acest lucru nu împiedică legitimitatea reconstrucției istoriei formării textului, însă după ce a fost luată în mod serios în considerare unitatea sa de substanță și acordând un credit mai mare muncii de redactare a autorului.

În aceeași perspectivă literară și redacțională cred că pot fi formulate anumite semne de întrebare cu privire la adevărul istoric al tradiției care stă la baza textului actual al sfântului Ioan. Și în cazul acesta se observă anumite neconcordanțe narative care au condus la ideea unei alcătuirii cu totul artificiale sau alegorice. Isus îi cere de băut femeii din Samaria, însă doar pentru a-i comunica faptul că el este cel care dă apa vie; femeia îl avertizează pe Isus că nu poate să scoată apă din fântâna adâncă fără ustensilele potrivite. Întâmpinarea aceleiași dificultăți este valabilă pentru ea, care a venit cu un urcior, *hydria* (*In* 4,28); la un moment dat, Isus o trimite să-și aducă bărbatul, dar fără niciun rezultat; Isus nu se atinge de mâncarea pe care, împreună, discipolii s-au dus să o cumpere din cetate. Aceste anomalii ale țesutului narativ reprezintă o invitație tacită la abandonarea oricărei încercări de a face o interpretare psihologică sau anecdotică a fragmentului evanghelic, pentru a pătrunde, în schimb, în perspectiva cristologică

și spirituală a autorului. Acesta, în cadrul unei scurte drame narative, reconstruiește revelarea lui Isus făcând apel la binecunoscutul procedeu al dialogului. În cadrul acestuia este prevăzută neînțelegerea interlocutorului, care doar într-un mod progresiv este adus la nivelul lui Isus.

De o importanță mai mare sunt dificultățile legate de faptul că tradiția evanghelică, conservată în Evangheliile sinoptice, nu cunoaște o activitate „misionară” explicită a lui Isus în regiunea centrală a Samariei. Mai mult, *Evanghelia după sfântul Matei* reproduce un discurs al lui Isus adresat discipolilor trimiși în misiune, în care este exclusă în mod explicit posibilitatea de a intra în cetatea samaritenilor (Mt 10,5b). Doar *Evanghelia după sfântul Luca* menționează ocazional, în drumul lui Isus către Ierusalim, trecerea prin teritoriul samaritenilor (Lc 9,52-53). Aceeași Evanghelie manifestă un fel de interes pozitiv față de samariteni (Lc 10,28-37; 17,16-19). Sfântul Luca povestește în a doua sa carte despre activitatea misionară a lui Filip, unul care făcea parte din grupul eleniștilor care au fost alungați din Ierusalim, care îl predica cu succes pe Cristos în cetatea Samariei (Fap 8,5-8). Lucrarea sa de evanghelizare a teritoriului Samariei va fi confirmată și completată de activitatea a doi dintre apostoli, Petru și Ioan, trimiși de la Ierusalim (Fap 8,17-25)⁸⁶. Pe baza acestor date comune ale tradiției sfântului Luca și a sfântului Ioan – sfântul Matei manifestă o atenție mai mare pentru perspectiva sa față de misiunea de dinainte de Paște –, se poate deduce că autorul celei de-a patra Evanghelii nu a inventat de la început până la sfârșit o misiune a lui Isus în Samaria, fie și de scurtă durată, pentru a introduce dialogul său cu femeia samariteană și apoi învățătura adresată discipolilor cu privire la statutul și lucrarea misionarilor. El s-a folosit de anumite date tradiționale cu privire la relația lui Isus cu samaritenii, integrându-le în perspectiva sa cristologică.

2. Analiza exegetică

Sosirea lui Isus în Samaria este semnalată în cadrul unei precizări cu privire la deplasarea din Iudeea către Galileea. Aceasta este provocată, la rândul său, de reacția potrivnică a fariseilor în fața succesului pe care l-a avut activitatea lui Isus în regiunea meridională. Autorul spune toate aceste lucruri printr-o frază îngreunată de grija de a-l scoate imediat în evidență pe Isus. El este informat că eoul activității sale a ajuns până la farisei și decide astfel să se îndepărteze. Multe lucruri rămân implicate în textul evanghelic. Fariseii reprezintă frontul

⁸⁶ Raportului în diferite stadii dintre *Evanghelia a patra* și mediul samaritean i-au fost dedicate anumite studii. Printre cele clasice și cele mai recente se pot aminti: J. BOWMANN, *The Samaritan Problem* (Theol. Mon. 4), Pittsburg 1959; Id., *Samaritanische Probleme. Studien zum Verhältnis von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum*, Stuttgart 1967; G.W. BUCHANAN, *The Samaritan Origin of the Gospel of John*, în J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity*, Brill, Leiden 1968, 149-175; O. CULMANN, *Der Johanneische Kreis*, Tübingen 1975; trad. it., *Origine e ambiente dell'evangelo di Giovanni*, Torino 1976; E.D. FREED, *Samaritan Influence in the Gospel of John*, CBQ 30 (1968) 580-587; Id., *Did John write his Gospel Partly to Win Samaritan Converts?*, NT 12 (1970) 241-256; J. MACDONALD, *The Theology of the Samaritans*, SCM, London 1964; W.A. MEEKS, *Moses as God and King*, în J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity*, Leiden 1968, 354-371.

adversar lui Isus în mediul din Iudeea și în mod special la Ierusalim (In 7,32; cf. 7,45.48; 8,13; 9,13.15.40; 11,4.6.47b.57b; 12,19). Acestora li se pare suspect succesul popular al lui Isus, așa cum se întâmplase și în cazul lui Ioan Botezătorul (In 1,24). Fraza de la începutul capitolului al patrulea reia precizarea sintetică din capitolul precedent cu privire la activitatea de botezător a lui Isus, în paralel cu cea a lui Ioan Botezătorul (In 3,26b). O anumită disensiune între figura lui Isus și activitatea sa de botezător s-a observat deja în secțiunea menționată mai sus (In 3,22-26). Dată fiind mărturia explicită a lui Ioan Botezătorul cu privire la Isus drept „cel care botează în Duhul Sfânt”, evanghelistul trebuia să precizeze raportul dintre Isus și practica baptismală caracteristică activității lui Ioan Botezătorul (cf. In 1,26-27.33). Se poate observa în această notă redacțională atenția de a stabili un raport corect între botezul lui Ioan Botezătorul și cel practicat în numele lui Isus după Paște, care corespunde cu renașterea din apă și din Duhul Sfânt (In 3,5).

Motivația oferită de textul evanghelic cu privire la deplasarea lui Isus din Iudeea către Galileea nu este foarte clară fără explicațiile menționate mai sus. Isus părăsește Iudeea pentru că nu a sosit ceasul conflictului cu adversarii săi; acel conflict care se va consuma în capitala iudaismului, ai cărei reprezentanți sunt fariseii. Iudeea, în cadrul geografiei aluzive din *Evanghelia a patra*, reprezintă mediul de refuz și ostilitate; Galileea, în schimb, pe cel al acceptării și al credinței (In 4,45). Din această perspectivă religioasă, nota asupra călătoriei lui Isus: „dar trebuia să treacă prin Samaria” nu poate fi analizată doar din punct de vedere geografic. Este drumul cel mai scurt pentru cine vrea să meargă din Iudeea în Galileea⁸⁷. Dincolo de toate acestea, se poate observa un anume plan teologic de la care se inspiră traseul lui Isus (cf. In 4,34; 9,4). Episodul cu Isus în Samaria este prezentat printr-o abundență de informații care demonstrează încă o dată existența unei intenții care merge dincolo de orizontul pur geografic. Înainte de toate, apare numele localității în apropierea căreia sosește Isus: *Sihar*. Așadar, este precizat amplasamentul, făcându-se referire la amintirea biblică a patriarhului Iacob: „câmpul” dăruit fiului său Iosif și „fântâna”. Isus se așază în plină zi, obosit de la drum, tocmai în apropierea acelei fântâni cunoscute drept „izvorul lui Iacob”. Această abundență de detalii topografice a stârnit curiozitatea celor care au încercat să descopere localitatea din Evanghelie. Înainte de toate, este vorba despre enigmaticul nume *Sihar*, dat cetății sau satului din Samaria. Se poate identifica cu satul numit astăzi *el-'Askar*, în samariteană *Iskar*, la poalele Muntelui Ebal, sau cu vechea cetate biblică din *Sichem*, adusă la lumină de săpăturile de la Tell-Balatah? În favoarea ultimei identificări stă faptul că vechea cetate a fost locuită cel puțin până în anul 67 d.C., când a fost construită cetatea elenistico-romană din Flavia Neapolis, astăzi Nablus. Harta în mozaic de la Madaba situează Sychora, forma aramaică, și izvorul lui Iacob în apropiere de Sikima (Sichem). Forma numelui ar putea deriva dintr-o stâlcire intenționată

⁸⁷ Cf. I. FLAVIU, *Ant.* XX, 6,1, par. 118; *Vita* 52, par. 269.

care provine din corespondența de sunete SHIKEM/SHIQAR („bețiv”) sau SHEKER („nebun”, „prost”, cf. *Sir* 50,26)⁸⁸.

Această identificare este confirmată și de alte informații care încearcă să stabilească o legătură strânsă între această localitate și figura lui Iacob. Când patriarhul se întorcea de la Padam-Aram, în Mesopotamia septentrională, a ajuns la Sihem și și-a pus cortul în fața cetății, apoi a cumpărat un ogor de la fiii lui Camor (*Gen* 33,18-19; 48,22, textul face aluzie la acest lucru printr-un joc de cuvinte legat de ebraicul *shekem* care înseamnă „spate”, fiind și numele cetății Sihem). Aici sunt îngropate oasele lui Iosif, scoase din Egipt de către ai săi, care au primit moștenire câmpul lui Iacob (*Gen* 24,32). Nicăieri în Biblie nu se vorbește despre „izvorul lui Iacob”, chiar dacă este binecunoscut episodul întâlnirii sale cu Rahela la fântâna de pe pământul din Haran (*Gen* 28,1-14). La acest clișeu, reprodus de tradiția iudaică, face aluzie relatarea sfântului Ioan atunci când îl prezintă pe Isus care, pe la ceasul al șaselea, obosit de la drum, se așază în apropierea izvorului⁸⁹.

Aceasta este semnificația primă și imediată a textului din sfântul Ioan, chiar dacă nu se poate exclude, la un al doilea nivel, o aluzie discretă la ceasul critic al condamnării la moarte, când Isus, conform unei interpretări posibile a textului din *In* 19,13, a fost pus de către Pilat să se așeze în *lithostrōtos*, în fața iudeilor (*In* 19,13-14). Întocmai pe cruce, înainte să proclame drept împlinită lucrarea Tatălui, Isus, ca să se împlinească *Scriptura*, spune: „Mi-e sete” (*In* 19,28.30, cf. 4,34)⁹⁰. Chiar dacă scurtul fragment introductiv se regăsește în orizontul informațiilor despre călătorie, nu se poate nega faptul că, prin anumite precizări intenționate, precedă scena următoare care se învâрте în jurul temei și al darului apei care potolește setea, în opoziție cu apa din fântâna lăsată de Iacob fiilor și descendenților săi.

Prima parte a secvenței-dialog din apropierea fântânii atinge punctul culminant prin declarația lui Isus, formulată la viitor, asemenea unei promisiuni (*In* 4,13-14). Aceasta este pregătită de discursul său programatic, în care este reluată cererea sa inițială: „dă-mi să beau”, pentru a preciza, ca într-un fel de provocare, adevărul

⁸⁸ Sihar este situată, în *Onomastikon*-ul lui Eusebiu, în împrejurimile cetății Neapolis, Nablus din zilele noastre. Identificarea Siharului cu Sihem este continuată din versiunea siriană sinaitică de IERONIM, *Quaest. In Gen.*, 66; *Epist.* 108,13. Pelerinul din Bordeaux din secolul al IV-lea, în jurul anului 330, menționează localitatea Sihar în Samaria. Este, în schimb, cu totul nefondată identificarea din Talmud, unde se vorbește despre o câmpie *‘Ain Soker* care trebuie căutată, conform contextului, nu foarte departe de Ierusalim (*BQ* 82b; *Men.* X,2; *bMen.* 64b).

⁸⁹ Este greu să nu se facă o alăturare cu Iacob, care o întâlnește pe Rahela în plină zi, lângă fântâna din Haran. Și mai impresionantă este comparația cu întâlnirea dintre Moise și Sefora pe pământul din Madian, la care se referă I. Flaviu: „Ajuns în cetatea din Madian... s-a așezat în apropierea unei fântâni și s-a odihnit, în miezul zilei, pentru că era obosit, *kopos*, și din cauza greutăților, nu departe de cetate” (*Ant.* II, 11,1, par. 257).

⁹⁰ Această alăturare este făcută în strofa a zecea din secvența aparținând liturghiei pentru răposați, cunoscută drept *Dies irae*: „Quaerens me sedisti lassus/redemisti cruce[m] passus/tantus labor non sit cassus”. Compoziția, în forma sa originală, și-ar putea avea originea în Evul Mediu târziu, între secolele al IX-lea și al XI-lea (codicele VII D 36 al Bibliotecii Naționale din Napoli din secolul al XII-lea).

rol al acelui iudeu care în apropierea fântânii lui Iacob îi cere de băut unei femei samaritene. El poate să ofere apa vie, adevăratul „dar al lui Dumnezeu” (In 4,10). Scurtul dialog este început de Isus, care se adresează unei femei din Samaria, ce venise să scoată apă, printr-o cerere spontană: „Dă-mi să beau” (In 4,7). De ce femeia vine să scoată apă tocmai la acea oră neobișnuită din zi? De ce nu merge la izvorul din satul său, Sihar-Sihem? Mai mult: de ce toți discipolii s-au dus să facă provizii de mâncare în cetate? S-ar putea răspunde că toate aceste detalii, care dau scenei un ton suprarealist, se regăsesc în strategia sfântului Ioan, menită să îi facă pe Isus și pe femeia din Samaria să se întâlnească la fântână.

De fapt, primul răspuns al femeii, în contrast cu obiceiurile cu privire la folosirea unei fântâni, subliniază distanța și separarea dintre ea, femeie samariteană, și Isus, un bărbat iudeu (In 4,9a). Celui căruia îi este sete, fie el și un dușman, nu i se poate refuza o picătură de apă (cf. *Iob* 22,7; *Prov* 25,21). O notă a textului evanghelic precizează și explică cititorilor situația istorică și religioasă a raporturilor dintre cele două grupuri (In 4,9b)⁹¹. Discipolii, când se întorc la Isus, se miră că el stă de vorbă cu o femeie (In 4,27). Însă în cazul acesta separarea etnico-religioasă trece în planul al doilea față de cea antropologico-culturală dintre bărbat și femeie. Este nepotrivit și periculos pentru un bărbat, și cu atât mai mult pentru un învățător, să se oprească și să vorbească în public cu o femeie singură, fără ca bărbatul acesteia să fie prezent⁹².

Prima declarație solemnă a lui Isus atrage atenția asupra identității sale misterioase în raport cu „darul lui Dumnezeu”. Dacă femeia din Samaria ar cunoaște darul lui Dumnezeu și pe cel care îi cere să bea, rolurile s-ar inversa: ea însăși ar fi cea care cere, iar Isus – cel care oferă apa vie. În structura sentinței evanghelice se poate observa paralelismul între „darul lui Dumnezeu” și „apa vie” promisă de cel care se prezintă drept însetat. Înainte de a explica ce se ascunde dedesubtul acestui limbaj simbolic, este necesar să urmărim a doua etapă a dialogului, construită, asemenea primei, în jurul a trei replici. Femeia primește provocarea lui Isus și obiectează că dorința sau promisiunea de a da apa vie este irealizabilă, pentru că nu are nimic la îndemână ca să scoată apă din puțul adânc. Până acum, evanghelistul a vorbit despre „fântână” sau „izvor”, *pēgē*. În momentul

⁹¹ Sunt revelatoare pentru mentalitatea iudaică declarațiile conținute în tratatul al șaselea din *Mishna*, dedicat purității, *Tohoroth*, în capitolul despre menstruație: „Fiicele samaritenilor se află în stare de menstruație încă din leagăn... Mai mult, fiicele samaritenilor rămân impure timp de șapte zile din cauza oricărui tip de scurgere de sânge” (*Niddah* IV,1). Un ecou se poate regăsi în tradiția juridică a lui R. Eliezer, un învățător din a doua generație de *tannaim* (90-130 d.C.): „Cine mănâncă pâinea samaritenilor este asemenea celui care mănâncă carne de porc” (*Shebi*. IX, 10); mărturia într-un proces a unui samaritean este invalidă, excepție făcând cazul unui document de divorț (*Git*. I, 5); samariteanul este comparat cu un păgân (*Sheq*. I, 5) și considerat la fel cu un *‘am ha-haretz* „ignorant”, păcătos sau delictent (*Dem*.III, 4).

⁹² Suspiciunea, pentru a nu spune discreditarea totală, în legătură cu relațiile dintre bărbat și femeie sunt ilustrate de o sentință a lui Jose ben Johanan: „Un bărbat își face singur rău cu cât stă mai mult de vorbă cu soția (femeia), se îndepărtează de cuvintele Torei și destinul său este de a cădea în Gheenă” (*Abot* I, 5). Tradiția rabinică reflectă ceea ce se spune despre relațiile dintre bărbat și femeie în *Sir* 9,1-9, cu referire în mod special la femeia străină (*Prov* 5,1-23).

acesta, el face apel la cuvântul „puț”, *phrear*, unde apa rămâne inaccesibilă pentru cine nu are la dispoziție un recipient corespunzător pentru a scoate apă. În mod spontan, femeia stabilește o comparație între acest iudeu necunoscut și înșelat, care pretinde să ofere apa vie, și marele patriarh Iacob, cel care a lăsat moștenire descendenților săi, printre care se numără și samaritenii, o fântână ce conținea apă din abundență. Pe fondul elogiului adus patriarhului Iacob și apei din fântână se desfășoară imaginile legendare inspirate din povestirile biblice, care au lăsat o urmă în vechile versiuni aramaice. Printre cele cinci minuni enumerate în *targum Neofiti* în *Geneză* 28,10, drept a patra este menționată aceasta: „fântâna (deschisă printr-o singură lovitură de Iacob) s-a revărsat și apa a țâșnit în fața lui și a continuat să dea pe dinafară în toată perioada în care el a rămas la Haran” (*TgN I Gen* 28,10, cu referire la *Gen* 29,10).

În opoziție cu această imagine idealizată a patriarhului Iacob se află noua declarație a lui Isus cu privire la cele două calități ale apei: aceea a fântânii, care nu potolește setea umană, și apa promisă de el, care anulează setea: „va deveni în el izvor de apă care țâșnește spre viața veșnică”. Prin această frază, care marchează punctul culminant al paralelismului antitetic, ni se oferă motivația profundă cu privire la calitatea apei: ea devine în cel care se oprește să bea un izvor nesecat. Apa vie din versetele precedente devine acum apa care „țâșnește spre viața veșnică”. Femeia persistă într-un fel de neînțelegere, chiar dacă aparent ea crede în cuvântul lui Isus, care promite o apă pentru viața deplină și veșnică.

De fapt, aceasta, așa cum prevestise Isus, îi cere acum apa care potolește setea, însă cu singurul scop de a nu mai fi nevoită să vină la fântâna lui Iacob pentru a scoate apă. Cu această cerere ambivalentă se încheie prima parte a dialogului care se învâрте în jurul simbologiei apei prin jocul de contrapunct între apa din fântâna celebră și tradiția părinților și cea vie, pe care o promite Isus. Se poate depăși ambivalența doar recunoscând cine este Isus, pentru a putea primi „darul lui Dumnezeu”. Pe scurt, trebuie să se facă trecerea de la darul apei la cel care o dăruiește.

Simbolul apei, în conexiune cu experiența existențială a Orientului Mijlociu, servește pentru a descrie relația religioasă în toate direcțiile sale. Dumnezeu este cel care se îngrijește ca poporul său să aibă apă în călătoria sa prin deșert. Iar darul apei devine o probă de fidelitate a lui Dumnezeu și a încrederii poporului (*Ex* 17,1-7; *Num* 20,2-11). O reflectare populară a acestei experiențe este păstrată în cântecul fântânii: „Țâșnește, fântână! Cântați pentru ea! Fântâna pe care au săpat-o căpeteniile, pe care au săpat-o mai-marii poporului cu sceptrul, cu toiegele lor!” (*Num* 21,17b-18ab) În traducерile aramaice ale acestui text este scos în evidență faptul că apa este „dar al lui Dumnezeu”⁹³. În interpretarea comunității din

⁹³ Iată parafraza după textul biblic din *Num* 21,16-19, unde este dezvoltată legenda fântânii: „Din acel moment, fântâna, *be'er*, a fost dăruită. Este fântâna despre care Domnul îi spusese lui Moise: «Adună poporul și eu le voi da apă». Atunci Israel a cântat acest cântec de laudă (în momentul în care a primit înapoi fântâna care fusese dăruită din meritele lui Miriam, după ce fusese ascunsă): «Izvorăște, fântână!» I-au cântat și aceasta a izvorât. Fântâna pe care au săpat-o principii lumii,

Qumran, fântâna se identifică cu legea, cei care au săpat-o sunt observatori fideli, iar toiagul este mijlocitorul, învățătorul și fondatorul comunității⁹⁴. Este necesar să se țină cont de această tradiție care se dezvoltă în jurul darului apei și a fântânii, pentru a putea interpreta textul sfântului Ioan, care se bazează pe contrastul dintre apa vie și cea din fântână. Această temă se poate întâlni de-a lungul întregii tradiții biblice, îmbogățindu-se de nuanțe noi în textele profetice și sapiențiale. Ieremia denunță infidelitatea casei lui Israel prin aceste cuvinte: „Pe mine, izvorul apei vii, m-au părăsit și și-au săpat fântâni sparte, care nu pot ține apă” (*Ier* 2,13; cf. 17,13). Pentru Ben Sirah, înțelepciunea este un izvor veșnic, care se identifică cu „cartea legământului Dumnezeuului cel preainalt”, cu legea dată de Moise, „moștenire pentru adunările lui Iacob”. Abundența sa de înțelepciune, inteligență și învățătură poate fi comparată cu apa celebrelor râuri ale marilor civilizații (*Sir* 24,20.22-25; cf. 15,3). În cadrul acestei tradiții biblice, care se prelungește în vechile texte iudaice, simbolul apei vii oscilează între două echivalențe: revelația lui Dumnezeu, identificată prin cuvântul, legea și înțelepciunea sa, și Duhul Sfânt (*Is* 32,15; 44,3-4; *Ez* 47,1-12; *Zah* 12,10; 13,1; 14,8). În orice caz, apa este simbolul vieții și al mântuirii, dar al lui Dumnezeu (*Is* 12,3; 55,1.3; *Ps* 36,10; *Prov* 13,14; 18,4).

Pe acest fundal biblic, apa vie, promisă de Isus drept „dar al lui Dumnezeu”, poate fi identificată cu revelația definitivă transmisă de cel care se autoprezintă drept Mesia revelator și la sfârșit este recunoscut drept „Mântuitorul lumii” (*In* 4,26.42). Însă textul sfântului Ioan lasă să se întrevadă o perspectivă care se desfășoară din prezent spre viitor, de la darul actual la cel de pe urmă. Apa vie, care potolește setea pentru totdeauna, devine în cel care o asimilează un izvor interior care țâșnește spre viața veșnică. Acest aspect dinamic și interior al darului lui Dumnezeu poate fi identificat cu Duhul Sfânt dăruit credinciosului de Cristos înviat, care face să pătrundă în inimă tot adevărul sau revelația mesianică (*In* 7,37-39; 14,26; 16,13).

Abraham, Isaac și Iacob, au săpat-o pentru un timp înțelepții poporului, au completat-o cei șaptezeci de înțelepți care au fost aleși, învățătorii Israelului, Moise și Aaron, au măsurat-o cu toiagele lor. Iar după deșert le-a fost dată în dar. Și după ce a fost dată drept dar, fântâna s-a transformat pentru aceștia în râuri și a urcat împreună cu aceștia pe munți înalți și a coborât în văi adânci” (*TgN I Num* 21,16-19). Versiunea targumică interpretează denumirea geografică *Mattana* (*h*) din *Num* 21,18-19 drept „dar (al lui Dumnezeu)”, referindu-se la apa promisă de Moise (*Num* 21,16; cf. *Num R* 19,26).

⁹⁴ *CD VI*, 2-7; cf. *III*, 16; *XIX*, 34, fântâna cu apă din abundență. Simbologia fântânii este prezentă în scrierile lui Filon. Doar Dumnezeu este izvorul apei vii, opusă fântânilor sparte care nu pot ține apa, diferită și de cea din fântânile adânci săpate de patriarhi (*Fug.* 36, par. 197-201); Dumnezeu este izvorul înțelepciunii (*Fug.* 35, par. 195); Rebeca reprezintă figura înțeleptului care își umple urciorul la fântâna înțelepciunii (*Post. C.* 41, par. 136.138; *Fug.* 35, par. 194); fântâna este simbolul cunoașterii și al educației (*Somn.* I, 2, par. 6; II, 41, par. 271, în legătură cu *Num* 21,17: „prin fântână înțeleg cunoașterea care a rămas pentru mult timp ascunsă, însă a fost căutată și până la urmă găsită; o cunoaștere a cărei natură este atât de adâncă, încât procură mereu apa pentru câmpul rațiunii acelor care o doresc”; cf. *Ebr.* 29, par. 112-113); cf. *Ps-FILON, Ant. Giud.* X, 7; XI, 15; XX, 8: despre fântâna cu apă – dar al lui Dumnezeu din perioada deșertului, care însoțește poporul timp de patruzeci de ani.

A doua parte a dialogului dintre Isus și femeia din Samaria, din apropierea fântânii patriarhului Iacob, începe cu o nouă cerere a lui Isus, la prima vedere fără nicio legătură evidentă cu contextul: „Du-te și cheamă-l pe bărbatul tău și vino aici!” (*In* 4,16). Se face legătura cu cererea femeii care îl roagă pe Isus să-i dea apa vie pentru a nu mai continua să vină „aici” pentru a scoate apă (*In* 4,15b). Însă nu se înțelege bine la ce folosește prezența bărbatului pentru aprovizionarea cu apă, care era un lucru rezervat femeilor. Cererea lui Isus răspunde, probabil, la prima obiecție a femeii din Samaria: „Cum, tu, care ești iudeu, ceri să bei de la mine, care sunt o femeie samaritană?” (*In* 4,9a). Isus a prezentat adevăratul său rol: cel care cere să bea, de fapt, poate să dea apa vie, dar promis pentru timpul escatologic. Acum el își precizează poziția față de femeia samaritană. Întâlnirile personajelor biblice în jurul fântânilor cu apă sunt decisive pentru căsătoria și descendența lor⁹⁵. Apa care țâșnește din fântână sau din izvor este simbolul relațiilor conjugale sau al iubirii fidele (*Prov* 5,15-18; cf. *Ct* 4,12.15). La rândul său, în textele profetice și sapiențiale, simbologia matrimonială este interpretată în mod spontan, pe fondul relațiilor de alianță dintre Dumnezeu și poporul său (*Os* 2,4-25).

De aceea, în dialogul dintre Isus și femeia din Samaria, care se bazează pe darul apei vii, simbol al revelației și al Duhului Sfânt, nu poate fi exclusă o aluzie la această simbologie matrimonială. Isus a fost prezentat de Ioan Botezătorul drept unicul mire legitim, în măsura în care el este Mesia sau Cristos (*In* 3,28-29). La finalul dialogului cu femeia samaritană din apropierea fântânii, Isus se prezintă drept Cristos-Mesia (*In* 4,25-26). Prin cererea sa de a-l aduce pe bărbatul său pentru a „legitima” sau a clarifica rolul care le corespunde, Isus îi dă ocazia femeii de a se manifesta drept „profet”, persoană însărcinată de Dumnezeu să reveleze proiectul său de mântuire și, respectiv, cerințele sale cu privire la trecut și la viitor. În contextul acesta, noua întrebare a femeii în legătură cu locul de cult, care poate părea o schimbare de subiect, este armonizată perfect. Cel care i-a arătat trecutul – „tot ceea ce a făcut” – este legitimat de Dumnezeu pentru a rezolva confruntarea dintre iudei și samariteni cu privire la adevăratul loc de cult. De aceea, problema bărbaților, în mod voit exagerată – „cinci bărbați” –, nu poate fi cu totul străină față de poziția religioasă reprezentată de femeia din Samaria⁹⁶.

Ca de obicei, textul sfântului Ioan se situează pe un dublu nivel: cel istoric imediat – situația conjugală a femeii – și cel aluziv și simbolic. În cazul acesta, situația ilegală a femeii samaritane nu reprezintă doar un exemplu evident de neglijență morală, conform perspectivei iudaice, ci reflectă condiția istorico-religioasă

⁹⁵ *Gen* 24,1-8.13-51: slujitorul lui Abraham o găsește pe Rebeca, viitoarea soție a lui Isaac; *Gen* 29,1-14: Iacob o întâlnește pe Rahela, fiica lui Laban; *Ex* 2,15-22: Moise o întâlnește pe Sefora, fiica lui Reuel.

⁹⁶ Istoria celor cinci bărbați, oricum s-ar explica ea, prin divorțuri succesive sau prin deces (cf. *Tob* 7,11), este neverosimilă și se încadrează în clișeuul cazurilor extreme (cf. *Mc* 12,20-22, par.). În cazul tradiției rabinice iudaice erau permise maximum trei căsătorii succesive (*Yeb.* 64, bar.).

a poporului său, infidel față de legământ și față de tradițiile părinților⁹⁷. O confirmare a acestei ultime interpretări în cheie simbolico-religioasă s-ar putea deduce din faptul că în continuare nu există nicio precizare cu privire la „convertirea” morală a femeii samaritene. Din dialogul-revelație al lui Isus, legat de trecutul său – „mi-a spus tot ce am făcut” –, ea trage concluzia nu doar că el este un „profet”, ci bănuiește că ar fi Mesia, „cel care ne va învăța toate” (In 4,25a.29.39b).

Prima concluzie, „văd că tu ești profet”, corespunde cu cea a altor personaje evanghelice în fața faptelor și a cuvintelor lui Isus (In 6,14; 7,40; 9,17). Se poate observa aici o așteptare mesianică ascunsă și implicită, pe care doar continuarea o clarifică și o precizează. La fel se întâmplă și în cazul de față. La noua întrebare implicită a femeii, care se referă la diversitatea locurilor de cult ale iudeilor și ale samaritenilor, Isus răspunde printr-un anunț solemn și amplu în legătură cu adevăratul cult escatologic⁹⁸. Cuvintele lui Isus sunt distribuite în patru sentințe

⁹⁷ Este greu de demonstrat pe baza textului sfântului Ioan, destul de laconic, că cei *cinci* bărbați reprezintă o referire „alegorică” precisă la cele *cinci* popoare ale asirienilor din secolul al optulea, care fiecare „și-a făcut dumnezeii săi și i-au pus în casele de pe înălțimile pe care le făcuseră samaritenii, fiecare în cetățile în care locuiau” (2Rg 17,24.29-31). De fapt, sunt menționate șapte divinitățienerate de acele *cinci* popoare în respectivele cetăți; mai departe se spune că „ei se temeau și de Domnul”, însă prin preoți ilegiti și sincretiști (2Rg 17,28.32; cf. I. FLAVIU, *Ant.* IX, 14, par. 288-290, unde se insistă asupra numărului de *cinci* triburi sau populații, fiecare cu proprii zei). Și mai arbitrară este alegoria celor care văd în conviețuirea ilegitiă a femeii o aluzie la cultul disident al samaritenilor sau la una dintre figurile faimoase din mediul samaritenilor, de exemplu, Dositeu (cf. IERONIM, *Epist.* 108). Reproșul cu privire la starea de conviețuire a femeii ar putea fi o invitație tacită adresată samaritenilor de a rămâne fideli tradiției mozaice reprezentate de cele *cinci* cărți ale legii (F. GROB, *Faire l'oeuvre de Dieu*, Paris 1986, 82-83).

⁹⁸ Ostilitatea dintre iudei și samariteni, numiți „sihemiți”, de la cetatea Sihem, sau *Chuthei*, de la cetatea Chutha (I. Flaviu), chiar și *Kuttim* (Talmud), își are originile, în afară din diversitatea etnică – amestecul populației indigene cu popoarele provenite de la asirienii lui Sargon în 722 (2Rg 17,22) –, și în devierile religioase: sincretismul și canonul *Scripturilor*, redus doar la Pentateuh, problema cu privire la legitimitatea preoției și a locului de cult. Contrastele devin mai puternice cu ocazia reconstrucției templului din Ierusalim de către iudeii repatriați din exilul babilonian (Ex 4,1-5; Neh 4,1-2). Despărțirea se petrece atunci când Manase, nepotul marelui preot Iehoiada, s-a căsătorit cu fiica guvernatorului Samariei, Sanbalat Horonitul (cf. Neh 13,28). Coincidența numelui Sanbalat din textul lui I. Flaviu și din cel al lui Nehemia, care se referă la perioade diferite, se poate explica prin faptul că funcția de guvernator era lăsată moștenire celor din familie (E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ*, II, Edinburgh 1979, 18).

Alexandru cel Mare, când l-a învins pe Darius în 332, pentru a recompensa sprijinul samaritenilor, i-a permis lui Sanbalat să construiască un templu pe Muntele Garizim, unde a activat în calitate de mare preot Manase (I. FLAVIU, *Ant.* XI, 7,2, par. 302-303; XI,8,4, par. 322-324.347). Acest templu de pe Muntele Garizim a fost dedicat de Antioh Epifanul, în timpul campaniei sale de elenizare, lui Zeus Olimpianul cel iubitor de oaspeți (Xenios) (2Mac 5,23; 6,2). Acesta a fost distrus de marele preot Johannes Hyrcanus, nepotul lui Iuda Macabeul, în anul 128 î.d.C. Un ecou al aversiunii și al disprețului dintre iudei față de samariteni există și în *Sir* 50,26; cf. *TestLv.* VIII, 2. Diferite alte divergențe, chiar sângeroase, dintre cele două grupuri au fost înregistrate de I. FLAVIU, *Ant.* XVIII, 2, 2, par. 29-30, între anii 6-9 d.C., pe timpul guvernatorului Coponius; XVIII, 4, 1, par. 65-87: represiunea violentă din anul 36 d.C., de către Pilat, a samaritenilor adunați pe muntele Garizim.

Campania de săpături din 1964-1968 de la Tell-er-Ras a scos la lumină, sub templul lui Adrian, ruinele templului samaritean: un altar din pietre neșlefuite și un gard (R.J. BULL, *An Archeological Footnote to, Our Fathers Worshipped on this Mountain*, *John* 4,20, NTS 23, 1977, 460-462).

aglutinate într-o formă dinamică și progresivă, de la negativ la pozitiv. Discursul este deschis cu un apelativ și cu o invitație adresată femeii în mod direct, care subliniază importanța și valoarea declarației: „Femeie, crede-mă” (In 4,21). Așadar, se prevestește sosirea ceasului care marchează sfârșitul locurilor tradiționale de cult, atât cel samaritean, de pe Muntele Garizim, cât și cel iudaic, de la Ierusalim (In 4,20)⁹⁹. Este cotitura istoriei, care pune capăt unei polemici de secole. Se observă noutatea prin faptul că locul de cult este pus în legătură cu Tatăl (In 4,21b). În cadrul acestei prime sentințe, iudeii și samaritenii sunt puși la un loc, în ciuda diversității lor cu privire la locul de cult: „nici pe acest munte, nici la Ierusalim nu îl veți adora pe Tatăl”.

În a doua sentință a lui Isus este introdusă o distincție între „noi” și „voi”, între cei care „nu cunosc” și cei care „cunosc” destinatarul sau obiectul cultului. Aceștia din urmă par să fie iudeii, dată fiind motivația explicită: „pentru că mântuirea vine de la iudei” (In 4,22b). Însă lucrul acesta nu este atât de sigur, din moment ce niciodată în *Evanghelia a patra* „cunoașterea” lui Dumnezeu nu este atribuită iudeilor (cf. In 8,55). De aceea, prin „noi” este inclus deja grupul de credincioși care îl cunosc pe Dumnezeu prin intermediul cunoașterii care este specifică lui Isus, Fiul unic¹⁰⁰. Aceasta se află într-o continuitate istorică cu revelația și speranța biblică de mântuire la care iudeii, spre deosebire de samariteni, sunt martori. Însă o dată cu cea de-a treia sentință este marcată cotitura fundamentală care inaugurează timpul cultului definitiv: ceasul prevestit este deja prezent în cel care revelează și face posibil noul și autenticul raport filial cu Dumnezeu: cultul față de Tatăl „în duh și adevăr”. Fraza a patra reia și confirmă ultima declarație, făcând apel la inițiativa liberă și benefică a lui Dumnezeu-Tatăl. Relația filială „în duh și adevăr”, care corespunde cu manifestarea sa mântuitoare în istorie: „Dumnezeu este duh și cei care îl adoră în duh și adevăr trebuie să-l adore” (In 4,24).

Expresia „duh și adevăr” este o hendiadă specifică sfântului Ioan, în care accentul cade pe al doilea membru (cf. In 6,63: „duh care dă viața”, „duh și viață”). „Adevărul” este revelația definitivă a lui Dumnezeu în și prin intermediul lui Isus Cristos, Fiul, singurul în măsură să-l reveleze pe Tatăl (In 1,14.17.18; 14,6.9). Duhul este promis de Isus discipolilor drept „Duh al adevărului”, care va

⁹⁹ Disputa asupra legitimității locului de cult – Ierusalim sau Muntele Garizim (cf. I. FLAVIU, *Ant.* XIII, 3, 4, par. 74) – a lăsat un semn și în cadrul tradiției manuscrise a Pentateuhului. În textul din *Dt* 27,4, unde se vorbește despre construcția altarului, TM citește „să se ridice pe muntele Ebal”, textul samaritean: „pe Muntele Garizim”. Nu este exclus ca acesta din urmă să fie textul original, modificat în tradiția manuscrisă a iudeilor din cauza polemicii asupra locului de cult (cf. *Dt* 27,12-13; 11,29: binecuvântarea este dată pe Muntele Garizim). De Muntele Garizim, conform tradiției samaritene, sunt legate anumite evenimente fundamentale ale istoriei biblice: crearea lui Adam, construirea altarului lui Noe după potop, sacrificiul lui Isaac, visul lui Iacob, mormintele patriarhilor și al lui Iosif.

¹⁰⁰ „Noi” din In 4,22 reflectă la nivel redacțional poziția creștinilor care împărtășesc relația filială de credință inaugurată de Isus (cf. R. Bultmann, E. Hähnchen, S. Schulz, G. Friedrich, A. Loisy, W. Bauer: însă acești autori consideră In 4,22c: „mântuirea vine de la iudei” o notă incompatibilă cu perspectiva antiiudaică a *Evangheliei a patra*).

fi prezent în aceștia ca o realitate interioară, garanția și sfătuitoarea către revelația deplină (In 14,17; 16,13). De aceea, cultul Tatălui este cel făcut posibil și înțeles de Isus prin darul Duhului Sfânt, care face să pătrundă revelația lui Dumnezeu, adevărul, în intimitatea credincioșilor. Pe scurt, cultul definitiv reprezintă participarea la raportul filial al lui Isus Cristos, la fel cum consacrarea discipolilor „în adevăr” derivă de la cea unică și originală a lui Isus (In 17,17.19)¹⁰¹.

Dialogul și revelația din apropierea fântânii lui Iacob se încheie cu două replici prin care se definesc pozițiile corespunzătoare femeii samaritene și lui Isus. În fața anunțului cultului escatologic, face apel la speranța sa mesianică, ce este însă în totalitate proiectată spre viitor¹⁰². Lucrul acesta reprezintă încă o dată o neînțelegere a cuvintelor lui Isus. Revelația împlinită și definitivă, aceea a „adevărului” care permite adevăratul raport cu Dumnezeu Tatăl, este deja prezentă și disponibilă în persoana lui Isus. Autoprezentarea sa: „Eu sunt, cel care îți vorbesc” confirmă și explică toate aluziile precedente. Cel care vorbește este revelatorul escatologic, în măsura în care se poate prezenta prin formula revelatoare rezervată lui Dumnezeu: „Eu sunt” este expresia biblică ce confirmă prezența fidelă și binefăcătoare a lui Dumnezeu în cadrul manifestării sale istorice (Ex 3,14; Is 43,10). Această expresie este preluată de *Evanghelia a patra* pentru a exprima punctul culminant al revelației autoritare a lui Isus, Cristos și Fiul lui Dumnezeu (In 8,24.28.58; 13,19).

Ultimul discurs al lui Isus încheie dialogul, care se desfășoară conform unei logici proprii de tip progresiv și autonom. Sosirea discipolilor, de fapt, este utilă doar pentru a modifica scenariul. Din momentul acesta, personajele alternează în jurul lui Isus: femeia se îndepărtează lăsând vasul pentru apă acolo. După revelație și promisiunea apei vii, oricum acesta nu mai este util. Cuvintele sale, care descoperă identitatea mesianică a profetului revelator, provoacă începutul itinerarului de credință al samaritenilor. Conform schemei sfântului Ioan, omologată

¹⁰¹ În această conotație cristologică stă noutatea perspectivei sfântului Ioan față de concepția spiritualizată a cultului propusă de membrii comunității din Qumran prin expresii foarte apropiate cu cele evanghelice (1QS III, 3-6; IV, 19-22; VIII, 5-6; IX, 3-6; 1QH XVI, 6). Același lucru se poate spune despre apropierea dintre expresia evanghelică „a oficia cultul în duh și adevăr” și cea asemănătoare care se găsește în targumul palestinian, descoperită de D. MUNOZ-LEON, *Adoracion en espiritu y verdad. Aportacion targumica a la inteligencia de Jn 4,23-24*, Homanaje a J. Prado, Madrid 1975, 387-403.

¹⁰² Ideea că evanghelistul ar atribui cuvintelor femeii conținutul precis al așteptării mesianice a samaritenilor este discutabilă din două motive: 1) pentru că limbajul nu este deloc caracteristic, ci este influențat de perspectiva sfântului Ioan (cf. In 16,13-15: rolul Duhului adevărului); 2) reconstruirea așteptării mesianice samaritene este foarte incertă și încurcată din cauza izvoarelor nesigure și a datării lor tardive (secolul al IV-lea d.C.). Cine este *Taheb* sau *Shaeb*, „cel care se întoarce, restauratorul”? Este o figură mesianică sau regală, un învățător sau profet asemenea lui Moise (cf. Dt 18,15.18) ? O anumită valoare ar putea avea mărturiile lui IUSTIN, *Apol.* I, 53, 6, și ale lui I. FLAVIU, *Ant.* XVIII, 4, 1, par. 85-87, unde se vorbește despre un bărbat „fals” care a dus o mulțime de samariteni pe Muntele Garizim, promițându-le să le arate vasele sfinte îngropate de Moise, dacă aceste mărturii și-ar găsi confirmarea în textele tradiției samaritene. Un fapt sigur este transpunerea Pentateuhului samaritean din Dt 18,18-22, imediat după Ex 20,21, făcând legătura, în felul acesta, între rolul de viitor profet mozaic și cel de mijlocitor al legii.

deja în secvențele unde apar primii discipoli, credința ia naștere în urma raportului cu Isus, însă aceasta este introdusă printr-o rețea de raporturi, unde se regăsesc cuvintele și mărturia mijlocitorilor umani (cf. *In* 1,41.45).

În așteptarea sosirii samaritenilor, evanghelistul reproduce un fragment de dialog și o învățătură mai extinsă a lui Isus adresată discipolilor. Prima lor reacție în fața învățătorului care stă de vorbă cu o femeie în apropierea fântânii este de „mirare”, care în limbajul sfântului Ioan ascunde o anume prejudecată (cf. *In* 7,15.21). Cele două întrebări lăsate fără răspuns – nu se înțelege bine cui îi sunt adresate, dacă prima este adresată femeii și a doua lui Isus – evocă un climat în mod evident stânjenitor (*In* 4,27). Reprezintă lucrul acesta amintirea unui fel de a fi derutant al lui Isus, confirmat, de altfel, și în cadrul tradiției sinoptice, și care se regăsește încă în mediul evanghelistului? În acest episod este evident faptul că discipolii, chiar și în rolul lor de simple apariții, nu fac o impresie foarte bună. Faptul că îi oferă mâncare lui Isus, numit cu titlul obișnuit de „Rabbi”, este deplasat (*In* 4,31). Propunerea discipolilor îi oferă ocazia lui Isus de a face o primă declarație programatică: „Eu am de mâncat o mâncare pe care voi nu o cunoașteți”. După neînțelegerea previzibilă a discipolilor, Isus continuă cu o serie de sentințe introduse prin asociere lexicală și tematică (*In* 4,34-38).

Conform tehnicii de formulare a discursului specifică sfântului Ioan, prima frază o reia, o dezvoltă și o clarifică pe cea enigmatică ce a provocat neînțelegerea discipolilor. Valoarea simbolică a „mâncării” și a faptului de „a mânca” își are rădăcinile în textele biblice, în mod special în cele sapiențiale (*Prov* 9,5; *Sir* 24,19-20; *Ps* 119,103; *Ier* 15,16). Prin termenii aceștia este exprimat raportul existențial cu Dumnezeu și cu darurile sale mântuitoare: cuvântul, legea și înțelepciunea. Pentru Isus, centrul existenței sale îl reprezintă voința celui care l-a trimis, iar acest lucru coincide cu împlinirea lucrării sale. „Voința” indică acel plan de mântuire care își are izvorul în Dumnezeu. El îi încredințează lui Isus o misiune istorică, ce constă în deplina și definitivă realizare a mântuirii. În „lucrarea lui Dumnezeu” – de observat singularul –, Dumnezeu însuși este cel care proiectează și înfăptuiește mântuirea prin intermediul misiunii lui Isus. În aceasta sunt incluse revelația istorică, adeziunea la credință și viața veșnică sau deplină (*In* 5,30; 6,29.37.40; 17,4). Acest statut al lui Isus, definit în termeni de comuniune existențială cu Dumnezeu, Tatăl, și de misiune istorico-mântuitoare, reprezintă paradigma oricărei alte misiuni creștine și ecleziale. Este ceea ce declară Isus însuși printr-o serie de scurte sentințe care se bazează pe limbajul simbolic tradițional al semănatului și al secerișului (*In* 4,35-38).

Prima declarație se bazează pe contrastul dintre cele două perspective, atribuite discipolilor – „nu spuneți voi” – și, respectiv, lui Isus: „Iată, eu vă spun...”. Apare opoziția între timpul procesului natural care este necesar de la semănat la seceriș – „Mai sunt încă patru luni și vine secerișul” – și cel al realității spirituale, reprezentată de sosirea ceasului. În optica aceasta nu își are locul căutarea, într-un mod pedant, a unei corespondențe între conținutul sentinței atribuite discipolilor și realitatea agricolă palestiniană: în ce lună a avut loc dialogul

acesta, sau câte luni trec de la semănarea grâului până la seceriș: patru sau șase? Discursul lui Isus atrage atenția asupra noii realități pe care discipolii o au în fața ochilor prin imaginea secerișului. În textele biblice, această imagine, împreună cu cea a culesului viilor, reprezintă intervenția lui Dumnezeu în istorie pentru judecată (Il 4,13; cf. Is 17,5; 27,12). Tradiția sinoptică reia acest limbaj pentru a exprima speranța escatologică inaugurată de Isus, la care sunt asociați discipolii (Mt 9,37-38; Lc 10,2). În această perspectivă, secerișul este simbolul speranței care crește, în ciuda contradicțiilor istorie, unde se alternează semănatul cu secerișul, durerea cu bucuria, teama cu speranța (Ps 126,5-6; Is 9,1-2).

Cotitura fundamentală inaugurată de Isus dă un impuls de accelerare a timpului celor două etape din istorie, „semănatul” și „secerișul”, până în punctul în care aproape se suprapun, conform promisiunii lui Dumnezeu (cf. Lev 26,5; Am 9,13). Într-un context agricol, unde amenințarea foametei este mereu în așteptare, semănatul este un risc, iar secerișul reprezintă recompensa pentru osteneală și pentru așteptarea cu răbdare. De aceea, plata secerătorului, care coincide cu „rodul” sau culesul, este un motiv de bucurie și de recompensă, inclusiv pentru semănător. În vocabularul sfântului Ioan, „rodul” și „bucuria”, chiar fără ulterioare specificări religioase – „viața veșnică” –, au o semnificație mesianică și mântuitoare. Rodul reprezintă fecunditatea mântuitoare a lui Isus și a discipolilor săi (In 12,24; 15,2.4.8.16); „bucuria” este cea a timpului mesianic inaugurat de Isus și garantat de trecerea sa definitivă la viața deplină (In 3,29; 8,56; 15,11; 16,21-24; 17,13; 20,20). Și în cazul acesta, încercarea de a identifica cine este semănătorul – Dumnezeu Tatăl sau Isus – și cine este secerătorul – Isus sau discipolii – conduce doar spre soluții limitate și sterile. Textul sfântului Ioan se încadrează în diferite niveluri de aplicație: cel istorico-narativ, al lui Isus care interpretează roadele misiunii sale din Samaria, și cel literar-redacțional, al evanghelistului care interpretează experiența misionară a comunității.

Acesta din urmă este mai evident în a doua declarație a lui Isus, care se bazează din nou pe o zicere tradițională: „Unul este semănătorul și altul secerătorul” (In 4,37). În lumea agricolă antică, amenințată de războaie și invazii, această maximă are mai degrabă o semnificație pesimistă (cf. Dt 28,30; Mih 6,15; Am 5,11; Iob 31,8). Totuși, ea poate să capete o valență pozitivă de binecuvântare și prosperitate deosebită în contextul legământului, în care Dumnezeu promite darul unui pământ fertil (Ios 24,13; Dt 6,11). Din punctul acesta de vedere, discursul asupra semănătorului și a secerătorului este aplicat la misiunea discipolilor, care participă din inițiativa gratuită și binefăcătoare a lui Dumnezeu la rodnicia spirituală a timpului mesianic început de Isus Cristos. Cine sunt acei alții care au semănat și s-au ostenit înaintea discipolilor? Și această întrebare a dezlănțuit o avalanșă de ipoteze, care parcurge întreaga gamă a posibilităților: Dumnezeu Tatăl, Moise și profeții Vechiului Testament, Ioan Botezătorul și discipolii săi, Isus și femeia din Samaria, discipolii lui Isus, creștinii greci care au evanghelizat Samaria, în special Filip, în opoziție cu apostolii Petru și Ioan, trimiși să culeagă rodul semănăturii sale (cf. Fap 8,5-25).

Nu exclud faptul că una sau alta dintre aceste ipoteze ar putea să se apropie de intenția textului evanghelic; însă niciuna în mod exclusiv. Mai mult decât să fixeze una sau alta dintre etapele istorice ale misiunii, îi definește statutul în termeni teologici – originea divină – și cristologici. Așa cum Isus este trimisul Tatălui, tot astfel discipolii sunt trimiși de Isus (In 17,18; 20,21). Ceea ce este scos în evidență este continuitatea teologică, și nu doar istorică, dintre misiunea creștină și cea a lui Isus. Atât una, cât și cealaltă se regăsesc în acea voință și „lucrare” a lui Dumnezeu care se află dincolo de istoria umană, însă în aceasta se manifestă și se pun în practică prin solidaritatea umană și spirituală a diferiților protagoniști.

Intermezzo-ul în care se situează scurtul discurs asupra statutului misiunii îi predispune pe cititorii *Evangheliei a patra* să perceapă semnificația întâlnirii lui Isus cu comunitatea samaritenilor. Prima lor adeziune la credința în Isus este bazată pe cuvântul femeii, care poate să comunice experiența sa ieșită din comun cu profetul și revelatorul mesianic (In 4,39). Acest verset are rolul de a restabili contactul cu povestirea întreruptă de sosirea discipolilor lângă Isus. Acum este reluat, printr-o informație cu privire la întâlnirea dintre Isus și samariteni. Aceștia îl roagă să „rămână” cu ei. Credința în Isus, oricare ar fi punctul de plecare, ajunge la maturitate doar prin intermediul întâlnirii directe cu el. Evanghelistul nu pierde ocazia de a face cunoscut acest statut al credinței cristologice care este obiectivul principal al întregii sale opere (In 20,31). Isus rămâne doar două zile în cetatea samaritenilor, însă suficient pentru a face să crească credința lor (In 4,41).

Nu se spune nimic despre „discursul” lui Isus care a făcut să apară credința în cetatea din Samaria. În schimb, evanghelistul încheie întreaga relatare cu proclamația solemnă a samaritenilor credincioși. Aceștia i se adresează femeii care a jucat doar un rol pregătitor și preliminar pentru credința lor: „căci noi înșine am auzit și știm că acesta este cu adevărat Mântuitorul lumii” (In 4,42b). Ascultarea cuvântului lui Isus întemeiază acea experiență de credință matură care este exprimată printr-o formulare în stilul propriu al sfântului Ioan (cf. In 6,14.69; 7,40). În cazul de față, noutatea o reprezintă titlul deosebit atribuit lui Isus, „Mântuitorul”, într-un orizont universal care integrează și precedentă observație: „mântuirea este (vine) de la iudei” (In 4,22).

Apelativul „mântuitor” atribuit lui Isus, la finalul itinerarului de credință, reprezintă punctul culminant față de toate cele care îl preced: profet și Cristos. În calitate de revelator și trimis definitiv al lui Dumnezeu, chiar dacă așteptarea mântuirii continuă în cadrul istoriei evreiești, el este destinat întregii umanități (cf. In 1,29; 3,16-17; 6,51; 12,47). Acest titlu cristologic utilizat de comunitatea sfântului Ioan – cf. *1In* 4,14 – poate fi inspirat din tradiția biblică, unde Dumnezeu este prezentat drept cel care mântuiește poporul său (*Ps* 24,5; *Is* 12,2, LXX; *Is* 19,20; 43,3; *Zah* 9,9, LXX). Față de figurile salvatoare din mediul religios eleanist, Isus este recunoscut și proclamat de samariteni drept adevăratul și unicul mijlocitor al mântuirii, care coincide cu viața deplină și veșnică¹⁰³. De fapt, doar

¹⁰³ Titlul *sôtēr* nu este niciodată atribuit în textele biblice lui Mesia (cf. *Zah* 9,9, *sôzôn*, LXX). Utilizarea creștină, dacă se exclude *Fil* 3,21, se regăsește în textele sfântului Luca (*Lc* 1,47; 2,11;

el poate să transmită „darul lui Dumnezeu” care răspunde celor mai profunde așteptări umane, acelea ale adevărului, care prin puterea Duhului Sfânt devine un izvor nesecat de viață.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Fiecare epocă a istoriei creștine a interpretat această pagină din sfântul Ioan proiectând în ea problemele și dezbaterile în curs. Primul mare comentator al *Evangeliei a patra*, Origene, nu lasă să treacă niciun verset fără să amintească interpretarea lui Heracleon pentru a o integra, corecta sau respinge, sau spunând, pur și simplu, că nu are nicio legătură cu textul. Ciril de Alexandria reconfirmă viziunea catolică privitoare la punctele cristologice cu o importanță mai mare, în opoziție cu cea ariană. Augustin pleacă de la figura femeii samaritene pentru a trasa un parcurs ideatic în căutarea lui Dumnezeu. Este urmat pe această linie de comentatorii medievali cu tendințe moralizatoare. Cuvintele lui Isus cu privire la cultul în duh și adevăr sunt reluate de reformați cu o tentă polemică la adresa ceremoniilor „papiștilor”. Este interesant de observat că în timp ce pentru Luther și Calvin femeia samariteană, atașată de tradiția părinților, reprezintă atitudinea „papiștilor”, pentru Maldonatus samaritenii sunt reprezentanții calviniștilor. Însă în ciuda acestor interpretări condiționate de momentul istoric și de climatul cultural al fiecărei epoci, se poate observa de-a lungul întregii interpretări creștine o continuitate surprinzătoare. Aceasta privește, în primul rând, punctul culminant al textului sfântului Ioan, reprezentat de revelația lui Isus în legătură cu identitatea sa de Mesia și mântuitor. Alte teme de care s-a ocupat exegeza de-a lungul istoriei sunt: darul apei vii, problema cultului în duh și adevăr și misiunea.

Problema cristologică este explicată de comentatorii antici pe baza expresiilor din textul sfântului Ioan, unde este prezentat Isus „obosit” din cauza drumului, care se așază umil în apropierea fântânii și cere să bea unei femei samaritene, începând cu aceasta o conversație de un înalt nivel religios. Pentru Ciril de Alexandria, faptul că Isus se așază „obosit” trebuie pus în legătură cu realismul umanității sale și corespunde cu principiul întrupării (In 4,14). Acest detaliu îi oferă lui Augustin ocazia să facă anumite observații de ordin personal caracteristice: „Puterea lui Cristos (Cuvântul lui Dumnezeu) te-a creat, slăbiciunea lui Cristos (obosit) te-a făcut să renaști. Puterea lui Cristos a făcut ca ceea ce înainte nu era să fie; slăbiciunea lui Cristos a făcut ca ceea ce era să nu piară” (In Joh. XV, 6).

La aceeași problemă cristologică se referă ampla dezbatere a lui Ciril cu privire la textul din In 4,22a: „noi adorăm...”. Dacă Isus se prezintă drept adoratorul Tatălui, obiectează arienii, atunci nu este egal cu Tatăl, ci inferior. Ciril răspunde:

Fap 5,31; 13,23), în cele ale tradiției pauline (*Ef 5,23*; în cadrul scrisorilor pastorale), în *A doua Scrisoare a sfântului Petru* (de cinci ori), în *Prima Scrisoare a sfântului Ioan* (4,14) și în *Scrisoarea sfântului Iuda* (25). În mediul elenist *sôtêr* este numit Zeus; același titlu este dat divinităților vindecătoare (Asclepios) și misterice (Isis, Serapis); în cadrul cultului imperial, cu apelativul acesta sunt salutați Nero (54-68 d.C.) și, mai ales, Adrian (117-138 d.C.).

„Se include printre adoratori în calitatea sa de om, el, care împreună cu Dumnezeu Tatăl este adorat de noi, precum și de îngerii sfinți. Din moment ce și-a asumat rolul de slujitor, îndeplinește și serviciul corespunzător, fără totuși să înceze de a mai fi Dumnezeu și Domnul care trebuie adorat”. După ce face referire la imnul din *Fil* 2,7-8 drept exemplu de umilință a lui Cristos, el încheie: „De aceea adoră în calitatea sa de om, când a devenit om; dar este adorat mereu împreună cu Tatăl, pentru că este Dumnezeu și astfel va fi într-adevăr conform naturii sale” (*Comm. in Jo.* II, 5, PG 73, 304-305). Ciril face trimitere la textul evanghelic din *Mt* 17,23-26 cu privire la taxa pentru templu, despre care Isus, în calitatea sa de Fiu, declară că este scutit, și apoi trage următoarea concluzie: „În realitate, nu adoră în calitatea de Cuvânt al lui Dumnezeu, ci și-a asumat lucrul acesta într-o manieră umană, asemenea nouă din cauza întrupării, să nu căutam explicații nicăieri în altă parte, ci să recunoaștem aceasta din înseși cuvintele sale...” Alexandrinul observă că Isus nu spune „eu ador”, ci „noi adorăm”, adică prin folosirea pluralului se situează printre adoratori din solidaritate cu umanitatea (*Comm. in Jo.* II, 5, PG 73, 312-313). O altă problemă cristologică, amintită deja de Origene, este ridicată în legătură cu versetul din *In* 4,34, unde Isus declară că mâncarea sa este „să facă voința celui care l-a trimis și să împlinească lucrarea lui”. Și în cazul acesta, la obiecția arienilor, care pun în opoziție voința Tatălui cu cea a lui Isus, Ciril răspunde afirmând unitatea radicală dintre Tatăl și Fiul care, în calitatea sa de Cuvânt al lui Dumnezeu, este voința, decizia și acțiunea Tatălui. Distincția voinței în Dumnezeu își are originea în modul nostru omnesc de a vorbi.

În legătură cu acest nivel cristologic se află determinarea semnificației apei vii. Pentru cea mai mare parte a comentatorilor antici, apa vie promisă de Isus este Duhul Sfânt, izvor de rodnicie (Ciril), prefigurarea vieții veșnice (Teodor din Mopsuestia), apa care purifică (Ioan Crisostomul), darul lui Dumnezeu (Augustin), izvor de viață (Toma de Aquino), ca și pentru majoritatea latinilor (Beda, Rupert de Deutz, Valfrid Strabo). Interpretarea lui Origene este ca întotdeauna originală și diversificată, punând în opoziție apa vie a fântânii lui Iacob – *Scriptura* interpretată la diferite niveluri – și apa vie promisă de Isus, care reprezintă „învățăturile Duhului Sfânt”, izvorul dăruit de Cristos, care țâșnește până la viața veșnică (*Comm. in Ev. Jo.* XIII, 6, PG 14, 407-408).

Pentru reformați, apa vie dăruită de Duhul Sfânt corespunde cuvântului lui Dumnezeu transmis prin intermediul unicului învățător care este Cristos (Luther); este doctrina evangheliei (Calvin); este cuvântul lui Dumnezeu (Melancton). Din punctul acesta de vedere, aceștia reiau o poziție minoritară atestată de anumiți comentatori greci (Teodoret, Eutimius) și amintită inclusiv de Toma de Aquino: apa vie este doctrina lui Cristos (*Lect. Super Jo.* II, 4, par. 587).

Un alt punct problematic este cel cu privire la cultul „în duh și adevăr”. Comenatorii antici înțeleg cultul „în duh” drept cult „spiritual”, opus celui material; „în adevăr” este cel autentic, opus celui fals, adică prefigurărilor din Vechiul Testament și din lege. Origene se distanțează de aceste interpretări într-o oarecare

măsură; chiar dacă într-un prim moment pune în opoziție duhul și trupul, adevărul și falsul, în continuare el precizează că Duhul este cel dăruit de Fiul și care face posibil ca Tatăl să fie adorat (*Comm. in Ev. Jo. XIII, 13, PG 14, 417-420; XIII, 17-18, PG 14, 423-430*). Și mai interesantă și în sintonie perfectă cu interpretarea cristologică este exegeza versetului *In 4,22*, unde se află în opoziție cele două grupuri de adoratori, „noi” și „voi”. Origene, prin distincția dintre sensul literar și cel figurat sau alegoric, identifică cu „voi” samaritenii (sens literar) și pe ereticii care interpretează greșit *Scriptura* (sens figurat); cu „noi”, iudeii (sens literar) și Cuvântul, *logos*, și cei care se conformează Cuvântului (sens alegoric), în măsura în care sunt beneficiarii mântuirii prin intermediul cuvintelor profeților, care anunță venirea Domnului Isus Cristos (*Comm. in Ev. Jo. XIII, 17, PG 14, 423-424*). Majoritatea comentatorilor antici, în schimb, îi identifică prin „noi” pe iudei, fără excepție sau deosebire, printre care se situează prin apartenență etnică și mod de a vorbi și Cristos. Expresia „mântuirea este (vine) de la iudei” este înțeleasă în sensul că nu este *la* iudei, ci *de la* iudei (Teodor din Mopsuestia); sau se referă în mod special la profeți și la apostoli (Augustin); în sensul că de la iudei provin profețiile și vin Cristos (Origene, Ciril, Ioan Crisostomul) și adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu (Melanchton, Maldonatus).

Anumite comentarii ale reformatilor pornesc de la expresia evanghelică „a adora în duh și adevăr” pentru a deschide o polemică împotriva ceremoniilor de față ale cultului Bisericii, care a încercat încă de la început să anuleze cultul iudaic (Calvin). Pentru reformatul din Geneva, cultul în duh, adică spiritual, „nu este altceva decât credința interioară a inimii, care produce invocația, apoi puritatea conștiinței și renunțarea de sine” (*In Ev. sec. Jo. comm. 88*). Și pentru Melanchton adevăratul cult este cel care se bazează pe cuvântul lui Dumnezeu, în opoziție cu cel al păgânilor, al iudeilor, al mahomedanilor și al „papiștilor” (*Enar. In Ev. Joh. 107.103-104*). De fapt, aceștia din urmă „învață și apără aceleași aberații ale samaritenilor atunci când vorbesc despre sacrificiul Liturghiei și despre multe alte ceremonii pe care ei le consideră izvor de dreptate și de vrednicie, chiar dacă în inima celui care le împlinește există dubii cu privire la Dumnezeu milostiv și judecător” (*Ibid. 106*). Cultul „în duh” este cel interior însuflețit de Duhul Sfânt și pătruns de lumina evangheliei lui Isus, care revelează chipul lui Dumnezeu Tatăl (*Ibid. 106*).

În ceea ce privește misiunea, comentatorii antici și cei moderni se regăsesc aproape în unanimitate în a reconstrui schema istorico-mântuitoare exprimată de Isus prin cuvintele adresate discipolilor: semănătorii sunt profeții și chiar patriarhii (legea din Vechiul Testament); secerătorii sunt apostolii. Atât unii, cât și ceilalți fac parte din planul lui Dumnezeu și, de aceea, se poate spune că sunt „trimiși” de Cristos (Ioan Crisostomul). Ca de obicei, Origene are câteva noutăți în interpretarea sa în legătură cu acest fragment din sfântul Ioan. În sintonie cu explicațiile tradiționale, el spune că semănătorii sunt Moise și profeții din Vechiul Testament, iar secerătorii – discipolii lui Isus și apostolii. Însă mereu preocupat să respingă explicațiile dualiste ale lui Heracleon, el îi vede în semănători și

secerători pe îngerii care au primit această sarcină de la Dumnezeu în raport cu națiunile și se află în slujba sa (*Comm. in Ev. Jo. XIII, 49, PG 14, 439-450*).

În final, trebuie menționat interesul comentatorilor față de figura femeii samaritene. În afară de a atrage atenția, cum este, de altfel, evident, asupra umilinței și a libertății lui Isus care cere de băut și se oprește să vorbească cu o femeie samariteană, împotriva normelor de separare iudaice, mulți autori scot în relief istoria acestei femei drept model al drumului credinței (Ioan Crisostomul) și de vestitoare a evangheliei (Augustin). Episcopul din Hippona, în parte pe urmele lui Origene, dezvoltă o interpretare simbolică și alegorică a scenei din apropierea fântânii într-o lumină etico-spirituală: apa fântânii reprezintă poftele umane care nu pot fi niciodată potolite, în ciuda încercării de a scoate apă cu o dorință pătimașă (vasul pentru apă); cei cinci bărbați ai femeii sunt cele cinci simțuri ale trupului, în timp ce bărbatul pe care Isus îi cere să-l aducă este rațiunea, ghidul indispensabil pentru a face trecerea de la înțelegerea trupească la cea spirituală (*In Joh. XV, 16.19.22.30*). Pentru Augustin și Ioan Crisostomul, femeia care vine din Samaria reprezintă și figura Bisericii care vine de la păgâni, considerați străini față de iudei. În acest scop, Ioan Crisostomul insistă în mod continuu să pună în opoziție comportamentul iudeilor, care contestă semnele făcute de Isus și îl resping, cu cel al samaritenilor, care îl primesc și se încred în cuvântul său (*Hom. in Jo. XXXV, 1*).

Lectura comentariilor antice, reluate parțial de autorii medievali și cei moderni, poate să suscite consens sau divergențe cu privire la anumite interpretări ale textului sfântului Ioan. Anumite interpretări într-o lumină psihologică și moralizatoare ale dialogului dintre Isus și femeia samariteană ne pot lăsa nedumeriți și sceptici. Nu se poate nega, în schimb, faptul că problemele înfruntate – cristologia, darurile mântuirii, cultul, misiunea – surprind punctele importante ale fragmentului examinat. De aceea, interpretarea actuală a textului nu poate să facă abstracție de cele prezente deja în istoria exegezei. Sensibilitatea modernă percepe imediat relevanța antropologică a gestului lui Isus, care cere să i se dea apă de băut, el, un bărbat iudeu, unei femei samaritene. Anumite sublinieri ale textului evanghelic îndreptățesc această reinterpretare a imaginii lui Isus, care depășește barierele antropologice, culturale și religioase. Dîncolo de situația morală a femeii samaritene – textul evanghelic îl consideră ilegal pe bărbatul său actual –, la o privire de ansamblu rezultă că Isus stabilește un raport unic și privilegiat cu acea femeie. Prin inițiativa sa sunt date la o parte discriminările religioase și rasiale dintre iudei și samariteni, care erau considerați schismatici sau eterodocși, aparținători ai unei rase hibride. Aceste două tipuri de discriminare se întrepătrund cu aceea mai radicală și persistentă care pune în opoziție bărbatul și femeia.

Nu poate fi întâmplător faptul că, într-un text menit să conserve mesajul mântuitor al lui Isus Cristos, proclamarea rolului său de mântuitor universal este încredințată istoriei unei întâlniri cu o femeie samariteană în apropierea unei fântâni legate de amintirea părinților Israelului. Este incontestabil faptul

că textul sfântului Ioan, construit în mod progresiv, ajunge la punctul culminant al cristologiei prin autoprezentarea lui Isus în fața femeii din Samaria de la sfârșitul dialogului: „Eu sunt, cel care îți vorbesc” (In 4,26). Acesta este Cristos-Mesia așteptat în calitate sa de revelator definitiv. Al doilea punct important care reprezintă ecoul și îl explică pe primul este profesiunea solemnă de credință atribuită samaritenilor, care îl primesc pe Isus și îl invită să rămână împreună cu ei: „acesta este cu adevărat Mântuitorul lumii” (In 4,42b).

Chiar dacă anumite detalii din textul sfântului Ioan rămân neclare și enigmatice, cum este solicitarea adresată femeii de a-și aduce bărbatul – pentru a fi prezent la revelația solemnă a lui Isus, așa cum spun unii comentatori antici –, totuși nu trebuie pierdută din vedere linia esențială a mesajului său: darul lui Dumnezeu pe care Isus îl promite femeii din Samaria drept împlinire a tuturor așteptărilor prezente în cadrul revelației biblice – cuvânt, lege, înțelepciune, duh – face, de fapt, posibilă crearea unui nou raport cu Dumnezeu, Tatăl, dincolo de orice diversitate religioasă, etnică și culturală. Acest principiu de unitate și universalitate este darul lui Dumnezeu, Duhul Sfânt, care face ca revelația și adevărul să pătrundă în intimitate, garanția și izvorul veșnic spre o viață deplină. Toate acestea, așa cum lasă să se înțeleagă relatarea sfântului Ioan, se întâmplă prin întâlnirea cu Isus, recunoscut și primit drept „revelator” și „mântuitor”.

În jurul acestei teme dominante se dezvoltă în mod armonios celelalte două, a itinerarului de credință și a misiunii. Încă o dată, femeia din Samaria deține un rol paradigmatic. Fără a ceda tentației unei interpretări psihologice și moralizatoare, străină față de perspectiva textului evanghelic, nu se poate neglija faptul că, în mod progresiv, interlocutoarea lui Isus trece de la rezerva ostilă și suspicioasă de la început la declarația că el este un „profet”, pentru a ajunge în final în pragul credinței mesianice. Dacă este adevărat că momentele decisive din acest itinerar de credință sunt determinate de cuvântul revelator al lui Isus, care derivă din neînțelegerea și interpretările greșite ale femeii, este la fel de adevărat faptul că, spre deosebire de Nicodim, în final femeia se deschide în fața noii perspective și primește pentru prima dată revelația explicită a identității mesianice a lui Isus: „Eu sunt, cel care îți vorbesc”. În mod spontan, din acest punct culminant al întâlnirii și al revelației credinței izvorăște misiunea. Apa vie, pe care Isus a promis-o drept „dar al lui Dumnezeu” țâșnind spre viața veșnică, începe să-și facă simțită prezența. Este vorba despre un dinamism interior care transformă întreaga existență. Revelația primită ca dar al lui Dumnezeu devine cuvânt proclamat și mărturie. Misiunea este o consecință a credinței. În mod asemănător, misiunea ia naștere și se dezvoltă în urma întâlnirii cu Isus, trimisul lui Dumnezeu, care își găsește în comuniunea existențială cu Tatăl temeiul profund al existenței sale și al activității sale din cadrul istoriei. Prin comparația cu Isus, omul istoric care revelează chipul lui Dumnezeu și întemeiază o comuniune filială cu Tatăl, se clarifică acel proces spiritual prin care se transmite experiența lui Dumnezeu în istoria umanității. Imaginile desprinse din universul agricol, semănat și seceriș, osteneală și bucurie, sunt folosite pentru a descrie

o realitate care crește în cadrul căutării și al angajamentului uman, însă în același timp reprezintă darul și harul lui Dumnezeu. Bucuria comună a celui care seamănă și a celui care culege este un rod al vieții depline și veșnice care anulează opoziția istorică dintre semănător și secerător, între cei care s-au ostenit și cei care strâng recolta. Ceea ce contează este solidaritatea istorică și spirituală în ogorul lui Dumnezeu, asociată cu lucrarea Fiului. El împlinește speranța celor care au semănat înainte și întemeiază rodnicia muncii celor care continuă lucrarea.

Acest statut cristologic al misiunii este transpus în mod magistral într-o formă dramatizată în scurta istorie a întâlnirii dintre Isus și samariteni. Plecând de la experiența sa, femeia a făcut primul anunț și i-a orientat pe concetățenii săi către Isus. După modelul lui Ioan Botezătorul și al primilor discipoli, femeia din Samaria a dat mărturie despre Isus și a transmis focul credinței. Însă atunci când credincioșii intră în contact cu Isus, izvorul apei vii, pot să se lipsească de intermediile umane. Procesul credinței ajunge la apogeu în cadrul întâlnirii cu singurul și definitivul revelator al lui Dumnezeu care poate fi recunoscut drept cel care transmite viața tuturor ființelor umane: „Mântuitorul lumii”.

VIII. VINDECAREA FIULUI FUNCȚIONARULUI REGAL (In 4,43-54)¹⁰⁴

⁴⁴ După cele două zile, a plecat de acolo în Galileea.

⁴⁴ Isus însuși dăduse mărturie că niciun profet nu este prețuit de propria lui patrie.

⁴⁵ Dar, când a ajuns în Galileea, galileenii l-au primit bine, pentru că văzuseră toate câte făcuse la Ierusalim la sărbătoare, căci și ei fuseseră la sărbătoare.

⁴⁶ A venit deci din nou în Cana Galileei, unde prefăcuse apa în vin. Acolo era un funcționar regal al cărui fiu era bolnav în Cafarnaum.

⁴⁷ Când a auzit acesta că Isus a venit din Iudeea în Galileea, a venit la el și l-a rugat să coboare și să-i vindece fiul, căci era pe moarte.

⁴⁸ Atunci, Isus i-a zis: „Dacă nu vedeți semne și minuni, nu credeți!”

⁴⁹ Funcționarul regal i-a zis: „Doamne, coboară înainte de a muri copilul meu!”

⁵⁰ Isus i-a zis: „Mergi, fiul tău trăiește!” Omul a crezut în cuvântul pe care i l-a spus Isus și s-a dus.

⁵¹ Iar pe când cobora, servitorii lui i-au ieșit înainte, spunându-i că fiul lui trăiește¹⁰⁵.

⁵² I-a întrebat deci la ce oră a început să-i fie mai bine, iar ei i-au spus: „Ieri, la ceasul al șaptelea, l-a lăsat febra”.

¹⁰⁴ PRYOR W.J., *John 4,44 and the Patris of Jesus*, CBQ 49 (1987) 254-263; REIM G., *John 4,44. Crux or Clue? The Rejection of Jesus at Nazareth in Johannine Composition*, NTS 22 (1975/76) 476-480; ROBINSON B.P., *The Meaning and Significance of 'The Seventh Hour' in John 4,52*, JSNT Suppl., Ser. 2 (1980) 255-263; SCHWARZ G., *Kai ên tis basilikos... (Joh 4,46)*, ZNW 75 (1984) 138.

¹⁰⁵ În cadrul tradiției manuscrise există două variante pentru finalul acestui verset. Față de forma textului *pais autou*, „fiul (slujitorul) său”, atestată de papyrusul Bodmer II, P⁶⁶ și Bodmer XV, P⁷⁵, de codicele unciale Sinaitic, Alexandrin și Vatican, anumite codice minore și versiuni latine reproduc forma *hyios sou*, discurs direct P⁶⁶ corectat, codicele Beza în textul original grecesc, numeroase codice minore și versiuni antice. Este mai ușor de explicat modificarea unui text original *pais autou* prin tendința de a uniformiza lexicul cu alte recurențe (= *hyios*) și de a transforma discursul indirect prin cel direct introdus de *hoti* (=că, pentru că).

⁵³ Tatăl și-a dat seama că în ceasul acela îi spusese Isus „fiul tău trăiește”. Și a crezut el și toată casa lui.

⁵⁴ Acesta a fost al doilea semn pe care l-a făcut Isus când a venit din Iudeea în Galileea.

1. Structura literară și tematică

În ultimele versete ale capitolului al patrulea se dau anumite informații despre călătoria lui Isus din Iudeea spre Galileea, menționată deja la începutul aceleiași capitol, și se povestește despre vindecarea fiului unui funcționar regal din Cafarnaum. Informațiile despre călătorie formează cadrul pentru scurta povestire a tatălui care obține de la Isus, care se găsește la Cana, vindecarea neașteptată și completă a fiului său bolnav de la Cafarnaum. Primele versete fac trecerea de la relatarea întâlnirii lui Isus cu samaritenii (*In* 4,4-42) la următoarea întâlnire cu funcționarul regal din Cana Galileii (*In* 4,43-46a). În această scurtă secțiune, organizată conform schemei de călătorie, predomină precizările geografice și verbele de mișcare. Aceluiași model literar i se pot atribui informațiile temporale: „după două zile”, „din nou”, și chiar cele două observații în legătură cu primirea lui Isus de către galileeni. Se atrage în mod intenționat atenția cititorului asupra acestui detaliu prin intermediul reproducerii unei sentințe a lui Isus despre condiția „profetului” în patria sa (*In* 4,44).

Se face trimitere la călătoria lui Isus la începutul și la sfârșitul povestirii despre vindecare. Funcționarul regal, care are un fiu bolnav la Cafarnaum, merge la Isus în momentul în care aude că el „a venit din Iudeea în Galileea” (*In* 4,47). La finalul relatării, evanghelistul aduce la cunoștința cititorilor faptul că acesta este al doilea „semn” înfăptuit de Isus „când a venit din Iudeea în Galileea” (*In* 4,54b). Această plasare intenționată a acțiunii în Galileea este subliniată de repetarea termenului *Galileea* de patru ori, iar „galileeni” – o singură dată. O aluzie la călătorie este prezentă inclusiv în scurta informație cu privire la primirea făcută lui Isus de către galileenii care fuseseră la sărbătoarea de la Ierusalim (*In* 4,45b).

În cadrul acesta, atât de puternic determinat de călătoria lui Isus, nu poate fi cu totul întâmplător faptul că scurta povestire a vindecării se bazează pe dinamica drumului. Funcționarul din Cafarnaum merge la Isus pentru a-i cere cu insistență să coboare și să-l vindece pe fiul său. Pe drumul de întoarcere, tatăl primește de la slujitori vestea care confirmă cuvintele lui Isus: „Mergi, fiul tău trăiește!”. În cadrul acestei structuri externe a călătoriei lui Isus, evanghelistul îl invită pe cititor să-și amintească de primul semn înfăptuit de Isus în Cana Galileii, unde transformase apa în vin (*In* 4,44b.54a).

Această legătură sugerată de autorul însuși trebuie considerată drept cheie de lectură a fragmentului prezent. Și în cazul acesta, asemenea celui din Cana, relatarea pornește de la o stare de necesitate, chiar dacă în termeni mai dramatici și care presupun o mai mare implicare: un tată i se adresează lui Isus pentru a-l ruga să-l vindece pe fiul său, care se află pe moarte. Răspunsul lui Isus lasă impresia unui refuz sau a unei împotriviri față de cererea funcționarului din Cafarnaum. Însă după aceea îi dă o poruncă ce se aseamănă mai mult cu o provocare:

„Mergi, fiul tău trăiește!”. Tatăl se încrede în cuvintele lui Isus și pleacă. În drum spre casă, îi întâlnește pe slujitorii săi care îi dau vestea cea bună prin care se împlinesc cuvintele lui Isus. Tatăl își dă seama din informația slujitorilor de ceasul în care Isus i-a vorbit și „a crezut el și toată casa lui” (In 4,53). Această credință deplină este un ecou al celei a discipolilor care la Cana recunosc revelația lui Isus și cred în el (In 2,11).

Tema credinței, *pisteuein*, „a crede”, a fost anticipată deja în primul discurs al lui Isus ca răspuns la rugămintea tatălui pentru fiul său muribund: „Dacă nu vedeți semne și minuni, nu credeți!” (In 4,48). În această observație, care face trimitere la atitudinea galileenilor – aceștia îl primesc pe Isus pentru că au văzut ceea ce făcuse la Ierusalim (In 4,45a) –, se regăsește o invitație implicită în vederea depășirii unei faze nepotrivite pentru credință. În consecință, funcționarul „a crezut în cuvântul pe care i l-a spus Isus” (In 4,50b). La rândul său, această precizare asupra statutului credinței fusese concluzia din relatarea întâlnirii cu samaritenii. Aceștia cred mai întâi în urma cuvintelor femeii, însă apoi, într-un număr mai mare, ei cred în urma cuvintelor lui Isus (In 4,39-41).

A doua temă, cea a „vieții”, care se împletește cu cea a credinței, este anticipată într-o manieră mai discretă în dialogul dintre Isus și femeia din Samaria. Însă în fragmentul nostru aceasta capătă o conotație nouă și dramatică, pentru că se află în opoziție cu iminența morții. În fața dublei recurențe a verbului „a muri”, *apothnêskein*, din prima parte a dialogului (In 4,47.49), se află cuvintele lui Isus, repetate de trei ori, din care iese în evidență verbul „a trăi”, *zên*, de trei ori (In 4,50.51.53).

Aceste accentuări lexicale și tematice, împreună cu precizările redacționale ale autorului, reprezintă niște indicatori destul de siguri pentru a reconstrui structura scurtului fragment evanghelic:

I. *Cadrul general al călătoriei lui Isus: plecarea și sosirea în Galileea*, 4,43-45.

II. *Vindecarea fiului funcționarului regal*, 4,46-54:

1. Introducere: reconstituirea contextului călătoriei și prezentarea situației, 4,46;
2. Întâlnirea dintre funcționarul regal și Isus la Cana, 4,47-50:
 - a) cererea funcționarului și zicerea lui Isus, 4,47-48;
 - b) insistența funcționarului și porunca lui Isus, 4,49-50.
3. Confirmarea cuvintelor lui Isus, 4,51-53:
 - a) întâlnirea funcționarului cu slujitorii, 4,51-52;
 - b) adeziunea din final la credință, 4,53.
4. Concluzie: al doilea semn în contextul călătoriei, 4,54.

Această structură generală a textului ascunde anumite divergențe care se pot observa la un nivel mai detaliat. Reproducerea sentinței lui Isus cu privire la profetul care nu este prețuit în propria patrie poate fi înțeleasă ca un motiv pentru a părăsi cetatea samaritenilor, sau poate fi utilă pentru a pregăti primirea sa în Galileea (In 4,43-45)? Chiar și primele cuvinte ale lui Isus, care reacționează la cererea funcționarului din Cafarnaum, sună prea generic și străin față de ceea

ce tatăl îi cere să facă pentru fiul său muribund (*In* 4,48). Mai mult, acest text din sfântul Ioan pare să fie punctul la care ajunge și tradiția din Evangheliile sinoptice, atât cu privire la contextul călătoriei, cât și la relatarea vindecării (*Mt* 13,57; *Mc* 6,4; *Lc* 4,24). Un episod analog de vindecare la distanță datorată cuvintelor lui Isus este reprodus atât de dubla tradiție a sfântului Matei și a sfântului Luca (*Mt* 8,5-13; *Lc* 7,1-10), cât și de tradiția comună sfântului Marcu și sfântului Matei (*Mc* 7,24-30; *Mt* 15,21-28). În primul caz, protagonistul este un centurion din Cafarnaum care îi cere lui Isus să-l vindece pe slujitorul său bolnav, iar în al doilea, este o mamă din ținutul Tirului (Sidon), care imploră alungarea diavolului din fiica sa.

Convergențele dintre cele două serii de relatări, cele sinoptice și cea din *Evanghelia a patra*, în afară de anumite detalii lexicale, se regăsesc la nivelul structurii generale: stare de necesitate și solicitarea intervenției lui Isus; reacția sa scoate în evidență credința celui care cere; cuvintele binefăcătoare ale lui Isus înfăptuiesc vindecarea care, mai apoi, este verificată. Divergențele se referă la situația celui care solicită sau a bolnavului (*In*: tată-fiu; sinoptici: stăpân-slujitor; mamă-fiică) și la faza intermediară dintre solicitarea unei intervenții și răspunsul final al lui Isus (*Ioan*: păstrează și rezistența lui Isus, asemenea episodului cu mama păgână; răspuns imediat al lui Isus și elogiul credinței, în cazul centurionului din Cafarnaum).

Chiar și între cele patru relatări ale sinopticilor se observă un raport complex, pentru că apar întrepătrunderi și influențe încrucișate. În ceea ce privește textul din *Evanghelia a patra*, se poate spune că acesta nu depinde de textele sinoptice, ci de o tradiție paralelă autonomă. Ceea ce caracterizează episodul din sfântul Ioan al vindecării la distanță este orientarea de fond, care pune în valoare semnificația misiunii lui Isus și statutul credinței în raport cu faptele și cuvintele sale.

Divergențele care se regăsesc în textul actual sunt puse pe seama diversității materialului înglobat și a diferitelor straturi sau niveluri redacționale¹⁰⁶. Comparatia de mai sus cu textele sinoptice confirmă integrarea textului nostru în tradiție, dar în același timp îi accentuează autonomia. Dacă sentința lui Isus cu privire la profet și la patria sa face trimitere la depozitul tradițional comun, introducerea sa în cadrul călătoriei lui Isus din Iudeea spre Galileea denotă libertatea și originalitatea compozițională a autorului. Chiar și nucleul fragmentului din *Evanghelia a patra* a fost atribuit unui nou complex narativ. Căutarea izvoarelor sau a tradițiilor care se întâlnesc în textul nostru și reconstruirea diferitelor faze

¹⁰⁶ Mai mulți autori găsesc în trimiterea textului actual la semnul din Cana (*In* 4,46b.54a) o confirmare a ipotezei conform căreia a fost utilizată o „sursă a semnelor” de către autorul celei de-a patra Evanghelii (R. Bultmann, S. Schulz, E. Schweizer, R.T. Fortna, W. Nicol, R.E. Brown, H.M. Temple, R. Schnakenburg, J. Becker). M.E. Boismard, fidel viziunii sale cu privire la diferitele straturi de formare a *Evangheliei după sfântul Ioan*, vorbește despre un prim nivel, care corespunde în mod substanțial cu materialul sinoptic (*In* 4,46b-47.50a.54), și despre un al doilea, elaborat sub influența operei sfântului Luca. În ambele ipoteze, relatarea vindecării fiului funcționarului regal venea în cadrul tradiției primare după semnul din Cana și era amplasată la Cafarnaum în ordinea următoare: *In* 2,1-11.12; 4,46.47.50 (51-54).

ale formării sale pot să fie utile dacă ajută la o focalizare mai bună a perspectivei ultimului autor. Însă semnificația finală a textului depinde de structura sa actuală, mai mult decât de istoria formării sale.

În schimb, o contribuție apreciabilă poate fi cercetarea diacronică a textului, pentru a verifica veridicitatea sa din punctul de vedere al criticii istorice. Legătura fragmentului nostru cu diferitele niveluri ale tradiției, reflectată și în Evangheliile sinoptice, confirmă soliditatea tradiției de care depinde *Evanghelia a patra*. Aceasta nu poate fi anulată de paralelismul, impresionant din punct de vedere literar, regăsit într-o povestire din tradiția iudaică atestată în Talmudul Babilonian, unde este reprodusă istoria unei vindecări la distanță, obținută în urma rugăciunilor unuia dintre puținii rabini taumaturgi din perioada tanaitică (=perioada cuprinsă aproximativ între anii 10-220 d.C., în care înțelepciunea rabinilor este adunată în Mișna): R. Hanina ben Dosa din 70/90 d.C.

Spun învățătorii noștri că odată fiul lui Rabban Gamaliel s-a îmbolnăvit; atunci acesta a trimis doi maestri ai legii la R. Hanina ben Dosa, pentru a-i cere să invoce bunăvoința lui Dumnezeu asupra bolnavului... Apoi a coborât și le-a spus: „Mergeți, că i-a trecut febra”. Aceștia i-au răspuns: „Ești tu oare vreun profet?” El le-a zis: „Nu sunt nici profet și nici fiu de profet, dar am o tradiție: dacă rugăciunea iese din gura mea fără întrerupere, știu că va fi primită; dacă nu, știu că a fost respinsă”. Aceștia atunci s-au așezat și au scris ora exactă, iar când s-au întors la Rabban Gamaliel, acesta le-a spus: „Incredibil! Nu ați spus nicio secundă în plus sau în minus, pentru că în realitate lucrurile s-au întâmplat așa! Întocmai la ora aceea i-a trecut febra și ne-a cerut apă să bea”¹⁰⁷.

Comparația cu textul sfântului Ioan este interesantă pentru anumite convergențe la nivel de structură generală – solicitare, cuvintele profetice ale vindecătorului, constatarea finală – și de formulări lexicale. Starea de necesitate – fiul bolnav – este asemănătoare cu cea din sfântul Ioan; intermedierea celor doi maestri, în schimb, face trimitere la relatarea ce apare în sfântul Luca (*Lc* 7,3.6). Iese în evidență și precizarea polemică a lui R. Hanina ben Dosa împotriva interpretării profetice sau carismatice a intervenției sale. Aceasta poate fi alăturată cu poziția textului actual al sfântului Ioan, care precizează rolul lui Isus ca „profet” și semnificația faptelor sale în contextul credinței (*In* 4,44.48). Analogiile și divergențele dintre cele două relatări ale vindecării la distanță, mai mult decât să sprijine ipoteza unei interdependențe, dau mărturie despre existența unui mediu cultural comun în care aceste povestiri puteau să circule, având perspective și preocupări religioase diferite sau antitetice. Explicația convergențelor trebuie căutată în cadrul fondului comun constituit din relatări ale unor miracole în care protagoniștii sunt profeții taumaturgi ai Vechiului Testament: Ilie și Elizeu. De fapt, cuvintele lui Isus, adresate tatălui copilului care este pe moarte: „fiul tău trăiește”, le reproduc pe cele ale profetului Ilie adresate văduvei din Sarepta atunci când îl readuce la viață pe fiul acesteia (*1Rg* 17,23; cf. *2Rg* 8,9).

¹⁰⁷ Ber. 34a (S. CAVALLETTI, *Trattato delle Benedizioni del Talmud Babilonese*, UTET, Torino 1968, 281).

2. Analiza exegetică

Pasajul introductiv aflat înainte de relatarea vindecării reia firul epic al călătoriei lui Isus, întrerupt de întâlnirea cu femeia din Samaria și de ospitalitatea samaritenilor din Sihar (*In* 4,3). Precizarea temporală „după cele două zile” reprezintă o aluzie evidentă la șederea lui Isus, găzduit de samariteni (*In* 4,40b). În momentul acesta, Isus ajunge la capătul călătoriei sale din Iudeea spre Galileea, întreprinsă din cauza ostilității fariseilor (*In* 4,1-2). Evanghelistul introduce o nouă motivație pentru ultima deplasare a lui Isus din Samaria (Sihar) în Galileea. Stilul și formularea versetului lasă impresia unei note puse în paranteză menite să precizeze motivul pentru care Isus era împotriva unei eventuale interpretări greșite a faptelor sale. Este reprodusă o sentință a lui Isus, presupus cunoscută, pentru a justifica finalitatea călătoriei sale: „Isus însuși dăduse mărturie că niciun profet nu este prețuit de propria lui patrie” (*In* 4,44). După această declarație a lui Isus, textul evanghelic continuă cu o informație referitoare la primirea pe care galileenii i-au făcut-o când a ajuns în Galileea și este adăugat drept motiv faptul că aceștia au văzut tot ceea ce Isus a înfăptuit la Ierusalim în timpul sărbătorii, din moment ce și ei au fost prezenți acolo (*In* 4,45). Din analiza structurii textului în forma sa actuală se poate deduce o dublă preocupare a autorului: să justifice deplasarea lui Isus din Samaria, după doar două zile, făcând apel la o sentință a lui Isus însuși; să explice primirea pe care i-o fac galileenii, făcând trimitere la experiența lor directă cu privire la activitatea lui Isus la Ierusalim.

Această ultimă observație este o reproducere aproape literală a rezumatului prin care evanghelistul prezintă activitatea lui Isus de la Ierusalim din timpul sărbătorii Paștelui (*In* 2,23). În acel context, autorul justificase atitudinea lui Isus față de cei care credeau în el pentru că vedeau semnele pe care le făcea: „Dar Isus nu se încredea în ei, pentru că el îi cunoștea pe toți. Și nu avea nevoie ca cineva să aducă mărturie despre om, pentru că el cunoștea ce era în om” (*In* 2,24-25). Primirea galileenilor este evaluată acum conform acestei perspective a unei credințe limitate, pentru că este bazată pe semne.

O confirmare a acestei critici față de credința apărută în urma semnelor se găsește în primele cuvinte ale lui Isus, drept reacție la solicitarea funcționarului din Cafarnaum care a venit în fața sa „când a auzit că Isus a venit din Iudeea în Galileea” (*In* 4,47.48). Formularea la plural: „dacă nu vedeți... nu credeți” face trimitere la o categorie de interlocutori, iar funcționarul regal din Cafarnaum este doar un reprezentant al acesteia.

Ținând seama de aceste conexiuni lexicale și tematice, este posibilă identificarea unui sens al cuvintelor lui Isus asupra profetului care nu este prețuit în patria sa. Înainte de a decide care este „patria” lui Isus în actualul context din sfântul Ioan, este indicat să se precizeze semnificația expresiei „a nu fi prețuit (a avea preț)”, *timên echein*. Cuvântul *timê* nu mai apare nicăieri în *Evanghelia a patra*. În schimb, verbul *timan*, „a cinsti”, este folosit de mai multe ori pentru a desemna atitudinea unei credințe pozitive sau negative față de Isus, în calitatea sa de

„Fiu” sau trimis al Tatălui (In 5,23); pentru a defini adevăratul său raport cu Tatăl (In 8,49), precum și promisiunea glorificării viitoare a slujitorului credincios, care coincide cu destinul său (In 12,26). În textul nostru, evanghelistul reproduse o sentință în tonalitatea sa tradițională, dar o interpretează conform perspectivei sale menite să facă distincție între credința autentică și cea superficială sau necorespunzătoare¹⁰⁸. Isus este profetul care nu este prețuit în patria sa, pentru că galileenii îl primesc doar pentru semnele pe care le-a făcut. Cu totul altfel este credința samaritenilor, care îl primesc și îl recunosc pentru cuvintele sale (In 4,41-42). De aceea, Isus părăsește Samaria după o scurtă perioadă, pentru că destinul său este altul, așa cum declarase el însuși.

Din această perspectivă cristologică, nu se pot pretinde de la *Evangelhia a patra* prea multe precizări cu privire la „patria” lui Isus. În mod sigur, el este cunoscut ca fiind originar din Galileea și Nazaret. Însă tocmai această informație creează complicații cu privire la primirea și recunoașterea pe linia mesianismului istoric și dinastic¹⁰⁹. Acest lucru reprezintă o problemă atât pentru galileeni, cât și pentru locuitorii din Ierusalim. În cazul acesta, rezerva critică a lui Isus cu privire la credința superficială a galileenilor sau a celor din patria sa este valabilă și pentru toți cei care sunt incluși în anturajul său, fie ei și discipolii săi (In 20,25.29).

Luând în considerare acest aspect cristologic al primelor trei versete, se poate intui că ele nu sunt doar un fragment de trecere, ci reprezintă o introducere tematică, în adevăratul sens al cuvântului, la scurta relatare a vindecării la distanță, care se bazează în întregime pe cuvintele lui Isus și pe credința destinatarului, tatăl copilului bolnav din Cafarnaum. Noul personaj este introdus prin intermediul calificativului referitor la rolul său social – „un funcționar regal” – și printr-o explicație cu privire la situația familială: „al cărui fiu era bolnav la Cafarnaum”. Prima conotație rămâne pe fundal și nu are niciun rol determinant în continuarea relatării, dacă se exclude apariția slujitorilor care îi ies înainte pe drumul de întoarcere (In 4,51). Apelativul generic *tis basilikos*, „un anume funcționar regal”, nu permite precizarea nici a rolului său specific – administrator, oficial regal –, nici a apartenenței sale etnico-religioase: un păgân sau un evreu. Este vorba despre o persoană din serviciul tetrarhului Irod Antipa, supranumit în mediile populare „rege” (cf. Mc 6,14.22).

¹⁰⁸ *Hapax legomena* din sfântul Ioan *timên echein, patris*, chiar și *dechesthai* (In 4,45), trebuie atribuite, probabil, citării unei sentințe tradiționale cunoscute și de Evangheliile sinoptice (Mc 6,4; Mt 13,57; Lc 4,24), unde apar cuvintele *atimos* (Mc-Mt), *patris* (Mc-Mt-Lc), *dechesthai* (Lc *dektos*).

¹⁰⁹ In 1,45-46; 6,42; 7,1-3.41.52; cf. 18,57; 19,19. Pentru a depăși dificultatea pe care o presupune punerea de acord a discursului lui Isus asupra „profetului” cu primirea din partea galileenilor, mulți comentatori cred că *Evangelhia a patra* consideră Iudeea și Ierusalimul drept „patria” lui Isus (Origene, Teodor din Mopsuestia, P. Schanz, A. Schwegler, J.E. Belser, H.H. Wendt, J. Wellhausen, E.C. Hoskyns, B.F. Westcott, C.K. Barrett, C.H. Dodd, R.V.G. Tasker, S.A. Panimolle). J.W. Pryor, *John 4,44 and the Patris of Jesus*, identifică Galileea drept patria lui Isus, însă într-un sens mai larg, de „Israel”. Anumiți autori rezolvă în mod radical problema, în măsura în care consideră că versetul In 4,44 ar fi o glossă redacțională care nu își are locul aici.

Condiția de tată, în schimb, este decisivă, pentru că din cauza bolii fiului el urcă la Cafarnaum, pe malul lacului din Galileea, spre Cana, pe dealuri, făcând un drum de aproximativ treizeci de kilometri pentru a-i cere lui Isus să coboare și să-i vindece copilul. Și tot această relație paternă, amenințată de apropierea morții, este cea care îl face să-și susțină cererea cu insistență în fața lui Isus, atunci când răspunsul acestuia pare negativ sau rezervat: „Doamne, coboară înaintea de a muri copilul meu!” (*In* 4,49). Al doilea discurs al lui Isus este un ordin și un anunț care se referă la legătura părintească: „Mergi, fiul tău trăiește”. Acest anunț al lui Isus făcut la Cana sună ca o provocare pentru credința tatălui. Dar el îl primește ca o promisiune de care să se agațe: „a crezut în cuvântul pe care i l-a spus Isus” (*In* 4,50b). Firul epic se desfășoară în continuare în jurul acestui cuvânt-promisiune care este reluat în anunțul plin de bucurie al slujitorilor și apoi în reflecția finală a tatălui, care constată eficiența și fidelitatea cuvintelor spuse de Isus: „Fiul tău trăiește” (*In* 4,51b.53ab). Comentariul evanghelistului narator atrage încă o dată atenția cititorilor asupra credinței tatălui, la care acum este asociată întreaga sa familie (*In* 4,53).

În această dinamică a procesului de credință declanșat de cuvântul lui Isus intră și scena întâlnirii funcționarului regal cu slujitorii săi. Aceasta reia tema raportului dintre cuvânt și credință. De fapt, în viziunea autorului, slujitorii, care reproduc anunțul lui Isus din timpul întâlnirii cu tatăl copilului, sunt niște martori neprevăzuți ai eficienței sale de vindecător. Confirmarea care vine din sincronizarea temporală perfectă între cuvânt și eveniment dă un ultim impuls către adeziunea deplină la credință¹¹⁰.

În cadrul acestei dialectici dintre cuvântul care dăruiește viață și credință, primul discurs al lui Isus care pare inoportun din toate punctele de vedere – psihologic, logico-gramatical – dobândește o anumită plauzibilitate ca discurs programatic: „Dacă nu vedeți semne și minuni, nu credeți!”. Acesta reia problema inițială cu privire la adevărata primire a profetului în patria proprie și pe cea a credinței taumaturgice sau vizuale a galileenilor (*In* 4,44-45). Însă adăugarea termenului „minuni”, *terata*, precizează aspectul ambivalent al „semnelor” în raport cu credința. De fapt, formularea „semne și minuni”, care nu mai apare nicăieri în *Evangelhia a patra*, se poate întâlni de vreo cincisprezece ori în Noul Testament, în dependență față de textele biblice, în două contexte: cel misionar, al vestirii și al mărturiei aduse lui Isus cel înviat (*Fap* 2,43; 4,30; 5,12; 6,8; 14,3; 15,12; cf. *Rom* 15,19; *2Cor* 12,12; *Evr* 2,4); cel al falșilor Mesia de la sfârșitul timpului, care, prin minunile lor, îi pot înșela și pe cei aleși (*Mc* 13,22; *Mt* 24,24; *2Tes* 2,9).

¹¹⁰ Detaliul dezvăluit de slujitori cu privire la vindecarea neașteptată a copilului: „Ieri, la ceasul al șaptelea, l-a lăsat febra”, a stârnit, asemenea altor precizări cronologice din *Evangelhia a patra*, curiozitatea cititorilor. Este în raport cu moartea lui Isus, petrecută la ceasul al șaptelea, sau este ceasul mântuirii? Este momentul critic al febrei postmeridiane? Toate acestea sunt curiozități legitime, însă tot atât de sterile precum întrebarea asupra duratei călătoriei tatălui, care se întoarce acasă abia în ziua a doua.

În contextul *Evangheliei a patra*, „semnele” sau „semnul” înfăptuit de Isus sunt comparate cu procesul credinței. Simpla vedere sau experiența semnelor poate retrezi așteptările mesianice, dar nu se poate ajunge la credința cristologică (In 6,2.14.26; 7,31); acestea pot să înceapă drumul credinței, dar nu sunt suficiente pentru a păși pragul spre adeziunea deplină (In 2,23; 3,2; 12,37). În realitate, semnele înfăptuite de Isus sunt văzute ca fiind periculoase de către adversarii săi, cărora logica credinței le rămâne străină (In 9,16; 11,47). Și totuși *Evanghelia a patra* este concepută ca o culegere selectivă a multor semne înfăptuite de Isus și cu scopul precis de a întări credința cristologică și mântuitoare a destinatarilor. În această optică se regăsește și relatarea celui de-al doilea semn înfăptuit de Isus la Cana în ținutul Galileii (In 4,54). Itinerarul de credință al funcționarului regal, tatăl copilului amenințat de moarte, este propus drept model pentru destinatarii *Evangheliei*. De la credința inițială, bazată pe semne, acesta trece la credința în cuvântul lui Isus și deci la acea adeziune deplină față de el, care implică și mediul său familial.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Dacă există un acord de fond în interpretarea episodului evanghelic al vindecării fiului funcționarului regal din Cafarnaum, acesta se referă la faptul că autorul își propune să scoată în evidență credința tatălui. Toți comentatorii, de la Părinții greci la cei moderni, se opresc asupra itinerarului de credință al omului care se apropie de Isus pentru a-i cere vindecarea fiului, iar la final, în fața experimentării eficienței ieșite din comun a cuvântului său, crede în el împreună cu toată familia sa. Însă primii comentatori greci nu ezită să scoată la iveală credința imperfectă de la început a funcționarului regal, pe care în mod justificat Isus o consideră dependentă de semne și minuni. El primește cuvântul lui Isus care îi anunță vindecarea fiului, însă caută confirmarea întrebându-i pe slujitori ora exactă a refacerii sale. Teodor din Mopsuestia își încheie comentariul în felul următor: „Credința imperfectă a funcționarului regal este făcută perfectă de Domnul”. În mod analog, Ciril de Alexandria scoate în evidență lipsa de credință a funcționarului care nu crede în „divinitatea lui Cristos”, pentru că el consideră necesară prezența lui Isus lângă bolnav pentru a-l vindeca, sau îl consideră nepuțincios în fața eventualei morți a fiului său. De aceea, spune Ciril, miracolul dobândește două efecte: dă sănătate fiului și credință tatălui. Același raționament, chiar dacă un pic mai nuanțat, îl face și Ioan Crisostomul, care stabilește o comparație între credința imperfectă de la început a funcționarului regal și credința explicită și deplină a centurionului din Cafarnaum, elogiată de Isus, conform mărturiei din *Evangheliile sinoptice*. Ideea este reluată de Augustin, care stabilește o gradație și o opoziție între credința samaritenilor și cea superficială a galileenilor, precum și necredința iudeilor.

Un discurs clar și articulat asupra diferitelor grade ale credinței este făcut de M. Luther, care se inspiră de mai multe ori în predicile sale din episodul sfântului Ioan pentru a defini statutul credinței. Primul nivel, spune Luther, este cel al

credinței care îl recunoaște pe Isus drept vindecător și apelează la el în caz de necesitate, așa cum procedează tatăl copilului bolnav la Cafarnaum. Al doilea nivel este reprezentat de credința bazată pe semne și miracole, așa cum era credința Israelului în Egipt. Această credință este pusă la încercare de cuvintele lui Isus adresate tatălui, pentru a o face să treacă la următorul nivel, acela al credinței perfecte, matură și autentică, ce se bazează în exclusivitate pe cuvântul lui Dumnezeu „fără a ține cont de propriile fapte sau de propriile merite”. În final se ajunge la credința absolută, gata a se încredința voinței lui Dumnezeu fără rezerve. O reflecție analogă fac Melanchton și Calvin, care mențin contrastul dintre stadiul inițial al credinței funcționarului regal, ce îl consideră pe Isus un profet vindecător, și cel final, în care el crede ca un adevărat discipol în Cristos, Fiul lui Dumnezeu (J. Calvin). Isus critică, dar nu respinge credința slabă a funcționarului regal, specifică iudeilor care așteaptă semne, pentru că la sfârșit credința sa, confirmată de semn, produce convertirea multora (F. Melanchton).

Această interpretare este o caracteristică constantă a comentariilor medievale, care reiau și dezvoltă interpretarea sfinților părinți. Toma de Aquino, după ce a făcut distincție între dubla modalitate de acces la credință – prin intermediul semnelor (păgânii) și prin intermediul *Scripturii* (evreii) –, la final sintetizează credința progresivă a funcționarului regal în felul următor:

De fapt, când la început a implorat pentru fiul său, credința era slabă; apoi a început să aibă mai multă fermitate atunci când l-a numit „Doamne”; așadar, acel om a crezut în cuvânt și în momentul în care s-a întors la drum era mai perfect, însă nu cu totul, pentru că încă mai avea dubii (*Lect. super Jo.* VII, 7, par. 697).

Pe scurt, în cadrul istoriei exegezei fragmentului din *In* 4,46-54, punctul central este cel al statutului și al itinerarului credinței. Se asistă la o oscilație între două orientări: de o parte, comentatorii care vorbesc despre progres și creștere de la o credință imperfectă către cea perfectă (Ioan Crisostomul, Maldonatus); de cealaltă parte, cei care, împreună cu Grigore cel Mare, subliniază contrastul dintre puțină credință sau de-a dreptul absența credinței, la început, și credința/conversiunea finală.

Pe lângă această lectură exegetică, ce surprinde punctul principal al paginii evanghelice, mai există alte aspecte specifice care țin de problemele de critică literară și istorică sau referitoare la aplicațiile spirituale ale textului. Origene, cu obișnuita sa inteligență și libertate, constată incoerența textului din *In* 4,43-44 și spune că sfântul Ioan, puțin experimentat în arta limbajului, și-a exprimat greșit gândirea, adică faptul că Isus, după două zile, a plecat spre Galileea, dar nu a mers în patria sa, pentru că el însuși spusese că un profet nu este prețuit în patria sa (*Comm. in Ev. Jo.* XIII, 53, PG 14, 499-500).

Dubla prezență a lui Isus în Cana îi sugerează lui Origene o meditație asupra celor două venituri ale Domnului, cea istorică și cea finală. Această interpretare este reluată de Toma de Aquino, care vorbește și despre cele două venituri ale Domnului în sufletul credincioșilor. În schimb, Origene dezvoltă în lumina istoriei mântuirii

tema celei de-a doua venituri a Domnului, atunci când va veni să mântuiască Israelul, fiul funcționarului regal care îl reprezintă pe Abraham (*Comm. in Ev. Jo. XIII*, 56.57, PG 14, 507-510). Această reinterpretație a exegetului alexandrin se află în polemică cu cea a gnosticului Heracleon, care vede în *basilikos*, „micul rege”, demiurgul, iar în slujitorii săi, pe îngerii care stau la dispoziția sa. Interpretarea simbolică a textului evanghelic, începută de Origen, continuă cu alte dezvoltări menite să surprindă aplicațiile spirituale într-o cheie individuală: funcționarul regal este rațiunea umană; boala fiului (febra) reprezintă pătimirea (Teofilact, Toma de Aquino, Salmeron, Tirinus); ceasul al șaptelea la care se petrece vindecarea este cel al odihnei (sabatul, ziua a șaptea) și face trimitere la cele șapte daruri ale Duhului Sfânt, izvorul iertării-vindecării sufletului (Alcuin).

În ceea ce privește critica literară și istorică a textului din *In 4,46-54* și în special raportul său cu relatările sinoptice ale sfântului Matei și sfântului Luca, care au drept protagonist un centurion, majoritatea comentatorilor antici și moderni se orientează în mod clar pentru distingerea și diferențierea celor două evenimente miraculoase. Ioan Crisostomul și Augustin fac o comparație între funcționarul regal și centurionul din Cafarnaum, pentru a arăta atitudinea diferită a credinței. Toma de Aquino enumeră patru diferențe esențiale dintre relatarea sinopticilor și cea a sfântului Ioan, pentru a concluziona că se referă la un eveniment istoric diferit. Însă Ioan Crisostomul, deși a susținut ceea ce va constitui apoi poziția tradițională până în epoca modernă – distingerea între două miracole diferite –, menționează opinia contrară a anumitor comentatori antici. Singura voce discordantă pare să fie cea a lui Irineu, care într-o sinteză făcută la *Evanghelia a patra* amintește și episodul nostru cu aceste cuvinte: „îl vindecă prin cuvintele sale pe fiul *centurionului*, spunând: «Mergi, fiul tău trăiește»” (*Adv. Haer.* II, 22,3). În realitate nu se înțelege bine dacă este vorba despre o scăpare din vedere a episcopului din Lyon, care îl confundă în formularea sa pe funcționarul regal cu centurionul, sau despre o identificare intenționată a celor două personaje și a relatărilor evanghelice aferente.

Din această panoramă asupra istoriei exegezei fragmentului din *In 4,43-54* se pot desprinde anumite direcții pentru o interpretare fecundă a textului, respectând dinamica sa și situându-l în cadrul operei sfântului Ioan, ținând cont de exigențele cititorilor de astăzi. Relatarea evanghelică a vindecării fiului funcționarului regal din Cafarnaum se rotește în jurul a două puncte de interes: fapta și cuvântul lui Isus și răspunsul uman, care, în limbajul sfântului Ioan, se numește „a crede”. Acest raport dialectic între ceea ce Isus înfăptuiește și reacția spirituală a destinatarilor este perspectiva de fundal care domină întreaga Evanghelie, așa cum reiese și din nota editorială desprinsă din prima concluzie (*In 20,30-31*). Care este adevăratul raport dintre semnele înfăptuite de Isus și credință? Semnele reprezintă începutul sau confirmarea credinței în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu? Care este raportul dintre credința bazată pe semnele înfăptuite de Isus și cea care crede în cuvântul său? Textul nostru introduce un element nou, atunci când pune alături termenii „semne” și „minuni”, care se disting clar în

tradiția exegetică ce merge de la Origene până la Toma de Aquino. Primele pot fi fapte normale, care însă fac trimitere dincolo de ele însele; celelalte sunt acțiuni ieșite din comun, care depășesc capacitățile umane (Origene) sau anticipă viitorul (Augustin). Evaluarea de către sfântul Ioan a „semnelor și minunilor” în raport cu credința cristologică se situează pe linia tradiției biblice, unde formularea „semne și minuni” apare pentru a indica intervenția lui Dumnezeu, care înlătură rezistența faraonului (*Ex* 7,3-4; cf. *Dt* 34,11; *Ier* 38/32,20) sau a Israelului (*Dt* 28,11); Isaia atrage atenția contemporanilor, prin această expresie, asupra intervenției misterioase a lui Dumnezeu (*Is* 8,18; 20,3).

Raportul dintre „semne” și credință în *Evangelhia a patra* este complex, și nu pe o singură direcție. Semnul poate să declanșeze procesul credinței, însă în anumite cazuri aceasta este presupusă sau își găsește în semn o confirmare. În evoluția raportului dintre semn și credință, un rol hotărâtor este rezervat cuvântului lui Isus, care dezvăluie valența cristologică a semnelui. În cazul de față, cuvântul îl revelează pe Isus drept cel care dă viața și eliberează de frica morții. În interpretarea fragmentului actual al sfântului Ioan, apare spontan comparația cu ultimul dintre semne, învierea lui Lazăr. Cererea insistentă a tatălui, căruia îi este frică de faptul că își va pierde fiul muribund, se aseamănă cu frica disperată a Martei și a Mariei, care pun moartea fratelui pe seama absenței sau a întârzierii lui Isus (*In* 11,21.32b). Însă nici chiar învierea lui Lazăr nu anulează definitiv procesul morții. De fapt, în timp ce mulți cred văzând ceea ce Isus făcea, alții îl denunță ca fiind periculos, pentru că „face multe semne” (*In* 11,45-46). La sfârșitul operei sale, evanghelistul concluzionează spunând că statutul credinței nu depinde de „vederea” împlinirii tuturor semnelor – Isus cel înviat –, ci de primirea sau acceptarea mărturiei celor care „au văzut și au crezut” (*In* 20,25.29).

Aceasta este condiția tuturor destinatarilor *Evangeliei*, care nu au posibilitatea de „a vedea” semnele înfăptuite de Isus și totuși sunt chemați să creadă în el pentru a dobândi viața. Lucru care este cu atât mai valabil astăzi. Credința bazată pe „semne” a devenit incertă, în măsura în care în noul context cultural posibilitatea verificării lor este foarte limitată. Însă cuvântul și promisiunea lui Isus, reconfirmate după învierea sa, rămân un apel la credință pentru cine percepe în moartea unei persoane dragi – fiu, frate, prieten – o amenințare sau o contradicție cu dorința și proiectul său de viață.

IX. VINDECAREA PARALITICULUI DE LA BETESDA ȘI DEZBATEREA DE LA IERUSALIM (In 5,1-47)¹¹¹

¹ După acestea, era o sărbătoare a iudeilor, iar Isus a urcat la Ierusalim.

² În Ierusalim, lângă Poarta Oilor, era o piscină, numită în evreiește Betesda¹¹², care avea cinci porticuri.

³ Sub acestea zăceau o mulțime de bolnavi: orbi, șchiopi, paralizați¹¹³.

(4)

⁵ Se afla acolo un om care era bolnav de treizeci și opt de ani.

⁶ Văzându-l zăcând și știind că suferă de mult timp, Isus i-a zis: „Vrei să te faci sănătos?”

⁷ Bolnavul i-a răspuns: „Doamne, nu am nici un om ca să mă dea în piscină când apa este agitată. Până când vin eu, coboară altul înaintea mea”.

¹¹¹ BERNARD J., *La guérison de Béthesda. Harmoniques judéo-hellenistiques d'un récit de miracle un jour de sabbat*, în MScR 33 (1976) 3-34; 34 (1977) 13-44; ID., *Témoignage pour Jésus Christ: Jean 5,31-47*, MScR 36 (1979) 3-55; FERRARO G., *Il figlio ha la vita in se stesso* (Gv 5,19-30), PSV 5 (1982) 147-158; FEE D.G., *On the Inauthenticity of John 5,3b-4*, EvQ 54 (1982) 207-218; Z.C. HODGES, *Those who have done Good: John 5,28-29*, BS 136 (1979) 158-166; ID., *Problem Passages in the Gospel of John: The Angel at Béthesda, John 5,4*, BS 136 (1979) 25-39; JOHNSON D.B., *A Neglected Variant in Gregory 33 (John 5,8)*, NTS 18 (1972) 231-232; PAINTER J., *Text and context in John 5*, ABR 35 (1987) 28-34; SORG Th., *Vom Suchen in der Schrift (Joh. 5,39-40)*, TBei 18 (1987) 281-284; VON WAHLDE U.C., *The Witnesses to Jesus in John 5,31-40 and Belief in the Fourth Gospel*, CBQ 43 (1981) 385-404.

¹¹² Tradiția manuscrisă a acestui verset prezintă variante cu privire la citirea acestui nume propriu, *Béthesda*, codicele major Alexandrin, așa-zisul codice uncial Efrem rescris, diferite alte codice majore și minore, versiunile siriene, Ioan Crisostomul, Ciril de Alexandria; *Bêth (d) saida*, papirusurile Bodmer II și XV, codicele Vatican, versiunile latine, *Vetus și Vulgata*, siriene și copte, Tertulian și Ieronim; *Belzetha*, codicele Beza și anumite manuscrise din *Vetus latina*; *Bêthzata*, codicele Sinaitic, un manuscris din *Vetus latina* și Eusebius din Cezareea. Alegerea oscilează între două forme: *Béthesda*, cea mai atestată și care și-ar găsi un sprijin în denumirea cartierului nord-oriental din Ierusalim, menționat în sulul de bronz găsit la Qumran, care se numea întocmai *Bêtheshda-thayn*; și forma *Belz (th) ata*, mai greu de explicat drept adaptare a celor care au copiat textul, care sunt tentați să citească *Bêtsaida* prin asimilare cu In 1,44, și *Béthesda*, interpretat drept „casa milostivirii” pe baza expresiei ebraico-aramaice *bet-hesdah*. Rămâne incertă și lectura primei părți a versetului, atestat în mod diferit în manuscrise: a) „lângă Poarta Oilor, era o piscină...” (papirusurile și majoritatea codicelor și a versiunilor); b) „era lângă sau în piscina oilor...” (codicele Sinaitic, anumite manuscrise ale versiunii *Vetus latina* și *Vulgata*, etiopiană, giorgiană, Eusebiu de Cezareea, Ioan Crisostomul, Teodor din Mopsuestia). Dificultatea de lectură provine de la termenul indeclinabil grecesc *kolybêthra*, „piscină”, care poate fi citit ca subiect sau poate să se acorde cu dativul precedent *probatikê*, „turmă de oi”. Soluția ar putea veni din toponimia biblică a Ierusalimului din *Neh* 3,1, unde se vorbește despre „Poarta Oilor”, drept care „piscina” ar fi subiectul întregii fraze.

¹¹³ Și acest verset a fost corectat și adaptat de mai multe ori de cei care copiau textul. După „paralitic”, *xêrôn*, atestat de papirusurile antice Bodmer, de majoritatea codicelor majore, codicele Beza, și altele majore corectate, unele minore și versiuni antice, adaugă: „(paralitici) care așteptau ca apa să fie agitată”. Această adăugare se află în legătură cu cea a întregului verset, omisă de papirusurile antice Bodmer și de codicele majore cu o autoritate mai mare și reprodusă, în schimb, de codicele Alexandrin și de altele majore târzii, de numeroase codice minore, versiuni latine, siriene, copte, armene, de Tertulian, Ambroziu, Didim, Ioan Crisostomul și Ciril. În forma cea mai atestată, această adăugare sună în felul următor: „Un înger al Domnului, la perioade determinate, cobora (sau se spăla) în piscină și agita apele; așadar, primul care intra acolo după ce apele erau agitate se însănătoșea, indiferent de ce boală ar fi suferit”. Particularitățile lexicale care nu îi aparțin sfântului Ioan din acest verset confirmă îndepărtarea sa de textul original, sugerată deja de tradiția manuscrisă. Este vorba despre o glosă antică introdusă în text pentru a explica ceea ce se spune în versetul 5,7.

⁸ Isus i-a zis: „Ridică-te, ia-ți targa și umblă!”

⁹ Și, îndată, omul s-a vindecat, și-a luat targa și umbla. Dar ziua aceea era sâmbăta.

¹⁰ Așadar, iudeii i-au spus celui vindecat: „Este sâmbătă și nu-ți este permis să-ți duci targa”.

¹¹ Dar el le-a răspuns: „Cel care m-a vindecat, acela mi-a zis: «Ia-ți targa și umblă!»”

¹² Ei l-au întrebat: „Cine este omul care ți-a zis: «Ia-o și umblă!»?”

¹³ Dar cel vindecat nu știa cine este, căci Isus se îndepărtase, iar în locul acela era o mare mulțime.

¹⁴ Mai târziu, Isus l-a găsit în templu și i-a zis: „Iată, te-ai făcut sănătos. Să nu mai păcătuiești, ca să nu ți se întâmple ceva mai rău”.

¹⁵ Omul a plecat și le-a dat de știre iudeilor că Isus este cel care l-a vindecat.

¹⁶ De aceea, iudeii îl urmăreau pe Isus, pentru că făcuse acestea sâmbăta.

¹⁷ Dar Isus le-a răspuns: „Tatăl meu lucrează până acum; lucrez și eu!”

¹⁸ Pentru aceasta, iudeii căutau și mai mult să-l ucidă, căci nu numai că nu ținea sâmbăta, ci spunea că Dumnezeu era Tatăl său, făcându-se egal cu Dumnezeu.

¹⁹ Așadar, Isus a răspuns și le-a zis: „Adevăr, adevăr vă spun: Fiul nu poate face nimic de la sine dacă nu-l vede pe Tatăl făcând, căci tot ce face el, face și Fiul la fel.

²⁰ Pentru că Tatăl îl iubește pe Fiul și îi arată toate câte le face și-i va arăta lucruri și mai mari decât acestea, ca să vă mirați.

²¹ După cum Tatăl învie morții și le dă viață, la fel și Fiul dă viață celor cărora vrea să le dea.

²² De fapt, Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata i-a dat-o Fiului,

²³ pentru ca toți să-l cinstească pe Fiul așa cum îl cinstesc pe Tatăl. Cine nu-l cinstește pe Fiul nu-l cinstește pe Tatăl care l-a trimis.

²⁴ Adevăr, adevăr vă spun că cine ascultă cuvântul meu și crede în cel care m-a trimis are viața veșnică și nu ajunge la judecată, ci a trecut de la moarte la viață.

²⁵ Adevăr, adevăr vă spun că vine ceasul – și chiar acum este – când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, iar cei care îl vor auzi vor trăi,

²⁶ căci, după cum Tatăl are viața în sine, tot așa i-a dat și Fiului să aibă viața în sine

²⁷ și i-a dat puterea să facă judecata, pentru că este Fiul Omului.

²⁸ Nu vă mirați de aceasta, pentru că vine ceasul în care toți cei care sunt în morminte vor auzi glasul lui.

²⁹ Și vor ieși spre învierea vieții cei care au făcut binele, iar cei care au săvârșit răul, spre învierea judecății.

³⁰ Eu nu pot să fac nimic de la mine. Judec după cum aud și judecata mea este dreaptă, pentru că nu caut voința mea, ci voința celui care m-a trimis.

³¹ Dacă eu dau mărturie pentru mine însumi, mărturia mea nu este adevărată.

³² Este un altul care dă mărturie despre mine și știu că mărturia pe care o dă despre mine este adevărată.

³³ Voi ați trimis la Ioan, iar el a dat mărturie pentru adevăr.

³⁴ Dar eu nu primesc mărturie de la un om, ci vă spun acestea ca voi să vă mântuiți.

³⁵ El era făclia care arde și luminează, iar voi ați voit să vă bucurați un ceas la lumina lui.

³⁶ Dar eu am o mărturie mai mare decât a lui Ioan, căci lucrurile pe care mi le-a dat Tatăl să le împlinesc – aceste lucruri pe care le fac – dau mărturie despre mine că Tatăl m-a trimis.

³⁷ Și Tatăl care m-a trimis, el a dat mărturie despre mine. Dar voi n-ați ascultat niciodată glasul lui, nici nu i-ați văzut chipul.

³⁸ Și nu aveți cuvântul lui care rămâne, pentru că nu credeți în cel pe care el l-a trimis.

³⁹ Voi cercetați Scripturile, căci credeți că aveți în ele viața veșnică! Și tocmai ele dau mărturie despre mine.

⁴⁰ Dar nu vreți să veniți la mine, ca să aveți viață.

⁴¹ Eu nu primesc mărire de la oameni,

⁴² însă v-am cunoscut: nu aveți iubirea lui Dumnezeu în voi.

⁴³ Eu am venit în numele Tatălui meu și nu m-ați primit. Dacă ar fi venit un altul în numele lui propriu, pe acela l-ați fi primit.

⁴⁴ Cum puteți crede voi, care primiți mărire unul de la altul, și nu căutați mărirea care vine numai de la Dumnezeu?

⁴⁵ Să nu credeți că eu vă voi acuza înaintea Tatălui; este cine să vă acuze: Moise, în care ați sperat.

⁴⁶ Dacă ați fi crezut în Moise, ați fi crezut și în mine, căci el despre mine a scris.

⁴⁷ Dar dacă nu credeți în cele scrise de el, cum veți crede în cuvintele mele?"

1. Structura literară și tematică

În compoziția actuală a paginii din sfântul Ioan, gestul terapeutic al lui Isus este urmat de o primă dezbatere cu iudeii (In 5,1-18). Acest lucru îi oferă ocazia autorului să introducă o replică lungă a lui Isus adresată adversarilor săi, care amenințau să-l ucidă (In 5,19-47). Nu există nicio reacție imediată la mustrarea aspră prin care Isus își încheie discursul, pentru că relatarea evanghelică continuă cu episodul pâinilor împărțite din abundență mulțimii aflate pe malul Lacului Tiberiada (In 6,1-13). O reluare a dezbaterii se găsește în capitolul următor, unde Isus se află din nou la Ierusalim și este întrebat de iudei asupra originii învățăturii sale în raport cu *Scriptura* (In 7,15-24). Aceste întreruperi, reluări și treceri neașteptate de la Ierusalim-Iudeea în Galileea ridică problema ordinii sau a succesiunii capitolelor 5-7 din *Evanghelia a patra*. Însă, înainte de a aborda această problemă, este necesar ca textul să fie analizat conform redactării sale finale, atestată de tradiția manuscrisă comună.

În prima parte, după versetele introductive, se poate recunoaște fără dificultate relațarea unei vindecări construite după un model tradițional: starea de necesitate în care se află un om paraltic (In 5,5), scurt dialog între vindecător și bolnav (In 5,6-7), cuvântul/ordinul lui Isus, urmat de constatarea finală (In 5,8-9ab). O nouă secțiune este introdusă de precizarea cronologică ce o explică pe cea de la început: „Dar ziua aceea era sâmbăta” (In 5,9c). Aici este introdusă scurta dezbatere cu privire la sâmbătă, care îi are drept protagoniști, într-o primă fază, pe iudei și pe omul vindecat (In 5,9c-13), apoi, după un intermezzo în care Isus îl întâlnește din nou pe cel vindecat (In 5,14-15), pe iudei și pe Isus însuși (In 5,16-18). Menționarea „sâmbetei” la începutul și la sfârșitul acestei secvențe confirmă unitatea tematică a pericopei (In 5,9a-10.16.18b). În forma actuală a textului ies în evidență anumite accentuări lexicale care întăresc consonanța tematică de fundal în cele două secțiuni: cea a vindecării și cea a dezbaterii. În primul rând, se remarcă jocul de contrapunct dintre situația de infirmitate, desemnată prin verbul *asthenein*, de trei ori (In 5,3.7.13), și substantivul *astheneia* (In 5,5), și

cea de vindecare-sănătate, subliniată prin repetarea adjectivului *hygiês*, de șapte ori, dacă punem la socoteală versetul discutabil sau incert din In 5,4, precum și verbele *iasthai* (In 5,5) și *therapeuein* (In 5,10).

Legătura tematică dintre cele două părți este întărită prin reluarea de cinci ori a cuvântului-ordin al lui Isus, care l-a vindecat pe omul paralytic: „Ridică-te, ia-ți targa și umblă!” (In 5,8.9b.10b.11b.12). Eficiența cuvântului lui Isus contrastează în mod flagrant cu intervenția iudeilor care, în numele respectării saba-tului, contestă vindecarea. Această opoziție atinge punctul culminant în momentul când Isus este amenințat cu moartea, pentru că, făcând apel la modul de a acți-ona al lui Dumnezeu, „nu numai că nu ținea sâmbăta, ci spunea că Dumnezeu era Tatăl său, făcându-se egal cu Dumnezeu” (In 5,18). Acest conflict religios din-tre Isus și iudei se petrece în mediul templului, acolo unde are loc a doua întâlnire dintre omul vindecat și Isus. Din acest punct de vedere, se poate aprecia mai bine informația de la începutul întregului fragment: sărbătoarea iudeilor, urca-re-a lui Isus la Ierusalim și amplasarea foarte exactă a locului vindecării, lângă Poarta Oilor și piscina cu cinci porticuri, unde „zăceau o mulțime de bolnavi” care aveau diferite maladii (In 5,1-3).

Pe fundalul acestei prime confruntări se desfășoară ampla intervenție a lui Isus, prezentată drept un răspuns la reacția iudeilor care „căutau și mai mult ca să-l ucidă”. De fapt, sentințele care se succed prin asociere tematică și lexicală reiau și amplifică tema anticipată în primul răspuns al lui Isus adresat iudeilor: „Tatăl meu lucrează până acum; lucrez și eu!” (In 5,17). Reluarea acestui enunț programatic este de folos pentru a delimita o primă unitate literară și tematică. Aceasta se bazează pe raportul unei corespondențe perfecte între modul de a acți-ona al Tatălui și cel al Fiului și este accentuată prin tripla formulare introductivă: „Adevăr, adevăr vă spun” (In 5,19a.24a.25a). Reapariția verbului inițial „a face”, *poiein*, în In 5,30 (= 5,19), după precizările versetelor intercalate (In 5,20-29), face trimitere la forma literară a anexării, preferată de autorul nostru pentru a articula discursurile. Este adevărat că același verb, *poiein*, apare pentru ultima dată mai încolo, în In 5,36. Însă cazul acesta, izolat în interiorul câmpului seman-tic al termenului *martyria*, reprezintă doar un ecou al celui precedent. Același lucru se poate spune și despre termenul „lucrări”, *erga*, care într-un mod mai direct îl evocă pe cel programatic *ergazesthai* din In 5,17 (In 5,36; cf. 5,20). O confirmare a acestei prime structurări literare și tematice a discursului se poate deduce de la celălalt termen care precizează genericul „a face”: „a judeca”, „jude-cată”, *krinein*, *krisis* (In 5,30b). Acesta face trimitere, fără posibilitatea de a greși, la seria de versete precedente, unde predomină lexicul judiciar: *krinein* (In 5,22) și *krisis* (In 5,22.24.27.29). Pe de altă parte, în acest verset anexat, In 5,30, reappare tema inițială a raportului intens dintre Fiul și cel care l-a trimis (In 5,23c.24b). Aceasta reprezintă punctul culminant al secțiunii delimitate de versetul nostru, așa cum reiese din repetarea celor două apelative date celor doi protagoniști ai relației: „Tatăl”, de nouă ori dintr-un total de paisprezece în capitolul al cincilea, și „Fiul”, de opt ori dintr-un total de zece în întregul capitol. Titlul „Fiul Omului”,

care apare de două ori pentru a-l desemna pe protagonistul judecății, nu modifică centralitatea raportului Tată-Fiu.

Versetul nostru, In 5,30, reprezintă introducerea pentru partea a doua a intervenției lui Isus de la Ierusalim, concepută drept răspuns în fața iudeilor, care îl acuză de nerespectare a sâmbetei și de a se fi pretins în mod blasfemic egalul lui Dumnezeu, unicul creator. La amenințarea iudeilor care „căutau, *zêtein*, și mai mult să-l ucidă”, Isus răspunde în felul următor: „judecata mea este dreaptă, pentru că nu caut, *zêtein*, voința mea, ci voința celui care m-a trimis” (In 5,30bc). În cadrul acesta al dezbaterii „judiciare” este introdusă în mod armonios noua temă formulată cu vocabularul ce ține de „mărturie”, *martyria*, de patru ori (In 5,31.32.34.38), și *martyrein*, de șapte ori. Pe fundal rămâne tema dominantă a întregului discurs: relația dintre Isus și Tatăl care l-a trimis (In 5,36.37.38). Acum însă, această relație este amintită drept fundament al acelei „mărturii” pe care Isus o revendică în favoarea sa în procesul împotriva iudeilor, reprezentanți ai acelor care nu cred sau contestă statutul său de trimis al Tatălui. În ultima parte, discursul capătă tonalitatea unei anchete dintr-un proces, unde Isus devine din acuzat „acuzator” (In 5,45). Iudeii sunt acuzați pentru că „nu cred”, în ciuda încrederii lor pline de zel în *Scripturi* și în autorul lor, Moise. În jurul acestor trei câmpuri semantice se concentrează termenii din versetele finale ale dezbaterii dintre Isus și iudei: „a crede”, *pisteuein*, de șase ori (In 5,38.44.46.47); „a asculta” (glasul); „a veni” (la Isus) (In 5,37.40); „a primi”, *lambanein* (In 5,43); „*Scripturi*”, *graphai* (In 5,39); „a scrie”, *graphein* (In 5,46); *gramma* (In 5,47); *Mōysēs* (In 5,45.46). Ceilalți termeni se află în legătură cu aceste teme dominante. Iudeii nu ascultă „glasul” și nici nu văd „chipul” lui Dumnezeu (In 5,37), nu au „cuvântul” lui care rămâne și nici nu au „iubirea lui Dumnezeu” în ei (In 5,38.42); nu „caută”, *zêtein*, „mărirea” care vine numai de la Dumnezeu (In 5,44), însă primesc „mărirea” unii de la alții (In 5,44a).

De aceea, întreg capitolul al cincilea poate fi împărțit în două mari unități, structurate, la rândul lor, în secțiuni mai mici, așa cum reiese din schema următoare:

I. Vindecarea unui paralytic și dezbateră cu privire la sâmbătă (5,1-18):

1. Acțiunea vindecătoare a lui Isus, 5,1-9a:
 - a) introducerea generală și localizarea, 5,1-3;
 - b) relatarea vindecării, 5,4-9ab.
2. Dezbateră cu privire la sâmbătă, 5,9b-18:
 - a) dialogul dintre iudei și omul vindecat, 5,9c-12;
 - b) întâlnirea dintre Isus și omul vindecat, 5,13-15;
 - c) confruntarea dintre Isus și iudei cu privire la sâmbătă, 5,16-18.

II. Răspunsul-discurs al lui Isus adresat iudeilor (5,19-47):

1. Modul de a acționa al lui Isus, corespunzător cu cel al Tatălui, 5,19-30:
 - a) declarație tematică: „Adevăr, adevăr...”, 5,19-20;
 - b) „a da viață”, *zōopoiein*, 5,21;
 - c) „a judeca”, *krinein*, 5,22;
 - d) consecința-scopul: „pentru ca toți să-l cinstească pe Fiul așa cum îl cinstesc pe Tatăl”, 5,23;

- e) o nouă declarație tematică: „Adevăr, adevăr... are viața veșnică”; „vine ceasul”, 5,24-25;
 - b') „a avea viață”, *zōên echein*, 5,26;
 - c') „a face judecata”, *krisis poiein*, 5,27;
 - e') „vine ceasul” spre învierea vieții și a judecății, 5,28-29;
 - a') anexă tematică: modul de a acționa și judecata Fiului trimis, 5,30.
2. Mărturia în favoarea lui Isus, 5,31-40:
- a) declarația de la început: mărturia legitimă, 5,31-32;
 - b) mărturia lui Ioan Botezătorul, 5,33-35;
 - c) mărturia lucrărilor, 5,36;
 - d) mărturia Tatălui, 5,37-38;
 - e) mărturia *Scripturilor*, 5,39-40.
3. Muștrarea celor care nu cred, 5,41-47:
- a) declarația de la început: căutarea „măririi care vine de la Dumnezeu”, 5,41-42;
 - b) trimișii, „mărirea” lui Dumnezeu și mărirea umană, 5,43-44;
 - c) acuzatorul celor care nu cred: Moise și *Scripturile*, 5,45-47.

La o privire de ansamblu, iese în evidență imediat disproporția dintre partea narativă de la început și discursul care reia și dezvoltă prima declarație a lui Isus. Se lasă impresia că gestul de vindecare înfăptuit la Ierusalim de Isus ar fi ocazia pentru a introduce seria de sentințe prin care el prezintă lucrarea sa și misiunea sa istorică în raport cu Dumnezeu, Tatăl, și îi ia apărarea în fața contestației venite din partea iudeilor. Această situație artificială a compoziției actuale apare și mai evidentă atunci când se ia în considerare legătura dintre relatarea vindecării și ceea ce reprezintă trecerea la discursul la care autorul dorea să ajungă de fapt (In 5,9c-18). Precizarea cronologică „dar ziua aceea era sâmbăta”, precum și diferitele scene ale întâlnirilor succesive dintre iudei și omul vindecat, dintre Isus și iudei, creează efectul unei scenografii realizate tocmai pentru a introduce mărețul discurs al lui Isus. Iese în relief și modelul literar diferit din care se inspiră secțiunea narativă. Relatarea vindecării urmează schema narării unui miracol în patru etape: starea de necesitate, întâlnirea-dialogul; cuvântul binefăcător, constatarea finală (In 5,4-9ab). Ceea ce urmează poate fi comparat cu modelul evanghelic al controverselor sau al discuțiilor, în care o acțiune sau un gest al lui Isus provoacă reacția adversarilor; iar acest lucru, la rândul său, reprezintă introducerea pentru discursul final al învățătorului (In 5,9c-18; cf. Mc 2,23-28; 3,1-6).

Discursul care urmează, imaginat ca o singură și neîntreruptă replică a lui Isus, este asemănător prin stilul său și prin lexic cu o dezbatere dintr-un proces. Contactul cu interlocutorii este favorizat, în prima parte, de repetarea solemnei formulări afirmative: „Adevăr, adevăr vă spun”, urmată apoi de o adresare directă: „nu vă mirați...” (In 5,28a); „vă spun acestea” (In 5,34b); „să nu credeți că...” (In 5,45). Linia progresivă a dezbaterii, care se îndreaptă spre muștrarea de la final, poate fi identificată și prin schimbarea formelor verbale de la persoana a treia (In

5,19-23.25-29) la persoana întâi (In 5,24.30-32.34.35-37.39-47). Modelul literar pentru această dezbatere-discurs poate fi căutat în tradiția biblică a procesului profetic, *rib*, făcut când se încălca legământul. În acest context se încadrează și argumentarea menită să întemeieze legitimitatea trimisului, care acționează și vorbește cu autoritatea celui care l-a trimis. ZC

Ținând cont de această compoziție a textului și de diferitele modele literare care stau la baza sa, se complică și mai mult discursul criticii literare cu privire la formarea sa. Relatarea vindecării unui paralic din apropierea piscinei și dezbaterea următoare cu privire la nerespectarea sâmbetei prezintă anumite afinități tematice și lexicale cu anumite texte care aparțin tradiției sinoptice. Cuvintele lui Isus care l-au vindecat pe paralic: „Ridică-te, ia-ți targa și umblă!” (In 5,8) se regăsesc în *Evangelhia după sfântul Marcu* (Mc 2,9.11). Termenul popular, rar întâlnit în Noul Testament, *krabattos*, apare în total de nouă ori în relatarea celor două texte evanghelice și în rezumatul vindecărilor miraculoase din Mc 6,55 și *Fap* 5,15 (cf. *Fap* 9,33). Unică este și convergența în jurul temei raportului dintre boală și păcat (Mc 2,5.9-10; cf. Mt 9,2.6; Lc 5,20.29). O altă asemănare se poate observa între „puterea”, *exousia*, de a ierta păcatele pe care o are Fiul Omului în relatarea-dezbatere din Mc 2,10 și cea de a judeca, revendicată de Isus în In 5,27. Totuși, trebuie amintite și divergențele dintre cele două serii de texte, relatarea din sfântul Ioan și cea a sinopticilor: este diferită amplasarea celor două episoade; diferite sunt și dezvoltarea și semnificația raportului dintre iertarea păcatelor și, respectiv, boala și vindecarea. Bilanțul acestor date, privite în ansamblu, conduce la următoarea concluzie: autorul celei de-a patra Evanghelii s-a folosit de materialul care aparține tradiției, unde se pot descoperi legături cu cel care stă la baza relatărilor sinoptice de miracole de vindecare și, în mod special, cu textele ce conțin controverse (Mc 2,1-3,6)¹¹⁴.

Încercările de a reconstrui diferitele surse sau tradiții care stau la baza actualului text al sfântului Ioan rămân cu totul ipotetice și discutabile. M.E. Boismard atribuie versetele In 5,1ac.5ac.6a.8.9ac unui strat mai vechi de matriță sinoptică, iar celelalte versete (In 5,2-4.6b.7) unei alte tradiții interesate să pună în opoziție vindecarea evanghelică cu cea din sanctuarele păgâne. Susținătorii unui „izvor al semnelor” atribuie originea relatării vindecării acestuia (R. Bultmann, R.T. Fortna, W. Nicol, H. M. Teeple, J. Becker). Fragmentul care face trecerea, concentrat asupra dezbaterei cu privire la nerespectarea sâmbetei, este atribuit unei alte tradiții înrudite cu cea de unde provine conflictul analog al orbului din naștere vindecat într-o zi de sâmbătă (In 9,13-41). La o privire panoramică, rămâne enigmatică conexiunea dintre păcat și boală, ce pare să fie contrazisă de dialogul din In 9,2-4. De aceea, sentința din In 5,14, care aparține unui alt strat, mai vechi, ar fi fost preluată de evanghelist sau redactor în cadrul schemei controverselor. Chiar și pentru amplul discurs succesiv, în afară de structura sa literară și tematică, se încearcă reconstruirea procesului de formare și identificarea stratificării. Diferiți autori cred că rezolvă divergențele dintre cele două modele escatologice,

¹¹⁴ C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 174-180.

cel actualizat în prezent și cel proiectat în viitor, cu cei doi protagoniști, Fiul și Fiul Omului, atribuindu-le originea în două izvoare sau tradiții diferite¹¹⁵. Polemica aprinsă din ultima parte a discursului le sugerează anumitor comentatori ipoteza unui context existențial caracterizat de confruntarea dintre comunitatea creștină și sinagoga iudaică (E. Haenchen).

Mai multe argumente, inspirate de critica literară menită să reconstruiască dezvoltarea logică a textului, stau la baza ipotezei care susține inversiunea capitolelor al cincilea și al șaselea, astfel încât musturarea lui Isus împotriva celor care nu cred – iudeii – ar avea o progresie coerentă (In 7,15-24)¹¹⁶. În această secțiune a capitolului al șaptelea, iudeii se minunează că Isus cunoaște *Scripturile, grammata* (In 7,15; cf. 5,47); el vorbește despre voința celui care l-a trimis (In 7,16-17; cf. 5,30); despre căutarea mării (In 7,18; cf. 5,41-44); despre legea dată de Moise, despre nerespectarea sâmbetei și despre amenințarea cu moartea din partea iudeilor (In 7,19.23; cf. 5,16.18.45-47).

Reconstruirea ordinii ipotetice originale a capitolelor și a versetelor ar remedia și schimbarea bruscă a cadrului geografic de la finalul capitolului al cincilea și începutul celui următor (In 6,1). Inversarea capitolelor ar fi avut loc în urma unor schimbări întâmplătoare a paginilor (S. Schulz) sau la nivelul redacțional. Aceste ipoteze cu privire la schimbarea paginilor, elaborate pentru o reconstruire mai coerentă a textului evanghelic, nu se pot baza pe nicio mărturie a tradiției manuscrise. Cu alte cuvinte, textul final al *Evangheliei după sfântul Ioan* a fost întotdeauna cunoscut și transmis în forma actuală. În ciuda anumitor divergențe, evidente în interiorul secțiunilor și între capitole, cred că al cincilea capitol din *Evanghelia noastră* trebuie citit și interpretat în forma sa actuală, pentru a putea percepe ceea ce reprezintă intenția și mesajul autorului.

2. Analiza exegetică

Primul lucru care atrage atenția atunci când este citit acest capitol din sfântul Ioan este abundența de informații topografice cu privire la locul din Ierusalim unde Isus întâlnește un om lovit de o boală cronică. Printr-o formulare stereotipă de legătură, „după acestea”, autorul justifică prezența lui Isus la Ierusalim cu ocazia „unei sărbători a iudeilor”, nedefinită foarte bine. Semnificația religioasă specifică acestei noi sărbători nu este conformă cu orizontul intereselor imediate ale naratorului. De fapt, mai încolo el precizează că acea zi, în care Isus vindecă un paraltic, este o „sămbătă”¹¹⁷.

¹¹⁵ Pentru R. Bultmann, versetele din In 5,28-29 reprezintă o adăugire a redactorului eclesiazastic care încearcă să armonizeze escatologia actualizată din *Evanghelia a patra* cu cea tradițională (cf. J. Becker). E. Haenchen îi atribuie redactorului final următoarele versete: In 5,27-29.30b.

¹¹⁶ Această ipoteză își găsește susținători, mai ales, în mediul limbii germane (R. Bultmann, S. Schulz, H. Strathmann, A. Wickenhauser, R. Schnackenburg, J. Becker), dar și printre cercetătorii francezi (M.E. Boismard) și englezi (J. Bligh, D.M. Smith, A. Guilding).

¹¹⁷ Formularea care face legătura, *meta tauta*, apare de cinci ori la începutul unei noi secțiuni (In 3,22; 5,1; 6,1; 7,1; 21,1); „sărbătoarea” neprecizată (unele manuscrise reproduc *hē heortē*, „sărbătoarea”; majoritatea codicelor majore împreună cu papirusurile antice reproduce „o sărbătoare”)

Această introducere generală la relatarea vindecării și la discursul care urmează se regăsește în stilul autorului nostru, care preferă să facă legătura între acțiunile și cuvintele lui Isus și sărbătorile evreiești, precum și să le amplaseze din punct de vedere topografic, fără să se îngrijească prea mult de succesiunea cronologică sau de continuitatea geografică. Conflictele dintre Isus și iudei au loc la Ierusalim. Precizarea de la început, „era o sărbătoare a iudeilor”, introduce cititorul în ambientul acesta. Precizarea topografică excesivă din versetul următor i-a pus în dificultate pe cei care copiau textul în vechime, precum și pe comentatorii moderni. Tradiția a reprodus textul grecesc în felul următor: „În Ierusalim, lângă *piscina oilor* era (un loc), numit în evreiește...”. În schimb, pe baza toponimiei biblice din Ierusalim, atestată de Ne 3,32; 12,39, modernii au tendința să citească textul astfel: „În Ierusalim, lângă *Poarta Oilor*, era o piscină, numită în evreiește...”. O precizare ulterioară este favorizată de numele piscinei în limba ebraică, care pare însă în „aramaică” din cauza terminației *tha* sau *da*. O alegere bazată pe tradiția manuscrisă oscilează între forma denumirii de *Bēthesda* și *Bēthzatha* (sau Betzetha). În favoarea primei denumiri există acum mărturia sulului de aramă găsit în a treia peșteră de la Qumran, unde sunt enumerate localitățile în care s-ar fi depozitat comorile comunității. Printre acestea este menționată o zonă din Ierusalim: „acolo, în apropiere, la *Bet-Eshdatain*, în piscină, în timp ce intri în bazinul mic, vase pentru oferte...” (3Q15 XI, 12). Substantivul comun care reprezintă un loc, *beth*, „casă – construcție”, este urmat de *eshda*, „izvor – sursă”, cu o terminație duală: „casa celor două izvoare”. Referirea la piscină din textul de la Qumran ar constitui un alt element în favoarea identificării localității cu cea menționată în *Evangelhia a patra*. Rămâne incertitudinea cu privire la interpretarea sau descifrarea textului qumranic. A doua formă a denumirii din textul sfântului Ioan, *Be(th)ze(a)tha*, poate să facă apel la mărturia lui I. Flaviu, care menționează un cartier nord-oriental din Ierusalim cu numele acesta de „Bezetha”¹¹⁸.

În orice caz, este vorba despre o zonă sau un cartier din Ierusalim care ar fi dat numele piscinei și construcțiilor anexe nu foarte îndepărtate de templu, în apropiere de „Poarta Oilor”. Identificarea locului este acum atestată de săpăturile

a fost identificată de comentatorii în mod diferit, dar fără argumente hotărâtoare pentru una sau alta dintre ipoteze. Majoritatea modernilor înclină pentru Sărbătoarea Corturilor, care are loc toamna (cf. In 7,2), sau cea a Rusaliilor de după Paștele din capitolul 2,13 (comentatorii antici și unii moderni); alții propun să fie identificată cu o sărbătoare minoră (Purim, în luna martie; „Anul Nou”, în septembrie), pentru că nu apare formularea specifică sfântului Ioan prin care se indică marile sărbători: „era aproape sărbătoarea...” (In 2,13; 6,4; 7,2; 11,55).

¹¹⁸ I. FLAVIU, *Bell.* II, 15,5, par. 328; V, 4,2, par. 149,151. „Locuitorii, unindu-se cu casele lor în zona de Nord a templului cu colina care se afla în față, au înaintat atât de mult, încât au populat și o a patra colină, care se numea Bezetha, aflată exact în fața Antoniei... Acest cartier nou a fost denumit Bezetha în limba locului, care tradus în limba greacă ar însemna orașul nou”. În realitate, etimologia numelui din ebraică-aramaică ar trebui să fie „casa măslinilor” (*beth-zaid*) sau „casa oii” (*beth-seta'*); este posibil ca semnificația numelui să derive de la *beth-hadash*, „casa nouă”, iar în cazul acesta s-ar conforma cu forma originală *Bēthesda*, care, citită schimbând consoanele *ds/sd* (= *z*), devine *Bēth-zatha*.

arheologice făcute la Ierusalim, în zona bisericii actuale „Sfânta Ana”, în apropiere de poarta „Sfântul Ștefan” sau a Leilor. Aceste săpături au adus la lumină un ansamblu de construcții deasupra și lângă două bazine despărțite de un șanț¹¹⁹. În felul acesta s-ar putea explica prezența celor cinci porticuri dispuse pe cele patru laturi ale bazinului și pe zidul central care separă cele două bazine. Însă nu este exclus faptul că, prin menționarea porticurilor, autorul ar putea să se refere la cele mai cunoscute sanctuare terapeutice din Antichitate, unde se puteau vedea asemenea construcții. În cadrul acestei perspective are o anume consistență ipoteza conform căreia în tradiția manuscrisă au fost cenzurate versetele care vorbeau despre coborârea sau îmbăierea unui înger în piscină, transmitând astfel apei capacități terapeutice¹²⁰. În locul acestei interpretări populare, legată de cultul divinităților vindecătoare de la Ierusalim, textul actual vorbește, pur și simplu, despre agitarea apei care poate să-l vindece pe cel care intră în ea primul (In 5,7c). Fenomenul apei care se agită în piscină este explicat luându-se în considerare un izvor intermitent, așa cum se întâmpla la piscina din Siloe, sau un sistem de alimentare care utilizează apa de ploaie¹²¹.

Dacă este valabilă această reconstruire a mediului în care se situează gestul de vindecare înlăptuit de Isus, atunci intenția autorului este aceea de a-l prezenta ca pe o alternativă la divinitățile vindecătoare care atrag mulțimi de bolnavi în sanctuarele sincretiste din mediul elenist. Isus este singurul capabil să vindece sau să dea viața. Din această perspectivă, este inutilă întrebarea dacă cele cinci porticuri au o valență simbolică legată de cele cinci cărți ale lui Moise (legea), sau cei 38 de ani de boală ai omului ce așteaptă să intre în apa care vindecă reprezintă o aluzie la perioada petrecută de poporul lui Dumnezeu în deșert, înainte să ajungă în țara făgăduinței (Dt 2,14).

Relatarea evanghelică atrage atenția asupra acestui om paralytic în mijlocul unei mulțimi de alți bolnavi, pentru că este vorba despre un caz cronic și fără speranță. Acest lucru rezultă din răspunsul său la întrebarea pe care i-o adresează Isus: „Vrei să te faci sănătos?”. În mod evident, această întrebare este superfluă, dar este utilă pentru a scoate în relief inițiativa lui Isus. El, de fapt, cunoaște

¹¹⁹ Primele săpături în zona în care erau proprietari „Padri Bianchi” au fost realizate în 1871 și apoi, sub direcția École Biblique din Ierusalim (H. Vincent), în 1928 și în 1954-1957 (R.P. Rousée). Sub construcțiile din epoca cruciaților și din epoca bizantină au fost găsite ruinele unor edificii și un sistem de băi, unde prezența unui ex-voto atestă cultul divinităților vindecătoare păgâne (Serapis și Asclepios). Aceste construcții, care își au originea în cetatea romană a lui Adrian, Aelia Capitolina, erau ridicate în jurul unui sistem de bazine sau rezervoare de apă, dintre care cel mai important este format din două piscine în formă de trapez: una la Nord, mai mică 40 de metri pe 50 (53), și alta la Sud, 48 (49,50) de metri pe 57,50 (65,50), care aveau o adâncime maximă de 14 metri și erau despărțite de un zid de aproximativ 6,5 metri (J. JEREMIAS, *The Discovery of Bethesda*, John 5,2, Louisville 1966; A. DUPREZ, *Jesus et les dieux guérisseurs. À propos de Jean V*, Paris 1970, 28-56; M.J. PIERR – J.M. ROUSSE, *Saint-Marie de la Probatique. État et orientation des recherches*, Proche-Orient Chret. 31, (1981), 23-42).

¹²⁰ A. DUPREZ, *Jésus et les dieux guérisseurs*, 135-136; M.E. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean*, 161.

¹²¹ EUSEBIU, *Onomasticon*, 59,25-26; A. DUPREZ, *Jésus et les dieux guérisseurs*, 159-161.

situația acestui om care stă acolo de mult timp fără niciun ajutor din partea nimă-nui. În primul discurs al lui Isus, care stabilește contactul cu omul bolnav și abandonat, are ecou expresia care dă tonul întregii relatări: „a deveni sănătos”. Al doilea discurs al lui Isus este constituit din trei imperative care dau peste cap situația inițială a celui care zăcea neputincios și fără ajutor de atâta timp: „Ridică-te, ia-ți targa și umblă!”. Eficiența vindecătoare a cuvântului lui Isus este încadrată de două propoziții care reiau termenii-cheie din discursul său: „a deveni sănătos” și „a lua targa” (*In* 5,9ab). Așadar, la un prim nivel, relatarea vindecării scoate în evidență contrastul dintre puterea de a vindeca a cuvintelor lui Isus și condiția de totală neputință a paralizicului care așteaptă salvarea în sanctuarele terapeutice tradiționale.

La un al doilea nivel, vindecarea înfăptuită de Isus la Ierusalim este interpretată drept un prototip al activității sale de trimis care se poate baza pe relația sa filială cu Dumnezeu Tatăl. Punctul culminant al dezbaterii care se declanșează în urma intervenției vindecătoare a lui Isus, într-o zi de sâmbătă, este reprezentat de declarația sa adresată iudeilor: „Tatăl meu lucrează până acum; lucrez și eu!” (*In* 5,17). Contactul direct dintre Isus și iudei este stabilit prin intermediul întâlnirilor succesive cu omul vindecat. Mai întâi, acesta este interogată de iudei, care îi amintesc interdicția de a transporta un obiect dintr-un loc în altul, conform legii sâmbetei (*Ier* 17,21-22.27; *Neh* 13,15.19)¹²². Așa cum se întâmpla în cadrul disputelor rabinice asupra interpretării și aplicării legii, acum sunt comparate două poziții diferite: aceea a iudeilor, care propun aplicarea riguroasă a legii cu privire la odihnă, și cea a lui Isus, care prin cuvântul său ce a vindecat a provocat nerespectarea sâmbetei. Însă Isus nu este prezent în această primă fază a dezbaterii decât prin intermediul reevocării intervenției sale binefăcătoare și autoritare, făcută de omul vindecat.

Disparația pe moment a lui Isus din scena miracolului face parte din tehnica narativă a evanghelistului pentru a pregăti cititorii să aprofundeze semnificația gestului său (cf. *In* 6,14-15.25; 9,7-8.35). Noua întâlnire a lui Isus cu omul vindecat din zona templului oferă ocazia pentru această aprofundare. Cuvintele adresate omului vindecat stabilesc un raport între condiția actuală de sănătate recăpătată și perspectivă, în strânsă legătură cu atitudinea sa spirituală: „Iată, te-ai făcut sănătos. Să nu mai păcătuiești, ca să nu ți se întâmple ceva mai rău” (*In* 5,14). Sentința din sfântul Ioan, amplasată pe fondul tradiției biblice, presupune o anumită legătură între păcat și boală, precum și între păcat și moarte (cf. *Sir* 38,10; *Ps* 38,4-9,19; 41,4-5). Însă cuvintele lui Isus extind orizontul păcatului, căruia i se opun mântuirea și viața. Nu este vorba doar despre nerespectarea unei legi asemenea celei a sâmbetei, ci despre închiderea în fața darului mântuirii sau al vieții, pe care doar Isus, în calitate de trimis al lui Dumnezeu, îl poate transmite (cf. *In* 8,21.24). Situat în această optică, textul nostru nu se află în contradicție cu ceea ce se spune în *In* 9,2-4 cu privire la orbul din naștere. În cazul acesta,

¹²² *Shab.* VII, 2, enumerarea celor 39 de munci interzise în ziua de sâmbătă, unde este prevăzut și cazul transportării unui om viu pe o targă (permis în zi de sâmbătă), cf. *Sab.* X, 5; *Jub.* 2,29.30.

Isus neagă că ar exista un raport direct între păcat și orbirea din naștere și afirmă că acțiunea sa istorică, în sintonie perfectă cu cea a lui Dumnezeu, se contrapune acestei situații de fapt, în care coexistă păcatul și boala: „Noi trebuie să săvârșim, *ergazesthai*, lucrările celui care m-a trimis, atât timp cât este zi; vine noaptea, când nimeni nu mai poate să lucreze, *ergazesthai*” (In 9,4).

În contextul nostru, Isus răspunde printr-o expresie analogă la acuzația implicită a iudeilor care contestă nerespectarea sâmbetei, pentru că a vindecat un om și i-a poruncit să facă un lucru care era interzis în ziua de odihnă: „Tatăl meu lucrează, *ergazesthai*, până acum; lucrez și eu, *ergazomai*!”. Sensul acestei declarații este dat de comentariul redacțional al evanghelistului, care scoate în evidență înverșunarea reacției iudeilor cu privire la Isus. Fundamentul acțiunilor sale, care pun în discuție instituțiile – legea sâmbetei –, stă în revendicarea unui raport unic și deosebit cu Dumnezeu. El, de fapt, îl numește pe Dumnezeu „Tatăl” său. Aici se poate observa un ecou al profesiunii de credință în Cristos comun pentru comunitatea creștină. Însă în felul acesta Isus se face „egal cu Dumnezeu”. Această ultimă formulare stârnește reacția mediului iudaic care consideră blasfemie orice pretenție care își atribuie o demnitate egală cu cea a lui Dumnezeu (cf. In 10,33; 19,7). Este de înțeles, astfel, și prima precizare introdusă de evanghelist cu privire la intenția explicită a iudeilor de a-l „ucide” pe Isus (cf. In 7,1.25; 8,37.40; 11,53).

Cuvintele lui Isus care provoacă această reacție se inspiră din motivația biblică a legii cu privire la sâmbătă, în contextul lucrării creatoare a lui Dumnezeu (Gen 2,2-3; Ex 20,11). Conform interpretării iudaice tradiționale, Dumnezeu respectă sâmbăta, însă fără să neglijeze rolul său de Domn al lumii și judecător universal¹²³. Isus, în baza unui raport filial unic – „Tatăl meu” –, revendică dreptul de a se comporta asemenea lui Dumnezeu. Acțiunea sa din ziua de sâmbătă se încadrează în acea activitate permanentă care este specifică lui Dumnezeu, creatorul și Domnul universului. Continuarea dezbaterii, concepută drept răspuns oficial al lui Isus față de acuzațiile venite din partea adversarilor, precizează în ce constă această lucrare specifică a lui Dumnezeu, care îi revine și Fiului.

Apologia lui Isus în fața contestațiilor iudeilor cu privire la faptul că se consideră „egal” cu Dumnezeu se bazează pe acest principiu enunțat la început și

¹²³ Comentariile rabinice la Gen 2,2 și la Ex 20,11 își pun problema cum să concilieze în Dumnezeu respectarea odihnei de sâmbătă cu acțiunea sa creatoare și de judecător universal, care nu poate fi suspendată. În primul rând, se afirmă că Dumnezeu nu are nevoie de odihnă, pentru că el nu ostenește, mai mult, el le dă putere celor osteniți (Is 40,28-29); așadar, se spune că prescrierea odihnei de sâmbătă a fost atribuită lui Dumnezeu pentru ca omul, născut pentru a trudi, să se odihnească în ziua a șaptea (MekEx 20,11). Mai departe, pe baza altor texte ale Scripturii, este susținută ideea conform căreia Dumnezeu nu poate să suspende în ziua de sâmbătă judecata celor răi și răsplata pentru cei buni (GnR 11,11; MekEx 31,17). În sfârșit, Dumnezeu poate să lucreze în lumea întreagă, pentru că aceasta este asemenea casei sale, unde nu este nerespectată legea sâmbetei prin mutarea vreunui obiect (ExR 30,6). Prin motivații cu un caracter mai mult filosofic, Filon din Alexandria revendică pentru Dumnezeu, în calitatea sa de principe al tuturor lucrurilor, dreptul de a acționa în mod continuu (Leg.All. I, 5, 18); doar lui i se cuvine „odihnă”, pentru că lucrează fără să ostenească (Cher. 87-90). Un ecou al acestui mod de a gândi se găsește în Scrisoarea lui Ps-Aristea: „Dumnezeu a făcut totul dintotdeauna și toate le cunoaște” (XI, 210).

reluat la sfârșit (In 5,19-20.30). Față de Dumnezeu, el nu se comportă ca un concurent sau ca un fiu rebel, ci ca un Fiu care acționează într-o unitate perfectă de intenție cu Tatăl; este vorba, de fapt, despre un raport existențial de iubire, asemenea celui care are loc între un tată și un fiu. Prima declarație este introdusă prin formularea care, în *Evanghelia a patra*, dă puterea mărturiei proprii sentințelor cu caracter cristologic: „Adevăr, adevăr vă spun...”. Prin aceasta este declarată întreaga dependență a Fiului față de Tatăl, mai întâi în formă negativă și apoi pozitivă (In 5,19). Prin urmare, același principiu este reluat prin intermediul terminologiei cu privire la iubire, *philein*, care explică în termeni personali relația dintre Tată și Fiu, descrisă prin verbele „a vedea” și „a arăta”. Prevestirea unei revelații de „lucruri și mai mari decât acestea” stabilește o legătură între prezentul misiunii istorice și viitorul mântuirii escatologice, așa cum se întâmplă și în alte declarații analoge (cf. In 1,50; 14,12). În contextul de față, „lucrurile mai mari” sunt acele fapte în care se va arăta deplina armonie în acțiune și autoritate dintre Tatăl și Fiul: „învierea”, dăruirea vieții” și „judecata”.

Urmează, de fapt, în continuare un verset care justifică aceste declarații din deschidere, ce conține o sentință care subliniază corespondența perfectă dintre Tatăl și Fiul în raport cu cele două evenimente fundamentale și distincte ale modului de a acționa al lui Dumnezeu: a învia – a da viață morților și a judeca. Verbul *egerein*, asociat cu substantivul „morții”, evocă în *Evanghelia a patra* evenimentul escatologic al învierii anticipat de învierea lui Isus, al cărei semn prefigurativ o reprezintă învierea lui Lazăr (In 2,22; 12,1.9.17). În acest orizont, nu poate fi întâmplător faptul că Isus l-a vindecat pe omul care zăcea „neputincios” lângă piscină prin cuvântul/invitația sa: „Ridică-te, *egeire*” (In 5,8). Este însă semnificativ faptul că Fiului îi este atribuită puterea de „a da viață, *zōopoiein*, oricui vrea”. Această caracteristică a libertății este specifică modului de a acționa al Duhului Sfânt care dă viața (In 3,8; 6,63). În mod intim legată de această putere de „a învia/a da viață” este și cea de „a judeca”, transferată în întregime de la Tatăl la Fiul. Această corespondență de acțiuni și puteri dintre Tatăl și Fiul este reluată în continuare printr-o ușoară modificare de termeni, în armonie cu noul context, așa cum reiese din comparația sinoptică a celor două texte:

In 5,21-22

„După cum Tatăl învie morții și le dă viață, la fel și Fiul dă viață celor cărora vrea să le dea. De fapt, Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata i-a dat-o Fiului”.

In 5, 26-27

„Căci, după cum Tatăl are viața în sine, tot așa i-a dat și Fiului să aibă viața în sine și i-a dat puterea să facă judecata, pentru că este Fiul Omului”.

Scopul sau rezultatul acestei coordonări perfecte dintre modul de a acționa al Tatălui și cel al Fiului este recunoașterea și primirea acestuia din urmă în demnitatea sa de Fiu și în rolul său specific de trimis (In 5,23). Verbul „a cinsti”, ales în cazul acesta pentru a defini atitudinea spirituală a credinței, este adaptat contextului, unde se face trimitere la principiul juridic sau diplomatic al trimisului, cunoscut și în cadrul tradiției sinoptice (cf. In 13,16; Mt 10,24 par.). Isus, în calitatea

sa de trimis al Tatălui, nu participă doar în mod legitim la autoritatea sa, ci poate să înfăptuiască lucrările specifice Tatălui. Cu acestea se încheie prima fază a discursului, concentrată pe relația Tată-Fiu, și tot acum este elaborat un prim răspuns la acuzația adusă lui Isus de către adversari: se face „egalul” lui Dumnezeu.

În centrul acestei prime apărări a lui Isus se află o declarație la persoana întâi, introdusă prin a doua formulă de automărturie: „Adevăr, adevăr vă spun...” (In 5,24). În aceasta se rezumă, prin termeni pozitivi și negativi, valența mântuitoare a anunțurilor precedente asupra dublei acțiuni a Fiului, într-o sintonie perfectă cu cea a Tatălui: a avea „viața veșnică” și „a nu ajunge la judecată”. Același lucru se spune printr-un limbaj figurat și incisiv în propoziția: „a trecut de la moarte la viață”. În textul grecesc, forma verbală folosită la timpul trecut, „a trecut”, indică un proces stabilit deja cu privire la efectul său final. Această ieșire din spațiul sau sfera morții către cea a vieții este analog cu un altul, care este formulat cu alți termeni și imagini dispuse în mod antitetic în *Evanghelia a patra*: a trece de la întuneric la lumină (In 3,21; 8,12). În contextul acesta este precizată și valența negativă a terminologiei cu privire la „judecată”, care apare din abundență în capitolul nostru: *krinein*, de 19 ori; *krisis*, de 11 ori, și o singură dată *krima*, 5,39. „Judecata” se află în opoziție cu „mântuirea” și, prin urmare, cu viața (In 3,16-17; 12,47). Singura condiție pentru a putea evita „judecata” și condamnarea-moartea și pentru a putea intra în viața deplină sau veșnică este adeziunea la credința în Isus, recunoscut și primit drept trimis al Tatălui (cf. In 3,18.36). În textul nostru, această atitudine de credință este exprimată prin două verbe simetrice, „a asculta/a crede”, care se referă la *logos*, „cuvântul” lui Isus, și, respectiv, la Dumnezeu, cel care l-a trimis (cf. In 12,44).

Este considerabil impactul acestei declarații a lui Isus, care atrage atenția asupra actualității istorice a procesului de mântuire, în strânsă legătură cu cel al credinței în dimensiunea sa cristologică. Cine ascultă cuvântul lui Isus cu atenția iubirii și se lasă implicat printr-un angajament radical recunoaște astfel faptul că Dumnezeu l-a trimis în calitate de revelator definitiv și l-a declarat izvor veșnic de viață deplină.

Discursul continuă, în versetele următoare, printr-o modulare diferită a aceleiași teme. Este predominantă terminologia „judecății”, în opoziție cu cea a „vieții”, în timp ce expresia „a asculta cuvântul” este înlocuită cu „a asculta glasul” (In 5,25.28). Există o variație și cu privire la protagonist. În timp ce se spune că Fiul „are viața în sine”, asemenea Tatălui (In 5,26b), cel care face judecata, în schimb, este prezentat cu apelativul „Fiul Omului” (In 5,25b.27b). Se modifică inclusiv orizontul de fond, pentru că se face trecerea de la o perspectivă de actualitate (In 5,25) la cea a unui viitor definitiv sau escatologic (In 5,28). Într-o primă sentință, introdusă pentru a treia oară prin formularea: „Adevăr, adevăr vă spun...”, se anunță sosirea ceasului decisiv al ascultării glasului Fiului Omului, ca prezent deja (In 5,25a). Însă, trei versete mai încolo, pare să se profileze o perspectivă orientată mai mult spre viitor, unde este amplasat ceasul judecății cu un dublu rezultat: negativ și pozitiv (In 5,28-29). Este greu de șters

impresia conform căreia ar exista o anumită contradicție sau cel puțin divergențe în textul actual al acestei secțiuni din sfântul Ioan. Pentru a o rezolva, diferiți autori atribuie versetele din In 5,(27) 28-29 intervenției unui revizor sau le consideră drept un fel de duplicat integrativ sau explicativ al precedentelor. Însă raportul dintre cele două texte este mult prea complex pentru a putea fi redus la o problemă ce ține de critica literară.

O comparație sinoptică poate ajuta la perceperea convergențelor și a divergențelor:

In 5,25

„Vine ceasul – și chiar acum este – când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, iar cei care îl vor auzi vor trăi”.

In 5,28-29

„Pentru că vine ceasul în care toți cei care sunt în morminte vor auzi glasul lui și vor ieși spre învierea vieții cei care au făcut binele, iar cei care au săvârșit răul, spre învierea judecării”.

Cei care „vor auzi glasul” – peste tot la viitor – în primul caz sunt „morții”, *hoi nekroi*; în al doilea caz, „cei care sunt în morminte”. În ambele texte „glasul” este cel al Fiului Omului, pentru că posesivul glasul „său” face trimitere la versetul precedent, în care cel care face judecata este prezentat drept Fiul Omului (In 5,27). Divergența dintre cele două sentințe se referă la precizarea cu privire la ceasul care „chiar acum este” în prima și consecința faptului de a auzi glasul Fiului Omului: în primul caz este doar pozitivă, „vor trăi”; în cel de-al doilea, ea implică un dublu aspect, „învierea vieții și a judecării”. Formularea sfântului Ioan: „vine ceasul” semnalează întorsătura decisivă introdusă de intervenția cristologică: revelația mântuitoare care culminează cu moartea și învierea lui Isus (In 12,23.27; 13,1). Precizarea „ceasul este chiar acum” subliniază demararea exactă a timpului escatologic față de un trecut de acum fără întoarcere. Cele două formulări din contextul nostru, la fel ca în In 4,21.23, sunt echivalente, chiar dacă acum sunt așezate într-o ordine diferită. De aceea, cele două sentințe paralele nu descriu două faze succesive, una prezentă și alta viitoare, ci două modalități ale unicului eveniment cristologic care inaugurează sfârșitul timpului. Dacă există divergențe, acestea se referă la raportul dinamic dintre experiența istorică a lui Isus și situația comunității de credincioși după Paște. „Morții” care vor auzi glasul Fiului Omului în ceasul decisiv sunt toți oamenii sortiți morții, așa cum morții sunt destinatarii învierii. Însă se face precizarea că doar cei care au auzit glasul, în sensul „credinței” definit mai sus, vor trăi, tot așa cum s-a spus că Fiul dă viață „celor cărora vrea să le dea” (In 5,21).

În sentința paralelă se precizează că toți cei care se află în morminte vor auzi glasul Fiului Omului și vor ieși spre un destin diferit, spre viață sau spre condamnare. În acest caz, criteriul este dat de „a face binele”, respectiv „a săvârși răul” (In 5,29). Această terminologie este preluată din cadrul tradițional al judecării lui Dumnezeu (cf. Rom 2,9-10; 9,11; 2Cor 5,10). De la acest model al tradiției biblice de tip apocaliptic derivă și cele două expresii mai neobișnuite: „învierea spre viață și învierea spre judecată sau condamnare” (Dan 12,2; Fap 24,15).

Textul profetului Daniel ar putea fi sursa de inspirație a textului nostru. În el se vorbește, de fapt, despre ceasul escatologic și despre vremea de strâmtorare (Dan 11,45; 12,1, LXX) și se prevestește mântuirea întregului popor, și anume „oricine va fi găsit scris în carte”. Așadar, este prezentat destinul multora „dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor trezi, *anastêsontai*, unii pentru viața veșnică, iar alții pentru ocara și dezgustul veșnic” (Dan 12,2). Imediat după însă, textul renunță la această simetrie de situații antitetice pentru a scoate în evidență soarta glorioasă a celor dreپți (Dan 12,3)¹²⁴.

Textul *Evangheliei a patra* se situează în cadrul acestei tradiții. Modelele sale lingvistice sunt preluate în mediul creștin pentru a exprima credința în Isus, desemnat Domn și judecător al istoriei. Din același ambient provine titlul „Fiul Omului”, atribuit lui Isus și recunoscut în contextul credinței cristologice drept protagonist al judecății finale (Mc 8,38; Mt 10,33; Lc 12,9; cf. Mt 25,31). Noutatea scrierii sfântului Ioan constă în îmbinarea acestui scenariu apocaliptic cu noua perspectivă escatologică introdusă de revelația istorică a lui Isus, Fiul, și de învierea sa. Acest lucru oferă o altă cheie de lectură a vocabularului tradițional. „Glasul” care îi cheamă afară din morminte pe morți este cel al Fiului Omului. El, în calitatea sa de „Fiu” ascultat întotdeauna de Tatăl, poate să-l facă pe prietenul Lazăr să iasă din mormânt (In 11,43-44). În felul acesta, el confirmă promisiunea făcută Martei, care rămâne încă legată de speranța iudaică a învierii din ziua de pe urmă: „Cel care crede în mine, chiar dacă moare, va trăi” (In 11,24.25).

În contextul acesta, și criteriul pentru a defini învierea spre viață și spre judecată-condamnare capătă o nuanță diferită, în sintonie cu vocabularul credinței din sfântul Ioan. „Cei care au făcut binele” își au prototipul în cel care „face adevărul, vine la lumină, ca să se vadă că faptele sale sunt făcute în Dumnezeu” (In 3,21). „Cei care au săvârșit răul”, *phaula*, sunt reprezentați de „oricine face [fapte] rele, *phaula*, urăște lumina și nu vine la lumină, ca să nu-i fie descoperite faptele” (In 3,20). Cu alte cuvinte, se poate spune că textul sfântului Ioan, chiar dacă preia schemele apocaliptice tradiționale, le interpretează conform perspectivei sale cristologice. Raportul de credință cu Isus, Fiul și trimisul Tatălui, este criteriul ultim pentru destinul oricărei ființe umane.

Este ceea ce se afirmă în versetul prin care se face trecerea la a doua parte a discursului apologetic (In 5,30). Aici este reluată tema inițială și este reafirmată deplina conformitate a Fiului față de Tatăl, însă prin intermediul limbajului ascultării, *akouein*, care era dominant în versetele precedente (In 5,24.25.28). „Ascultarea” sa filială se regăsește în statutul de trimisul care nu face altceva decât să rămână credincios voinței celui care l-a trimis. Acesta reprezintă criteriul de legitimitate la care face apel și Moise atunci când îi este contestată autoritatea de către Core,

¹²⁴ Aceași tendință de a accentua destinul fericit al celor dreپți, fie și pe fondul unei învieri și al judecății universale, se regăsește în 1Enoh 51,15, cf. 4Esd 7,32-44; Ps-FILON, *Lib.Ant.* 19,13; 51,5; cf. Mt 25,31-46. Textul sfântului Ioan, spre deosebire de Is 66,24 și în parte de Mt 25,41.46 și 4Esd 7,32-43, este mult mai sobru cu privire la soarta celor care sunt destinați la „învierea spre judecată” (In 5,29, cf. 3,36). Din întregul context, „judecata” coincide cu excluderea de la viață sau moartea veșnică (In 5,24).

Datan și Abiram (Num 16,28). În baza acestui principiu, Isus demontează acuzația adversarilor. Modul său de a acționa nu derivă de la un pretext de autonomie ilegală sau rebelă față de Dumnezeu, ci se bazează pe relația sa filială și fidelă cu Dumnezeu. De aceea, inclusiv „judecata” sa, care se regăsește în activitatea aceasta de trimis al lui Dumnezeu, este „dreaptă”, pentru că este în conformitate cu voința și autoritatea lui Dumnezeu (cf. Ps 7,11-12). Această temă a „dreptei judecăți” face trimitere la secțiunea precedentă și o introduce pe următoarea, concentrată pe adevărul sau validitatea „mărturiei” (In 5,31-39).

Noua dezbatere începe cu o declarație a lui Isus cu privire la valoarea mărturiei. Conform unui principiu general al dreptului biblic și iudaic, cunoscut și în mediul elenist, automărturia nu constituie o probă într-un proces. Aplicarea acestui principiu este și mai riguroasă în practica procesuală evreiască, în care nu este prevăzută interogarea acuzatului, ci doar audierea martorilor. Achitarea sau condamnarea se bazează pe depoziția comună a doi martori (Dt 17,6; 19,15; Dan 13,61-62; Mt 18,16; 1Tim 5,19; Mc 14,55-59)¹²⁵. Acest principiu și procedura juridică ce îi corespunde stau la baza dezbaterii dintre Isus și iudei. Însă cadrul juridic-procesual este extins, pentru că este susținut un nou criteriu desprins din statutul trimisului, profet și Mesia, care poate să facă apel la acreditările proprii de legitimitate. În cazul lui Isus, principiul juridic al mărturiei comune care vine din exterior este integrat și depășit din perspectiva raportului său de trimis unic și definitiv al lui Dumnezeu (cf. In 8,13-18).

În felul acesta, el poate, pe de o parte, să se bazeze pe mărturia „altcuiva” și, pe de altă parte, să declare că doar el este în măsură să recunoască validitatea mărturiei (In 5,32). Ambivalența acestui „altul”, *allos*, depinde de suprapunerea a două modele lingvistice, cel juridic și cel cu privire la trimis. Celălalt martor care dă mărturie despre Isus ar putea fi considerat Ioan Botezătorul, despre care se vorbește în versetele următoare (In 5,33-36a)¹²⁶. Însă Isus însuși face precizarea că el nu se bazează pe o mărturie umană, pentru că poate să conteze pe una superioară: cea unică și decisivă a Tatălui care l-a trimis (In 5,34a.36c.37).

Dezbaterea se desfășoară pe aceste două planuri. Ea pleacă de la nivelul juridic-procesual și își găsește soluția în cadrul statutului de trimis. Seria celor patru mărturii diferite prezentate în contextul procesual în favoarea lui Isus – Ioan Botezătorul, lucrările, Tatăl și *Scripturile* – se reduce la una singură atunci când se face trecerea la perspectiva trimisului: cea a lui Dumnezeu Tatăl.

Inclusiv mărturia lui Ioan Botezătorul se regăsește în acest orizont pe două niveluri. Ea este încă valabilă – „a dat mărturie, *memartyrēken*”, la timpul trecut – în fața autorității iudaice care a trimis o comisie de anchetă (In 1,19a.24). De fapt, Ioan Botezătorul a dat mărturie despre „adevăr”, adică despre revelația definitivă a lui Dumnezeu care se împlinește în Isus, Fiul, și cel trimis în lume

¹²⁵ I. FLAVIU, *Ant.* IV, 8,15, par. 219, reproducând normele biblice cu privire la mărturia validă, vorbește despre *martyria alēthē* și *martyrein alēthē*; cf. FILON, *Leg. All.* III, 204-205.

¹²⁶ Anumite codice care fac parte din tradiția manuscrisă occidentală, care reproduc *hoidate*, „știți”, în loc de *hoida*, „știu”, preferă să-l identifice pe Ioan Botezătorul cu „altul” care dă mărturie pentru Isus (In 5,32).

pentru a da mărturie, la rândul său, despre „adevăr” (In 18,37). Mărturia lui Ioan Botezătorul este în totalitate subordonată rolului de trimis unic, care primește legitimitatea sa doar de la Dumnezeu, și nu de la un om. Însă chiar redimensionată, mărturia lui Ioan Botezătorul are un rol pozitiv, așa cum s-a afirmat deja în prolog. Ioan Botezătorul nu era lumina, dar a fost trimis să dea mărturie despre lumină, „pentru ca toți să creadă prin el” (In 1,6-8). Acum este reluată această temă și se precizează care este rolul pozitiv al lui Ioan Botezătorul prin intermediul imaginii „făcliei” care arde și luminează, însă pentru a o pune în opoziție cu atitudinea negativă a contemporanilor săi (In 5,35). Imaginea „făcliei”, asociată cu cea a luminii, face trimitere la faptele profetului Ilie, prototipul trimisului reformator care pregătește comunitatea pentru întâlnirea sau vizita lui Dumnezeu (Sir 48,1-10; Mal 3,23-24). Speranța mesianică este reprezentată tot prin făclia aprinsă, simbol al vieții și al bucuriei într-o casă (1Rg 11,36; 15,4; 2Rg 8,19; Ps 132,17; cf. Ier 25,10). Acțiunea profetică a lui Ioan Botezătorul a reaprins aceste așteptări și speranțe mesianice printre iudei, contemporanii săi, dar nu a avut nicio urmare, pentru că aceștia nu au primit mărturia sa, orientată în totalitate către unicul și definitivul trimis al lui Dumnezeu¹²⁷. Autorul celei de-a patra Evanghelii, într-o notă redacțională cu privire la retragerea lui Isus dincolo de Iordan, observă: „Mulți veneau la el și spuneau: «Ioan n-a făcut niciun semn, însă tot ce a spus Ioan despre acesta era adevărat». Și mulți au crezut în el acolo” (In 10,41-42).

În ampla dezbateră cu iudeii din capitolul al cincilea este recunoscut rolul pozitiv, chiar dacă subordonat și provizoriu, al mărturiei lui Ioan Botezătorul. Față de aceasta, „lucrările” pe care le înfăptuiește Isus în calitate de trimis al Tatălui sunt considerate o mărturie „mai mare” (In 5,36). Este vorba despre acele „lucrări” a căror inițiativă își are originea în Tatăl și pe care Isus, în calitate de Fiu, „le împlinește” (cf. In 4,34). În contextul prezent al dezbaterii legate de eliberarea și vindecarea paralticului în zi de sâmbătă, lucrările pe care Isus le înfăptuiește, într-o perfectă sintonie cu Dumnezeu, sunt cele care prevestesc rolul său de dătător de viață și de judecător universal (In 5,20). Această terminologie cu privire la „lucrări”, preferată în *Evanghelia a patra* – *erga*, în total 21 de recurențe –, este preluată din cadrul tradiției biblice. Dumnezeu face apel la lucrările sale de eliberare, călăuzire și protecție a poporului său care traversa deșertul pentru a-i cere adeziunea totală în cadrul legământului (Dt 11,7; Ps 66/65,5; 95/94,9; 106/105,13; 111/110,2.3.67). Isus, în calitate de trimis al Tatălui, împlinește acele lucrări care se situează în acest orizont unitar al mântuirii. De aceea, el poate să facă apel la aceste lucrări pentru a da legitimitate misiunii sale (In 10,25.37-38; 14,10).

Mărturia „lucrărilor” face trimitere la mărturia directă pe care Tatăl o dă despre Isus. La rândul său, aceasta din urmă dezvăluie necredința destinatarilor: „Dar voi n-ați ascultat niciodată glasul lui, nici nu i-ați văzut chipul” (In 5,37b). Nu poate fi exclus faptul că prin această frază s-ar face aluzie la istoria biblică a

¹²⁷ O altă recurență a verbului *agalliasthai* se găsește în In 8,56 cu privire la Abraham, care „s-a bucurat” în speranța de a vedea ziua lui Isus Mesia.

revelației lui Dumnezeu, care se află în opoziție cu orbirea și surzenia destinatarilor, denunțată de multe ori în textele primului legământ (Is 6,9)¹²⁸. Însă acum este mult mai evidentă imposibilitatea unui acces direct la Dumnezeu – nu doar pentru evrei –, pentru că singura modalitate de a auzi glasul său și de a vedea chipul său este primirea interioară a cuvântului celui trimis de Dumnezeu, singurul care l-a văzut și l-a auzit (In 1,18; 3,11.32; 6,46). De aceea, motivul principal al incapacității iudeilor de a-l întâlni pe Dumnezeu în revelația sa istorică constă în respingerea trimisului său și a cuvântului său, care poate fi primit doar printr-o credință interioară permanentă. În terminologia sfântului Ioan, cele două expresii – „a crede în trimisul lui Dumnezeu” și „a rămâne în cuvântul său” – coincid (cf. In 8,30.31; 15,7). De fapt, atunci când cuvântul rămâne în credincioși, se realizează ceea ce reprezintă condiția fundamentală a primului legământ, prevestită de profeți drept element distinctiv pentru noul legământ (Ps 37,31; 119,11; Dt 6,3.6; Ier 31,33). În cadrul tradiției religioase evreiești, cuvântul lui Dumnezeu, cel istoric și accesibil datorită autorevelației sale, este păstrat în *Scripturi*. Însă Isus, prin eficiența sa apologetică care capătă tonalitatea unei anchete, declară că tocmai acestea „dau mărturie despre mine” (In 5,39).

Vechiul Testament în ansamblul său, la plural *graphai*, este orientat spre împlinirea sa cristologică (In 1,41.45). În cazul acesta, condiția pentru o apropiere mântuitoare față de *Scripturi* – „a avea viața” – este credința în Isus, care reprezintă poarta de intrare și cheia de interpretare a acestora. De aceea, în ceea ce privește efectele mântuirii, este inutil un studiu sau o cercetare a textelor biblice care nu se încadrează în această optică a credinței cristologice. Declarația de la începutul acestei dezbateri în legătură cu *Scripturile* recunoaște zelul specific al iudeilor pentru studiul atent al textelor sacre, bazat pe convingerea fermă că acest lucru conduce la mântuire sau permite accesul la viața deplină. Această convingere, care stă la baza spiritualității postbiblice, își are rădăcinile în chiar textele Bibliei, de care depinde și *Evangelia a patra*¹²⁹. Însă în perspectiva creștină a intervenit o schimbare radicală, pentru că noul criteriu hermeneutic al întregii *Scripturi* îl reprezintă Isus Cristos, centrul și punctul culminant al revelației istorice a lui Dumnezeu.

Din momentul acesta, tema „mărturie” este dată la o parte, pentru a aprofunda motivațiile interioare ale necredinței interlocutorilor. Acest aspect al confruntării religioase dintre Isus și iudei a fost abordat deja mai sus, atunci când s-a spus că aceștia nu au „cuvântul (lui Dumnezeu) care rămâne”, pentru că nu cred în cel pe care el l-a trimis (In 5,38). Inclusiv această ultimă secțiune a anchetei,

¹²⁸ Iacob l-a văzut pe Dumnezeu în față, *eidos* (Gen 32,31); Moise vrea să vadă chipul lui Dumnezeu (Ex 33,11); evreii, în timpul teofaniei de pe Sinai, au auzit doar sunetul cuvintelor, un glas, *phonê*, dar nu au văzut niciun chip (Dt 4,12.15; cf. Dt 5,23-26; 19,18-19.21; 20,18-19).

¹²⁹ În textele biblice și în tradiția iudaică este promis darul vieții dacă se studiază și se respectă legea. Respectarea legii în cadrul legământului reprezintă condiția pentru a avea viață (Dt 30,15-16; Sir 15,17). Legea, care coincide cu înțelepciunea, este izvorul vieții (Sir 17,11; 45,5; Prov 1,33; 8,35; Bar 4,1). Studiul legii conduce la viață. O zicală atribuită lui R. Hillel spune: „Mai multă lege, mai multă viață... Cine s-a îngrijit de cuvintele legii s-a îngrijit de viața pentru lumea de dincolo” (Abot II,8); cf. ApBar 38,2; Ps-Sal 14,2.

caracterizată de o polemică foarte dură, începe cu o declarație programatică de principiu: „Eu nu primesc mărire de la oameni” (In 5,41). Aceasta este un ecou al atitudinii lui Isus cu privire la mărturie: „eu nu primesc mărturie de la un om” (In 5,34a). În noua fază a dezbaterii, principiul mărturiei este înlocuit cu cel al „măririi”. Acesta este un termen încărcat de valențe teologice pe linia relațiilor. În acest orizont, credința sau necredința reprezintă o problemă privitoare la relațiile definite de iubire: „nu aveți iubirea lui Dumnezeu în voi” (In 5,42).

Ambivalența acestei expresii, „iubirea lui Dumnezeu”, în sens subiectiv sau obiectiv – iubire față de Dumnezeu –, poate fi soluționată pe baza contextului imediat, ținând cont de terminologia folosită de sfântul Ioan. Substantivul *agapē*, care apare doar de șase ori – în timp ce verbul *agapan* se găsește de 36 de ori –, exprimă relația profundă și comuniunea existențială dintre Isus și Tatăl (In 3,35; 10,17; 15,9-10). Isus cere ca această iubire să fie prezentă în discipoli (In 17,26). În această perspectivă, iubirea lui Dumnezeu, asemenea măririi, căreia îi este asociată, trebuie înțeleasă drept iubirea mântuitoare pe care Dumnezeu o revelează și o transmite prin darul Fiului său Unicul născut (In 3,16; 17,22-23). Însă în contextul polemicii în care Isus denunță necredința iudeilor, terminologia iubirii coincide cu cea a credinței: a iubi sau a nu iubi este la fel cu a crede sau a nu crede (cf. In 8,42). De aceea, se spune că iudeii nu au curajul să-și manifeste deplina adeziune la credința în Isus, pentru că „iubeau mai mult cinstea oamenilor decât cinstea lui Dumnezeu” (In 12,43). Chiar în contextul nostru, scurta reflecție cu privire la motivele necredinței se încheie cu aceste cuvinte: „Cum puteți crede voi, care primiți mărire unul de la altul, și nu căutați mărirea care vine numai de la Dumnezeu?” (In 5,44). Cei care nu au iubirea lui Dumnezeu în ei înșiși sunt cei care nu-l iubesc, nu caută mărirea sa sau nu cred.

Același lucru se spune în versetul intermediar prin terminologia referitoare la primire, *lambanein* (In 5,43). Aici sunt puse în antiteză două figuri: Isus care vine „în numele Tatălui” și cel care vine „în numele lui propriu”. Prima formulare descrie cristologia trimisului legitim și unic care este Fiul (In 8,42; 10,25). În schimb, cel care vine și vorbește în numele lui propriu corespunde cu falsul profet (Dt 18,20.22; Ier 14,14-15; 23,25; 29,9.31). Este greu de identificat, în formularea din textul sfântului Ioan – „dacă ar fi venit un altul în numele lui propriu” –, vreo referire explicită la o figură istorică sau simbolică precisă, chiar dacă este destul de cunoscută grija primelor comunități creștine de a se păzi de falșii profeți sau de cei care se autoproclamau Mesia (cf. Mt 7,15; 24,11.23-24; 1In 4,1; Ap 2,2). În cazul de față, unde este evidentă comparația cu mediul iudaic care nu credea, preocuparea este aceea de a oferi un criteriu de discernământ. Acesta este desprins din credința cristologică ce-l recunoaște în Isus pe unicul trimis legitim, cel care revelează și transmite gloria singurului Dumnezeu. Această expresie: „singurul Dumnezeu” sintetizează credința tradițională biblică evreiască (Dt 6,4; cf. In 17,3). Isus, care vine în numele Tatălui, revelează gloria acestuia în calitate de Unicul născut (In 1,14). Pentru aceasta, el se află în interiorul acestui orizont al credinței monoteiste. În ultimele replici ale discursului, început ca o

apărare de către Isus, care era acuzat de iudei sub pretextul că acționează asemenea lui Dumnezeu – se face egalul lui Dumnezeu –, rolurile sunt inversate. La finalul dezbaterii specifice unui proces, Isus, din acuzat, ia locul „procurorului”. El introduce un acuzator special împotriva iudeilor: Moise, prototipul trimișilor și garantul revelației transmise de *Scripturi*. În tradiția biblică, Moise este mijlocitorul legii sau al legământului și, de aceea, este considerat și apărătorul poporului său necredincios și păcătos în fața lui Dumnezeu (*Ex* 32,11-14. 30-34; *Num* 14,19; *Dt* 9,25.26; *Ps* 106,23)¹³⁰. Pe fondul acestei imagini tradiționale a lui Moise, se poate percepe forța polemică a sentinței lui Isus: „este cine să vă acuze: Moise, în care ați sperat” (*In* 5,45). Iudeii îl consideră pe Moise mijlocitorul revelației lui Dumnezeu și se laudă că sunt discipolii săi (*In* 9,28-29). Însă figura lui Moise este prezentată și drept cea a tutorelui sau a garantului legii sau al clauzelor legământului. Astfel, în cazul nerespectării legii sau al încălcării legământului, Moise va fi cel care îi va acuza pe nesupuși (*Dt* 31,24-27); lucru care se verifică în confruntarea dintre Isus și iudei. La finalul dezbaterii cu cei care îl amenință cu moartea pentru că abrogă legea sâmbetei, Isus declară că aceștia sunt acuzați de Moise, mijlocitorul și garantul legii.

Pentru a înțelege această situație paradoxală, trebuie să se țină cont de noul criteriu hermeneutic al *Scripturilor*, care face ca Moise să treacă de partea lui Isus: „căci el despre mine a scris” (*In* 5,46). În textul sfântului Ioan se stabilește această echivalență: Moise-*Scripturi* // Isus-cuvânt. În consecință, apare această a doua echivalență: a crede în Moise și în *Scripturi* înseamnă a crede în Isus și în cuvintele sale. Simetria dinamică, pe linia promisiune-împlinire, dintre Moise-lege și Isus Cristos, anunțată deja în prolog, reapare în punctele fierbinți ale polemicii dintre Isus și lumea iudaică. Această polemică poate să facă apel la tradiția biblică pe care se bazează cei doi interlocutori (*In* 3,14; 6,32; 7,19-23; 9,28-29). Dacă este adevărat acest lucru, atunci sentința lui Isus: „căci el despre mine a scris” se referă mai degrabă la mărturia în ansamblu a tradiției biblice, interpretată cu privire la Cristos (*In* 1,45), decât la un anumit text din scrierile mozaice. În această perspectivă a hermeneuticii biblice trebuie înțeleasă și întrebarea – apelul sau constatarea pesimistă – care încheie discursul. Condiția pentru a putea crede în Isus, sigurul și definitivul trimis al lui Dumnezeu, este aceea de a crede în scrierile lui Moise care dau mărturie despre el.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Descrierea detaliată a mediului în care se petrece vindecarea unui paralizic la Ierusalim a atras atenția tuturor comentatorilor antici și moderni. Însă primii nu s-au limitat la reconstruirea cu încăpățănare a datelor cronologice și topografice, așa cum fac în general cei moderni. Detaliile textului au stimulat căutarea unei semnificații mai profunde și ascunse, care, la prima vedere, poate să pară străină sau artificială. Tendința de a găsi pentru fiecare element al textului o

¹³⁰ Această imagine biblică a lui Moise este continuată în textele iudaice: *AssMos.* 11,17; 12,6; *FILON, Vit.Mos.* II, 16,6.

semnificație spirituală este dominantă în comentariile sfinților părinți și ale celor din Evul Mediu. Cele cinci porticuri ale piscinei, puse în legătură cu cele cinci cărți ale lui Moise, reprezintă legea sau cele cinci ere ale lumii. În consecință, apa din piscină reprezintă simbolul legii care este incapabilă de a-i oferi mântuirea omului ce așteaptă de atâta timp. De fapt, cei 38 de ani de boală ai paralticului sunt un număr simbolic, care reprezintă condiția umanității sub lege. Pentru a ajunge la numărul perfecțiunii, 40, lipsesc două cifre, adică cele două porunci: iubirea de Dumnezeu și de aproapele. De aceea, Augustin, parafrazându-l pe sfântul Paul, poate să spună: „Litera legii, în absența harului, îi făcea numai păcătoși pe cei care, dacă se recunoșteau astfel, harul îi elibera” (In Joh. XVII, 2). De aici dubla poruncă a lui Isus dată omului vindecat: ia-ți targa – adică iubește-l pe aproapele tău ducând greutățile care îți sunt date – și mergi „către Dumnezeu”.

O a doua linie interpretativă valorifică simbologia apei din piscină, care primește proprietăți vindecătoare prin coborârea îngerului. Aceasta este pusă în antiteză cu botezul „care șterge toate păcatele și dăruiește viață morților” (Ioan Crisostomul). Pentru unii, îngerul care coboară în apă îl reprezintă pe Cristos care a coborât în apa pătimirii (Rupert de Deutz) sau pe Duhul Sfânt care transmite puterea ce sfințește (Ambroziu din Milano). Anumiți comentatori moderni reiau această interpretare teologică, atât din punctul de vedere al istoriei mântuirii, cât și din cel sacramental. Cornelius a Lapide, în timp ce observă că în siriană termenul *piscină* este tradus prin *baptisterium*, acceptă și amplifică prin aplicații morale interpretarea alegorică a Sfinților Părinți. Juan Maldonatus este de acord cu semnificația „mistico”-baptismală, afirmând că acesta poate fi și sensul literal al textului. Pe baza unei argumentări literale – asemănări cu relatarea orbului din naștere –, și un comentator contemporan, M. E. Boismard, recunoaște în textul actual al sfântului Ioan o rezonanță baptismală. Pe de altă parte, insistența naratorului evanghelic asupra deplinei integrități redobândite – se repetă de șapte ori termenul „sănătos” – și legătura explicită stabilită între păcat – boală, pe de o parte, și între vindecare – mântuire, pe de altă parte, orientează către o interpretare care merge dincolo de simpla povestire a vindecării unei boli. Continuarea dezbaterii invită la o lectură transparentă a secțiunii narative din acest fragment evanghelic, pentru a putea percepe deja aluziile care anticipă temele discursului. Polemica finală dintre Isus și iudei, concentrată pe mărturia *Scripturilor* și pe rolul lui Moise, demonstrează că interpretarea tipologică a tradiției, bazată pe contrastul dintre rolul mântuitor al legii și cel al lui Isus, nu este cu totul deplasată. În rest, redactorul Evangheliei a pregătit marele discurs apologetic al lui Isus printr-un intermezzo care se bazează tocmai pe modalitățile diferite de a înțelege și a pune în aplicare legea sâmbetei (In 5,9b-18).

Istoria interpretării, după această poziție preliminară cu privire la relatarea vindecării, se dezvoltă în jurul a două puncte esențiale. Primul are un caracter cristologic și soteriologic. Acesta se referă la identitatea lui Isus, Fiul și trimisul lui Dumnezeu, și la rolul său în raport cu mântuirea oamenilor, prezentată drept trecerea de la moarte/condamnare la viață. Legat de lucrul acesta, tema centrală

și dominantă este cea a credinței care se manifestă prin recunoașterea și primirea lui Isus, Fiul și trimisul lui Dumnezeu, singura condiție pentru a trece de la moarte la mântuire sau la viață. Merită consemnată schimbarea de interes din istoria exegezei. Până în epoca medievală, cu rezonanțe în anumiți autori moderni din secolele XVI-XVII, este preponderent interesul pentru aspectele cristologice ale textului sfântului Ioan, legat de intensele dezbateri din primele cinci secole. În această perioadă se impune comentariul lui Ciril de Alexandria, citat de comentatorii următori. Episcopul și teologul din Niceea interpretează polemica dintre Isus și iudei raportând-o la cea care se dezvoltă între reprezentanții catolici, pe de o parte, și arieni, de cealaltă parte. Încă de la început, în declarația programatică a lui Isus, In 5,17, Ciril vede formulată credința cristologică tradițională:

El se străduiește să convingă (pe iudei) că fiecare lucru pe care îl face este în acord cu Tatăl, având în sine natura Tatălui, de aceea nu este diferit de el în ceea ce privește substanța... Nu caută altceva decât ceea ce îi este pe plac Tatălui; având aceeași substanță, *ousia*, cere aceleași lucruri, mai mult, întrucât este proiectul divin și dinamismul Tatălui, înfăptuiește toate lucrurile împreună cu Tatăl (*Comm. in Jo. II, 5, PG 73, 347*).

Însă cea de-a doua declarație a lui Isus pare să le ofere prilejul adversarilor arieni să îl considere pe Fiul inferior Tatălui, pentru că spune: „Fiul nu poate face nimic de la sine dacă nu-l vede pe Tatăl făcând...” (In 5,19). Ciril răspunde că acest mod de a vorbi reprezintă o adaptare ce corespunde realității întrupării, „deoarece și-a asumat forma slujitorului și s-a făcut om... folosește un fel de a vorbi care să placă în același timp lui Dumnezeu și omului” (*Comm. in Jo. II, 6, PG 73, 385*). Imediat însă precizează că același text evanghelic afirmă puterea și acțiunea identice ale Tatălui și ale Fiului, revelatoare ale unei substanțe, *ousia*, unice. Aceeași problematică cristologică, cu accente mai simple și mai apropiate de textul evanghelic, este abordată de Teodor din Mopsuestia în comentariul său. Fiul nu poate să facă nimic de la sine „datorită egalității sale cu Tatăl; pentru că această legătură naturală produce un consens atât de mare, încât este imposibil ca Fiul să vrea ceea ce nu vrea Tatăl” (*Comm. in Ev. Joh. 78*).

Asemenea lui Ciril, dar insistând mai mult, și Teodor din Mopsuestia face distincție între declarațiile lui Isus care se referă la natura sa divină egală cu cea a Tatălui și cele privitoare la natura sa umană asumată. Acestea din urmă îi este atribuită „puterea de a judeca”. De fapt, rolul de judecător vizibil și universal îi este acordat lui Isus în calitatea sa de „Fiu al Omului” (In 5,27b). Ciril este mereu atent la obiecțiile arienilor: dacă a primit puterea de a judeca, atunci este inferior? Nu, răspunde Ciril. Tatăl îi dă Fiului exercițiul judecății, sau mai precis judecă prin intermediul Fiului. Și încheie comentariul la versetul din In 5,23 printr-o profesiune de credință:

Mărturisim că Fiul este imaginea lui Dumnezeu Tatăl... corespunde din punctul de vedere al substanței, *kata physin*, și sub oricare aspect cu perfecțiunea Tatălui, adică Dumnezeu adevărat din Dumnezeu cel atotputernic, bunul creator și care trebuie adorat (*Comm. in Jo. II, 7, PG 73, 378*).

Este interesantă comparația dintre interpretarea lui Ciril și cea pe care o face Ioan Crisostomul cu privire la același fragment. Atribuirea rolului de judecător lui Isus în calitatea sa de om – Fiul Omului –, așa cum susține Paul din Samosata, este absurdă! El este judecător doar în calitate de Fiu al lui Dumnezeu și, de aceea, textul evanghelic trebuie citit în felul următor: „Nu vă mirați de faptul că este Fiul Omului, pentru că vine ceasul în care toți cei care sunt în morminte...” (*Hom. in Jo. XXXIX, 2*). Pentru Augustin, cheia de interpretare a întregului discurs al lui Isus cu privire la raportul său de Fiu cu Tatăl se află în propoziția următoare din prolog: „Toate au luat ființă prin el” (*In 1,3*). Isus, în calitatea sa de Cuvânt al lui Dumnezeu, lucrează în armonie perfectă cu Tatăl la crearea și guvernarea lumii. Acest comentariu teologic este reluat în mare parte de Toma de Aquino, care se bazează pe anumite texte ale lui Ilariu din Poitiers și le dezvoltă în schema sa de teologie trinitară: Fiul purcede din Tatăl printr-un act de creație etern și perfect. În acord cu Ilariu, Toma de Aquino vrea să afirme, pe baza textului din sfântul Ioan, nu doar egalitatea perfectă dintre Fiul și Tatăl, împotriva arienilor, ci și distincția dintre ei, împotriva sabelienilor. În felul acesta, în sintonie cu Augustin, el atribuie rolul de judecător lui Isus, în calitatea sa de Fiu al Omului, adică în măsura în care și-a asumat natura umană. Rupert de Deutz, în schimb, face apel la imaginea biblică a „înțelepciunii” lui Dumnezeu pentru a explica relația de corespondență perfectă între modul de acțiune al Fiului și cel al Tatălui, afirmată în textul evanghelic. Comentariul cristologic trinitar al Sfinților Părinți este reluat și extins de anumiți comentatori moderni (Maldonatus, Toletus, Cornelius a Lapide).

Cu privire la rolul soteriologic al Fiului, formulat în textul sfântului Ioan cu ajutorul categoriilor judecății și a învierii, se poate observa o dublă linie interpretativă în istoria exegezei. Pentru unii, prima declarație a lui Isus: „vine ceasul – și chiar acum este – când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, iar cei care îl vor auzi vor trăi”, se referă la miracolele de înviere relatate în Evanghelii, cum este cel al lui Lazăr (Teodor din Mopsuestia, Ioan Crisostomul, Teofilact, Maldonatus, Toletus, Tirinus). Pentru alții, este vorba despre învierea spirituală care se petrece datorită ascultării prin intermediul credinței a cuvântului lui Isus (Ciril de Alexandria, Augustin, G.S. Menocchio, E. Sa, G. Estius, V. Gordon). Această ultimă interpretare este recomandată de Rupert de Deutz, mereu atent la dimensiunea universală a mântuirii:

Și acest lucru va fi minunat, că cei care s-au cufundat cu atât mai mult în moarte cu cât s-au îndepărtat mai mult de Dumnezeu cel viu, adorându-i pe zeii cei morți, auzind vor trăi și, treziți de același glas, vor fugi de moartea veșnică, atât de păcatul original, cât și de toate păcatele din prezent, precum și din prăpastia adâncă a morții, și mărturisind numai cuvântul scurt al credinței, vor păși pe pajiștea mântuirii și în centrul vieții (*In Ev. Jo. comm. V, PL 169, 416*).

În sensul acesta trebuie semnalată interpretarea lui Filip Melanchton, care pune accentul pe ascultarea glasului care corespunde credinței drept condiție pentru a trece din moartea păcatului la viața cea dreaptă. Ioan Calvin vorbește despre învierea spirituală, care constă în iertarea păcatelor. Însă el insistă să

semnaleze distincția pe care textul sfântului Ioan pare să o introducă între cele două categorii de oameni: „Cu toate acestea, această viață – privitor la versetul din *In* 5,21 – nu o dă fără deosebire tuturor, spune, de fapt, *celui care o dorește!* Prin aceasta indică faptul că doar anumitor oameni, adică celor aleși, le dă acest har în mod special” (*In Ev. sec. Jo. comm.* 114). Iar în continuare, acolo unde textul evanghelic vorbește despre cei care aud glasul, Calvin precizează că „nu este vorba despre toți morții fără deosebire, ci se înțelege că doar cei aleși, cărora Dumnezeu le deschide urechile, ca să audă glasul Fiului său care îi readuce la viață” (*Ibid.* 117). Aceeași preocupare teologică reiese și din comentariul la *In* 5,29, unde Calvin observă că propoziția „cei care au făcut binele” nu înseamnă că binele făcut este cauza mântuirii lor, ci este doar semnul distinctiv față de cei nelegiuți (*Ibid.* 119-120). În mod evident, Maldonatus se împotrivesc acestei interpretări reductive a lui Calvin și preferă să treacă peste divergențele dintre versetul din *In* 5,29 și din cele care îl preced, atribuindu-l pe acesta din urmă redactării evanghelistului – o atitudine care anticipă cu câteva secole ipotezele criticii literare.

A doua parte a discursului apologetic reprodus de sfântul Ioan este mai puțin bogată în pretexte teologice și reflecții spirituale (*In* 5,31-47). Merită să fie semnalate, pentru profunzimea și actualitatea lor, două observații ale lui Ciril de Alexandria, una cu privire la imaginea făcliei, atribuită mărturiei lui Ioan Botezătorul, și alta asupra versetului din *In* 5,38. Ioan Botezătorul, care, asemenea unei făclii, arde și luminează, este prefigurat de lumina care se află în sanctuarul lui Dumnezeu și este alimentat în mod continuu cu ulei, adică, spune Ciril, cu Duhul Sfânt. În legătură cu versetul din *In* 5,38: „Dar voi n-ați ascultat niciodată glasul lui, nici nu i-ați văzut chipul și nu aveți cuvântul lui care rămâne”, Ciril, după ce s-a referit la experiența de pe Muntele Sinai, declară că iudeii nu au ascultat glasul, nici nu au văzut chipul lui Dumnezeu, pentru că au refuzat să-l recunoască pe cel care este chipul lui Dumnezeu, singurul „Cuvânt al lui Dumnezeu” adevărat și valabil (*Comm. in Jo.* III, 2, PG 73, 419). Ciril interpretează în aceeași perspectivă cristologică aluzia din final la Moise, cel care va fi acuzatorul iudeilor. El spune că Moise, în calitatea sa de figură mijlocitoare, trebuie considerat un fel de Cristos; Isus, de fapt, unește în mod evident cele două sfere, adică umanitatea al cărei mijlocitor este cu Dumnezeu Tatăl.

El este prin natură Dumnezeu în calitate de Unic născut din Dumnezeu, fără a fi separat de substanța Tatălui, la fel cum este om pentru că s-a întrupat făcându-se asemenea nouă, pentru ca prin intermediul său să fie unit cu Dumnezeu ceea ce prin natură este foarte diferit (*Ibid.* III, 3, PG 73, 430).

Trecerea în revistă a istoriei exegezei cu privire la capitolul al cincilea din sfântul Ioan, concentrată în punctele sale cele mai importante, sugerează spre ce se îndreaptă mesajul teologic și spiritual al acestui text, dincolo de ipotezele referitoare la originea sa și la istoria formării sale. Este de necontestat convergența asupra următorului fapt: centralitatea figurii lui Isus, perceput prin identitatea sa de Fiu al lui Dumnezeu și prin rolul său de trimis al Tatălui. Dacă punctul de plecare îl reprezintă vindecarea și eliberarea unui paralizic la Ierusalim, tot interesul

dezbaterei-discurs care urmează se concentrează pe întrebarea cu privire la semnificația religioasă și mântuitoare a întregii activități și misiuni a lui Isus. Interpretarea gestului de vindecare, care se petrece în cadrul unei scenografii sugestive – piscina cu cele cinci porticuri, apa misterioasă care se agită și însănătoșește –, ca fiind o parabolă sau o alegorie, se află în afara intenției realiste a evanghelistului, care sugerează să se contemple și să se recunoască gloria cuvântului lui Dumnezeu în dimensiunea sa istorică a trupului în care și-a găsit lăcașul. Însă este la fel de reductivă o interpretare care nu este în stare să perceapă aluziile ce extind simbologia textului. Printre acestea, trebuie menționată progresia prezentă în text care vorbește despre activitatea lui Isus, atât cu privire la însănătoșirea imediată a paralticului prin intermediul cuvântului, cât și referitor la darul vieții și înviere; Isus, prin glasul său, îi face pe cei care îl ascultă să treacă de la moarte la viață.

Dat fiind acest paralelism progresiv, nu este arbitrar ca acel bolnav cronic și fără ajutor să fie considerat drept reprezentantul unei umanități neputincioase și abandonate. Aluzia la raportul existent între boală și păcat, oricum s-ar înțelege sau explica el, justifică această transpunere simbolică și reprezentativă a gestului lui Isus. În întregul discurs, care este conceput ca o reflecție cu privire la acel eveniment de vindecare, există un joc de contrapunct între ceea ce este Isus în raport cu Dumnezeu Tatăl și ceea ce face el în raport cu oamenii. Această modalitate de exagerare a dezbaterei asupra identității sale profunde și asupra rolului său istoric pleacă de la obiecția-acuzația explicită sau subînțeleasă a iudeilor. Aceasta se bazează în principal pe dogma fundamentală a credinței evreiești, unicitatea lui Dumnezeu, creator, revelator și mântuitor.

În afară de aceste puncte focale care constituie firul epic al discursului apologetic, trebuie să se țină cont de diferitele contexte sau niveluri istorice și existențiale care reprezintă fundalul în cadrul căruia se desfășoară dezbaterrea. Ceea ce autorul numește „judecată” este cheia hermeneutică prin care se pot înțelege identitatea și rolul lui Isus. Din punctul de vedere al istoriei, el a fost supus unui proces, iar în final a fost condamnat la moarte, pentru că a încălcat legea și s-a situat în afara credinței evreiești proclamându-se Fiul lui Dumnezeu (cf. In 19,7). Al patrulea evanghelist anticipă acest proces prin confruntarea continuă dintre Isus și opoziții săi, „iudeii”. Acestui prim nivel istoric, care presupune deja o suprapunere de orizonturi și situații, îi corespunde un al doilea, cel al confruntării polemice dintre comunitatea sfântului Ioan și mediul iudaic contemporan. Aici se prelungește dezbaterrea istorică ce a condus la condamnarea lui Isus, dar care, în același timp, le-a descoperit credincioșilor adevărata sa identitate de Fiul lui Dumnezeu. În momentul acesta, pentru autorul celei de-a patra Evanghelii apare un al treilea nivel și se deschide un orizont ulterior mult mai amplu: cel care îmbrățișează drept destinatari toate ființele umane și are drept scenariu viitorul escatologic. Pe fundalul acesta iese în relief acum judecata, *krisis*, în dimensiunea sa universală. Este vorba despre o judecată în care sunt în joc moartea și viața tuturor. Această cotitură și decizie fundamentală se petrece prin raportul pe care ființele umane îl stabilesc cu Fiul Omului, desemnat și revelat în cadrul

istoriei drept Fiul lui Dumnezeu. De fapt, toți pot să asculte glasul și să facă o alegere căreia îi corespunde un destin de viață sau de moarte. Prin intermediul acestei lecturi actualizate, evanghelistul reinterpretează categoria învierii, devenită deja familiară în formulările credinței cristologice. Învierea ca trecere de la moarte la viață este acum anticipată prin ascultarea sau credința în cuvântul lui Isus, recunoscut și primit în calitate de Fiu al lui Dumnezeu.

La obiecțiile pe care acest pretext le-a ridicat de-a lungul timpului și ai cărui reprezentanți și purtători de cuvânt sunt „iudeii”, răspunde a doua parte a apologeticii lui Isus. Sunt trecuți în revistă, în ordine, toți cei care dau mărturie în favoarea lui Isus de-a lungul marelui proces al istoriei, care se deschide până astăzi în fața cititorilor Evangheliei. Nu se află aici nimic inedit sau extraordinar față de fragmentele tradiționale ale apologeticii evanghelice. Tradițional este rolul lui Ioan Botezătorul, precum și lucrările și gesturile lui Isus, care culminează cu jertfa sa prin moarte. Este cunoscută și de la sine înțeleasă recurgerea la *Scripturi* sau la canonul biblic evreiesc, reinterpretate într-o lumină cristologică. Noutatea *Evangheliei a patra* constă poate în capacitatea de a aduce aceste mărturii diferite la un numitor comun: Dumnezeu dă valoare și încredere tuturor dovezilor istorice și scrise, argumentărilor religioase și spirituale aduse în favoarea lui Isus, trimisul său definitiv.

Însă în momentul acesta problema principală devine credința. Ce înseamnă a crede în Dumnezeu? Care sunt motivațiile fundamentale ale acceptării sau ale refuzului credinței? Autorul *Evangheliei a patra* nu abandonează domeniul său cristologic pentru a se aventura pe terenul psihologiei religioase. Criteriul său de evaluare rămâne întotdeauna experiența credinței istorice care se află la originea comunității sale. Isus este Fiul lui Dumnezeu și cuvântul său istoric reprezintă ultima și completa revelație a lui Dumnezeu. În acest orizont descoperă rădăcinile profunde din care încolțește credința sau necredința: iubirea lui Dumnezeu. Cine are iubirea lui Dumnezeu în el însuși are și cuvântul său drept realitate interioară și permanentă. Sfântul Ioan spune că există aceeași natură între iubirea lui Dumnezeu și revelația sa istorică, ce culminează cu faptele și cuvintele lui Isus, care este glasul și chipul uman al lui Dumnezeu. De fapt, ultimul cuvânt și lucrarea finală a lui Isus sunt condensate în jertfa vieții sale din iubire. În acest gest și cuvânt de iubire se arată ceea ce în limbajul biblic se numește „mărirea lui Dumnezeu”. Aceasta este puterea lui Dumnezeu, răsturnată și paradoxală față de așteptările religioase și proiecțiile umane.

În felul acesta este înțeleasă și expresia care este sugerată pentru a verifica autenticitatea iubirii lui Dumnezeu: cine caută „mărirea” de la oameni nu este capabil să o caute și să o primească pe aceea care este specifică lui Dumnezeu cel unic. Acesta este un discurs care lasă pe dinafară toate pretextele umane care reduc căutarea lui Dumnezeu la o metodă de studiu și raportul cu el la un sistem de teorii și de ritualuri. Acest lucru nu este valabil doar pentru aparatul religios al sinagogii și pentru exegeza biblică a școlilor evreiești, ci și pentru organizarea ecleziastică și pentru exegeza creștină. Atât Isus și evanghelia, cât și Moise și *Scripturile*

nu pot fi confiscați de nimeni. Cuvântul lui Dumnezeu, precum și iubirea sa pot fi primite în interior cu credință și libertate de fiecare ființă umană din ziua în care aceste realități au trăsăturile unui om, în care glasul și chipul lui Dumnezeu coincid cu iubirea față de un Fiu credincios și unic.

X. PÂINEA VIEȚII (In 6,1-71)¹³¹

¹ După acestea, Isus a trecut pe malul celălalt al Mării Galileii sau a Tiberiadei¹³².

² Îl urma o mulțime mare, pentru că văzuse semnele pe care le făcuse cu bolnavii.

¹³¹ BARRETT C.K., *Das Fleisch des Menschensohnes (Joh 6,53)* în R. PESCH – R. SCHNACKENBURG – O.A. KAISER, *Jesus und der Menschensohn*, für A. Voegtle, Freiburg 1975, 342-354; CROCETTI G., *Le linee fondamentali del concetto di vita in Jo 6,57*, RBIt 19 (1971) 373-394; CROSSAN J.D., *It is Written: A Strutturalist Analysis of John 6*, Semeia 26 (1983) 3-21; DUNN J.D.G., *John VI. A Eucharist Discourse?*, NTS 17 (1971) 328-338; FERRARO G., *Giovanni 6,60-71. Osservazioni sulla struttura letteraria e il valore della pericope nel quarto vangelo*, RBIt 26 (1978) 33-69; GAMBINO G., *Struttura, composizione e analisi letterario-teologica di Gv 6,25-51b*, RBIt 24 (1976) 337-358; GEIGER G., *Aufruf an Rückkehrende. Zum Sinn des Zitats von Ps 78,24b in Joh 6,31*, Bib 65 (1984) 449-464; GIBERTI G., *Le mie parole sono spirito e vita*, PSV 5 (1982) 174-192; GIBLIN C.H., *The Miraculous Crossing of the Sea (John 6,16-21)*, NTS 29 (1983) 96-103; Gourgues M., *Section christologique et section eucharistique en Jean VI. Une proposition*, RB 88 (1981) 515-531; GRASSI J.A., *Eating Jesus' flesh and drinking his Blood. The Centrality and Meaning of John 6,51-58*, BThB 7 (1987) 24-30; KONINGS J., *The Pre-Markan Sequence in John VI. A Critical Re-examination*, BETL 34 (1974) 147-177; KUZENZAMA K.P.M., *La préhistoire de l'expression «pain de vie» (Jean 6,35b-48). Continuite ou emergence?*, RAT 4 (1980) 65-83; Id., *Une discussion sur Les «œuvres». Approche exégétique de Jean 6,26-30*, RAT 7 (1983) 165-179; KRUSE H., *Jesu Seefahrten und die Stellung von Joh 6*, NTS 30 (1984) 508-530; LE DEAUT R., *Une aggadah targumique et les «murmures» de Jean 6*, Bib 51 (1970) 80-83; MEES M., *Kapitel des Johannesevangeliums in den Werken des Origenes im Vergleich mit den übrigen frühchristlichen Väterzeugnissen*, Laurentianum 25 (1984) 78-130; MUNOZ-LEON D., *El substrato targumico del Discurso del Pan de Vida. Nuevas aportaciones: la equivalencia «venir = aprender/creer» (Jn 6,35.37.45) y la conexión «vida eterna» y «resurrección» (Jn 6,40.54)*, EstBib 36 (1977) 217-226; Id., *La fuentes y estadios de composition del cap.VI de S. Juan segun Boismard-Lamouille*, EstBib 39 (1981) 315-338; PAINTER J., *Tradition and Interpretation in John 6*, NRT 35 (1989) 421-450; PANIMOLLE S.A., *Io sono il pane di vita*, PVS 5 (1982) 159-173; PHILLIPS G.A., *«This is a Hard Saying. Who can be Listener to it?» – Creating a Reader in John 6*, Semeia 26 (1983) 23-56; ROBERGE M., *Jean VI, 22-24. Un problème de critique littéraire*, LThPh 35 (1979) 139-151; RUSCH F.A., *The Signs and the Discourse. The Rich Theology of John 6*, CuTM 5 (1978) 386-390; SCHENKE L., *Die formale und gedankliche Struktur von Joh 6,26-58*, BZ NF 24 (1980) 21-41; Id., *Das Szenarium von Joh. 6,1-25*, TTZ 92 (1983) 191-203; Id., *Die litterarische Vorgeschichte von Joh. 6,26-58*, BZ 29 (1985) 68-89; SEGALLA G., *La struttura circolare-chiastica di Gv 6,26-58 e il suo significato teologico*, BiOr 13 (1971) 191-198; Id., *Gesu pane del cielo. Eucaristia e cristologia in Giovanni (Conoscere il vangelo 6)*, Messaggero, Padova 1976; STENGER W., *„Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts” (Joh 6,63)*, TTZ 85 (1976) 116-122; TANCA R., *La defezione dei discepoli di Gesu (Jo 6,66) nella tradizione patristica*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni 50 (1984) 139-146; VON WAHLDE U. C., *Faith and Worth in John VI,28-29*, NT 22 (1980) 304-315; Id., *‘Wiederaufnahme’ as a Marker of Redaktion in John 6,51-58*, Bib 64 (1983) 542-549.

¹³² Aglomerarea a două genitive unul după altul pentru a determina „marea” Galileii, Tiberiada, i-a făcut pe unii dintre cei care copiau textul să-l omită pe primul „Galileii” sau să adapteze textul adăugându-l pe „și” (Tiberiadei) sau expresia „în regiunea Tiberiadei” (codicele Beza și Koridethi, unele minore și versiuni latine, Ioan Crisostomul).

³ Isus s-a urcat pe munte și s-a așezat acolo împreună cu discipolii lui.

⁴ Iar Paștele, sărbătoarea iudeilor, era aproape.

⁵ Ridicându-și ochii și văzând că o mulțime mare venea după el, Isus i-a zis lui Filip: „De unde vom cumpăra pâini ca aceștia să mănânce?”

⁶ Însă spunea aceasta ca să-l pună la încercare; de fapt, el știa ce avea de gând să facă.

⁷ Filip i-a răspuns: „Nu le-ar ajunge pâine de două sute de dinari, ca să ia fiecare câte o bucățică”.

⁸ Unul dintre discipolii lui, Andrei, fratele lui Simon Petru, i-a zis:

⁹ „Este aici un băiat care are cinci pâini de orz și doi pești. Însă ce sunt acestea pentru atâția?”

¹⁰ Isus a zis: „Faceți-i pe oameni să se așeze!” În locul acela era multă iarbă. Așadar, s-au așezat bărbații, în număr cam de cinci mii.

¹¹ Isus a luat pâinile și, mulțumind, le-a dat celor așezați; la fel și din pești, cât a voit fiecare.

¹² Când s-au săturat, le-a spus discipolilor săi: „Adunați bucățile rămase, ca să nu se piardă nimic”.

¹³ Așadar, au adunat și au umplut douăsprezece coșuri cu bucăți care au rămas de la cei ce mâncaseră din cele cinci pâini de orz.

¹⁴ Văzând semnul pe care îl făcuse¹³³, oamenii spuneau: „Cu adevărat, acesta este profetul care vine în lume!”

¹⁵ Așadar, cunoscând că au de gând să vină și să-l ia cu forța ca să-l facă rege, Isus s-a retras din nou pe munte, el singur¹³⁴.

¹⁶ Când s-a înserat, discipolii lui au coborât la mare

¹⁷ și, urcându-se într-o barcă, s-au îndreptat spre Cafarnaum, pe țărmul celălalt al mării. Se făcuse deja întuneric, iar Isus încă nu venise la ei.

¹⁸ Marea era agitată, pentru că sufla un vânt puternic.

¹⁹ Când au ajuns la douăzeci și cinci – treizeci de stadii, l-au văzut pe Isus umblând pe mare și apropiindu-se de barcă. I-a cuprins frica,

²⁰ dar el le-a zis: „Eu sunt. Nu vă temeți!”

²¹ Atunci au voit să-l ia în barcă și îndată barca a ajuns la țărmul spre care se îndreptau.

²² A doua zi, mulțimea care stătea pe țărmul celălalt al mării a văzut că nu era acolo decât o barcă și că Isus nu plecase în barcă cu discipolii săi, ci numai discipolii plecaseră.

²³ Alte bărci din Tiberiada au venit aproape de locul unde mâncaseră pâinea pe care o binecuvântase Domnul¹³⁵.

¹³³ Papirusul Bodmer XV, P⁷⁵ și codicele Vatican atestă formularea la plural *ha epoiesen sêmeia*, „semnele pe care le făcuse”. Textul în forma aceasta s-ar putea explica printr-o armonizare cu pluralul precedent (In 6,2; cf. 2,23). Nu poate însă fi exclusă corectura unui singular original din partea unui copiator, pentru a face textul mai coerent cu relatarea actuală a înmulțirii pâinilor.

¹³⁴ Codicele Sinaitic, anumite versiuni latine și *Diatessaron*-ul lui Tațian reproduc un text care conferă scenei o tonalitate mai dramatică: „Isus... a fugit, *pheugei*, din nou pe munte”. Majoritatea spun însă: „s-a retras, *anechêrôsen*”.

¹³⁵ Transmiterea manuscrisă a acestor două versete ale *Evangeliei a patra* (In 6,22-23) este la fel de neclară ca și interpretarea lor și conexiunea logică dintre faptele relatate aici. La jumătatea versetului 6,22 se adaugă după „a văzut că nu era acolo decât o barcă” o precizare: „cea în care se urcaseră discipolii săi” (codicele Sinaitic, Beza și Koridethi). La începutul versetului 6,23, tot codicele Sinaitic și Beza conțin un text unic: „fiind ajunse din urmă alte bărci din Tiberiada...”. Chiar și finalul aceluiași verset, atestat de marea parte a codicelor majore, în afară de Beza, de cele minore și alte versiuni, cu excepția unora latine, siriene, armene, giorgiene și a *Diatessaron*-ului lui Tațian, este destul de dubios din cauza formulării sale ce ține de practica euharistică.

²⁴ Așadar, când a văzut mulțimea că nici Isus, nici discipolii lui nu sunt acolo, s-au urcat și ei în bărci și au venit la Cafarnaum, căutându-l pe Isus.

²⁵ Găsindu-l pe țărmlul celălalt al mării, i-au spus: „Rabbi, când ai ajuns aici?”

²⁶ Isus a răspuns și le-a zis: „Adevăr, adevăr vă spun: mă căutați nu pentru că ați văzut semne, ci pentru că ați mâncat din pâini și v-ați săturat.

²⁷ Lucrați nu pentru hrana pieritoare, ci pentru hrana care rămâne spre viața veșnică, pe care v-o va da Fiul Omului¹³⁶, căci pe el l-a însemnat Dumnezeu Tatăl cu sigiliul său.

²⁸ Atunci i-au zis: „Ce să facem ca să săvârșim faptele lui Dumnezeu?”

²⁹ Isus a răspuns și le-a zis: „Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu, ca să credeți în cel pe care l-a trimis el”

³⁰ Iar ei i-au spus: „Ce semn faci tu, ca să vedem și să credem în tine? Ce înfăptuiești?

³¹ Părinții noștri au mâncat mană în pustiu, după cum este scris: Le-a dat să mănânce pâine din cer”.

³² Atunci Isus le-a zis: „Adevăr, adevăr vă spun: nu Moise v-a dat pâinea din cer, ci Tatăl meu vă dă pâinea din cer, cea adevărată.

³³ Căci pâinea lui Dumnezeu este aceea care se coboară din cer și dă viață lumii”.

³⁴ Ei i-au zis: „Doamne, dă-ne totdeauna pâinea aceasta!” Isus le-a spus:

³⁵ „Eu sunt pâinea vieții. Celui care vine la mine nu-i va mai fi foame și celui care crede în mine nu-i va mai fi sete niciodată.

³⁶ Dar eu v-am spus: «M-ați văzut și nu credeți»¹³⁷.

³⁷ Tot ce-mi dă Tatăl va veni la mine, iar pe cel care vine la mine nu-l voi da afară,

³⁸ căci m-am coborât din cer nu ca să fac voința mea, ci voința celui care m-a trimis;

³⁹ și aceasta este voința celui care m-a trimis: să nu se piardă nimeni dintre cei pe care mi i-a dat de la el, ci să-i învii în ziua de pe urmă.

⁴⁰ Pentru că aceasta este voința Tatălui meu: oricine îl vede pe Fiul și crede în el să aibă viața veșnică. Iar eu îl voi învia în ziua de pe urmă”.

⁴¹ Iudeii murmurau împotriva lui, pentru că spusese: „Eu sunt pâinea care s-a coborât din cer”,

⁴² și spuneau: „Nu este oare acesta Isus, fiul lui Iosif, pe ai cărui tată și mamă îi cunoaștem?”¹³⁸ Cum de spune acum: «M-am coborât din cer?»”

⁴³ Isus a răspuns și le-a zis: „Nu mai murmurăți între voi!

⁴⁴ Nimeni nu poate să vină la mine, dacă nu-l atrage Tatăl care m-a trimis și eu îl voi învia în ziua de pe urmă.

⁴⁵ Este scris în profeți: Și toți vor fi învățați de Dumnezeu. Oricine a auzit și a învățat de la Tatăl vine la mine.

¹³⁶ Forma de prezent *didōsin hymin*, „v-o dă vouă”, reprodusă de codicele Sinaitic, de Beza, de anumite versiuni latine și siriene, în locul formei de viitor *dōsei hymin*, „v-o va da vouă”, atestată de majoritatea codicelor, inclusiv P⁷⁵, s-ar putea explica prin armonizarea cu formularea următoare: „Tatăl meu vă dă”, *didōsin hymin* (In 6,32b).

¹³⁷ Marea parte a codicelor, împreună cu cele două papirusuri Bodmer P^{66.75}, și majoritatea versiunilor conțin un text în care este precizat obiectul verbului „a vedea” prin intermediul pronumei personale: „m-ați văzut...”. Probabil, este mai coerentă interpretarea textului reprodusă de codicele Sinaitic și cel Alexandrin, de versiunile latine și siriene, care înlătură pronumele *pe mine*. În cazul acesta este mai clară trimiterea la semnul pâinii (In 6,14).

¹³⁸ Codicele Sinaitic și Freer, împreună cu anumite versiuni latine, siriene, armene, giorgiene, omit menționarea mamei; alte versiuni inversează ordinea: „mama și tatăl”. Această modificare a textului se poate explica drept o încercare de a-l armoniza cu propoziția precedentă, în care se vorbește despre Isus în calitate de „fiu al lui Iosif”.

⁴⁶ Nu că l-a văzut cineva pe Tatăl, decât numai cel care este de la Dumnezeu: acesta l-a văzut pe Tatăl.

⁴⁷ Adevăr, adevăr vă spun: cine crede are viața veșnică¹³⁹.

⁴⁸ Eu sunt pâinea vieții.

⁴⁹ Părinții voștri au mâncat mana în pustiu și au murit.

⁵⁰ Aceasta este pâinea care se coboară din cer: ca, dacă mănâncă cineva din ea, să nu moară.

⁵¹ Eu sunt pâinea cea vie care s-a coborât din cer. Dacă mănâncă cineva din această pâine, va trăi în veci, iar pâinea pe care o voi da eu este trupul meu pentru viața lumii”.

⁵² Atunci iudeii au început să discute aprins între ei, spunând: „Cum poate acesta să ne dea să mâncăm trupul său?”¹⁴⁰

⁵³ Dar Isus le-a zis: „Adevăr, adevăr vă spun: dacă nu mâncați trupul Fiului Omului și nu beți sângele lui, nu aveți viață în voi.

⁵⁴ Cine mănâncă trupul meu și bea sângele meu are viața veșnică și eu îl voi învia în ziua de pe urmă.

⁵⁵ Pentru că trupul meu este adevărată hrană, iar sângele meu este adevărată băutură¹⁴¹.

⁵⁶ Cine mănâncă trupul meu și bea sângele meu rămâne în mine și eu în el¹⁴².

⁵⁷ Așa cum m-a trimis Tatăl care este viu, iar eu trăiesc prin Tatăl, la fel și cel care mă mănâncă pe mine va trăi prin mine.

⁵⁸ Aceasta este pâinea care s-a coborât din cer; nu ca aceea pe care au mâncat-o părinții voștri și au murit. Cine mănâncă această pâine va trăi în veci”.

⁵⁹ Acestea le-a spus în timp ce învăța în sinagoga din Cafarnaum.

⁶⁰ Când au auzit, mulți dintre discipolii lui au zis: „Greu este cuvântul acesta! Cine poate să-l asculte?”

⁶¹ Dar Isus, cunoscând în sine că discipolii lui murmurau pentru aceasta, le-a zis: „Vă scandalizează acest lucru?

⁶² Dar dacă l-ați vedea pe Fiul Omului urcându-se acolo unde a fost mai înainte?

⁶³ Duhul este acela care dă viața, trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și viață.

⁶⁴ Dar sunt unii dintre voi care nu cred!” De fapt, Isus știa de la început cine sunt cei care nu cred și cine este acela care îl va trăda¹⁴³.

¹³⁹ Mărturiile manuscrise sunt echilibrate cu privire la forma textului. Anumite codice, împreună cu majoritatea versiunilor, spun: „cine crede *în mine*”; altele, împreună cu cele două papirusuri Bodmer, atestă o lecțiune mai difeală: „*cine crede*”. Este mai ușor de explicat evoluția textului plecând de la această formă decât invers, dată fiind recurența propoziției stereotipe din *Evangelia a patra*: „cine crede în mine”.

¹⁴⁰ Este foarte divizată atestarea manuscrisă cu privire la prezența sau absența pronumelui posesiv referitor la „trup”: *sarx mou*. Este mai probabilă introducerea pronumelui pentru armonizarea cu versetul precedent, unde se vorbește despre „trupul meu”, decât omiterea sa.

¹⁴¹ Codicele Sinaitic, împreună cu diferite versiuni latine, siriene și autori antici, reproduce textul folosind forma adverbială *alēthōs*: „într-adevăr (hrană)... într-adevăr băutură”. Se poate explica această variantă, față de atestarea majoritară, drept o încercare de a îmbunătăți forma grecească a textului.

¹⁴² Este interesantă ca extindere și interpretare antică varianta atestată de codicele Beza: „așa cum Tatăl este în mine și eu sunt în Tatăl. Adevăr, adevăr vă spun: dacă nu mâncați trupul, *sōma*, Fiului Omului ca pâine a vieții, nu veți avea viață în el”.

¹⁴³ Papirusul Bodmer II, anumite versiuni latine, siriene și copte omit propoziția „unii dintre voi care nu cred”; codicele Sinaitic, împreună cu altele minore și unele versiuni conțin propoziția

⁶⁵ Și le-a zis: „De aceea v-am spus că nimeni nu poate să vină la mine decât dacă îi este dat de la Tatăl”.

⁶⁶ După aceasta, mulți dintre discipolii lui s-au retras și nu mai mergeau cu el.

⁶⁷ Atunci, Isus le-a zis celor doisprezece: „Nu cumva vreți să plecați și voi?”

⁶⁸ Simon Petru i-a răspuns: „Doamne, la cine să mergem? Tu ai cuvintele vieții veșnice,

⁶⁹ iar noi am crezut și am cunoscut că tu ești sfântul lui Dumnezeu”¹⁴⁴.

⁷⁰ Isus le-a răspuns: „Oare nu v-am ales eu pe voi doisprezece? Dar unul dintre voi este un diavol!”

⁷¹ De fapt, vorbea despre Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul¹⁴⁵, pentru că acesta, unul dintre cei doisprezece, avea să-l trădeze.

1. Structura literară și tematică

Acest capitol ar putea fi numit cel al „contestațiilor”. Nicio altă pagină evanghelică nu a suscitât atâtea discuții, ipoteze și interpretări precum cea care este prezentată astăzi în *Evanghelia a patra* sub forma dezbaterii dintre Isus și iudei cu privire la pâinea vieții. Inclusiv în cercul discipolilor și chiar în interiorul grupului celor „doisprezece”, cuvintele lui Isus provoacă o reacție puternică, o dorință de a-l părăsi în primii și un asalt neașteptat de credință profundă în ceilalți, pe fondul trădării lui Iuda. Însă se poate observa o contradicție încă de la început, atunci când mulțimea, care a văzut semnul pâinii, îl aclamă pe Isus drept „profetul” care trebuie să vină în lume și el se sustrage încercării de a fi făcut rege, retrăgându-se în singurătate, pe dealurile din jurul lacului din Galileea. Încordarea continuă pe timpul nopții. Isus vine în întâmpinarea discipolilor mergând pe ape. Acestora li se face frică, însă el îi liniștește spunându-le: „Eu sunt”. Discipolii vor să-l ia în barcă, dar au ajuns deja la mal. Și cei care au beneficiat de distribuirea pâinilor pleacă în căutarea lui Isus, iar când îl găsesc la Cafarnaum se confruntă cu declarația sa, care îi pune în dificultate. De aici începe ceea ce este numit „discursul pâinii”. Acesta se desfășoară sub forma unui dialog sau de aparentă dezbatere între Isus și interlocutorii „iudei”, pornind de la neînțelegeri, discuții și întrebări.

Problemele ridicate de textul sfântului Ioan se referă, în primul rând, la raportul său cu Evangheliile sinoptice, unde este reprodusă în-cinci ediții o relatare analoagă despre „înmulțirea pâinilor”, împreună cu alte episoade anexate, care le amintesc pe cele din fragmentul nostru. Urmează apoi problema fierbinte, și

într-o formă pozitivă: „unii dintre voi care cred”. Cele două variante se explică în felul următor: prima, drept o eroare a celor care au copiat textul, dată fiind repetarea cuvintelor; a doua, drept o încercare de interpretare: Isus îi „cunoaște” pe cei care cred (cf. In 6,64a).

¹⁴⁴ Formele variabile ale textului față de originalul „sfântul lui Dumnezeu” denotă tendința de a asimila formularea sfântului Ioan cu cele reproduse de Evangheliile sinoptice în mărturisirea cristologică din Cezareea lui Filip. Este interesantă combinația atestată de papyrusul Bodmer II: „Cristos, sfântul lui Dumnezeu”.

¹⁴⁵ Mărturiile cele mai autoritare – papyrusurile P^{66.75}, codicele majore – atestă genitivul *Iskariôtou*, care se acordă cu Simon (tatăl lui Iuda). Codicele Beza și anumite versiuni latine conțin forma *Skariôth*; codicele Sinaitic și Koridethi împreună cu versiunile siriene conțin: *apo Karyôtou*, „din Ka (e) rioth”.

care este încă dezbătută, cu privire la unitatea și integritatea discursului pâinii și la semnificația sa. Discursul are o legătură originară cu cele două relatări ale miracolului pâinilor și ale traversării lacului, sau a fost anexat în cadrul acesta ulterior? Este un fragment omogen și armonios, sau este rezultatul unui montaj din bucăți diferite? Secțiunea euharistică și interpretarea acesteia sunt originale, sau au fost adăugate într-o altă perioadă? Care este genul literar din care se inspiră textul nostru: discurs revelator, omilie iudaică, meditație apologetică creștină? În ce măsură sunt verosimile, din punctul de vedere al istoriei, cadrul narativ al discursului și cuvintele atribuite lui Isus? Înainte de a răspunde la aceste întrebări, este indicat să intrăm în contact în mod direct cu textul, pentru a cunoaște caracteristicile sale stilistice și literare și pentru a-i urmări structura tematică.

La o privire de ansamblu, se pot identifica cel puțin două mari împărțiri ale textului: secțiunea narativă, care conține relatarea miracolului pâinilor și cea a traversării lacului de către discipoli și mulțime (In 6,1-24/25); și secțiunea „discursului-dezbatere”, după care urmează dubla reacție a discipolilor și a celor „doisprezece” (In 6,26-71). Aceste două părți sunt amplasate în două situații diferite: prima în aer liber pe malul lacului sau al mării Galileii, a doua în sinagoga din Cafarnaum, unde Isus „învață”. Legătura dintre cele două secțiuni este stabilită, în parte, nu doar de identitatea cunoscută a protagoniștilor – Isus, mulțimea și discipolii –, ci și de anumite anticipări și reluări tematice. Cea mai evidentă este aceea a „pâinii”, chiar dacă în relatarea miracolului se repetă termenul la plural *artoi*, „pâini” iar în discurs același cuvânt, însă împreună cu articolul *ho artos*, „pâinea” (cf. In 6,23). Bucățile de pâine rămase trebuie să fie adunate de către discipoli, „ca să nu se piardă nimic” (In 6,12); la fel cum tot ceea ce Tatăl îi dă lui Isus „nu trebuie să se piardă” (In 6,39). O anticipare tematică evidentă a discursului despre pâinea vieții, marcată de repetarea sintagmei „Eu sunt”, se poate găsi în autoprezentarea nocturnă a lui Isus în fața discipolilor prin formula revelatoare: „Eu sunt” (In 6,20). Legătura la nivel narativ dintre episodul înmulțirii pâinilor de pe malul lacului și aprofundarea semnificației pâinii din timpul dezbaterii de la sinagoga din Cafarnaum este realizată printr-o secțiune intermediară, în care se relatează traversarea lacului de către discipoli și mulțime și întâlnirea acestora cu Isus (In 6,16-21.22.25). Acest raport diferit al celor două grupuri cu Isus, care le-a dat pâine și acum promite și se prezintă drept „pâinea care se coboară din cer”, se reflectă și în reacțiile lor: iudeii și mulțimea murmurau, grupul discipolilor este scandalizat, iar cei „doisprezece” manifestă o credință necondiționată (In 6,41.52.60-61.66.68-69). Declarația finală a lui Petru: „Tu ești sfântul lui Dumnezeu” reprezintă răspunsul la autoprezentarea lui Isus prin intermediul formulei: „Eu sunt” (In 6,20.35.41.48.51).

În interiorul celor două mari secțiuni menționate mai sus, textul este structurat în unități literare minore. Prima secțiune începe cu relatarea miracolului pâinilor, care urmează schema narativă specifică miracolelor prin care se face un dar (cf. In 2,1-11). Se pot distinge patru momente în desfășurarea evenimentului: I. introducerea, care este utilă pentru a localiza episodul prin indicații temporale

și topografice și unde sunt prezentați protagoniștii: Isus, mulțimea și discipolii (In 6,1-4); II. pregătirea „semnului”, care face apel la dialogul dintre Isus și cei doi discipoli – Filip și Andrei – pentru a scoate în evidență situația de nevoie radicală umană și libera inițiativă a lui Isus (In 6,5-10); III. realizarea și confirmarea semnului în două faze: distribuirea pâinilor și a peștilor de către Isus și adunarea bucăților rămase de către discipoli (In 6,11-13); IV. reacția celor care au văzut semnul și reacția lui Isus (In 6,14-15). În centrul scenei unde se petrece distribuirea din abundență a pâinilor pentru mulțime se află Isus, menționat de șase ori, în timp ce mulțimea și discipolii apar doar de trei ori. Întreaga relatare este gândită și se desfășoară din perspectiva lui Isus, care ridică ochii și vede mulțimea venind spre el, i se adresează lui Filip, dar având deja un proiect al său bine definit, iar în final știe care este intenția celor care îl aclamă profet (In 6,6.15).

Se schimbă însă perspectiva în scurtă relatare următoare, care este un intermezzo între semnul înmulțirii pâinilor și discursul din Cafarnaum. În episodul traversării pe timp de noapte a lacului, protagoniștii sunt discipolii. Scurtul episod este narat din punctul lor de vedere, în trei secvențe: I. încercarea discipolilor de a traversa lacul înspre partea din Cafarnaum (In 6,16-18); apare contrastul dintre două situații legate de absența lui Isus: întunericul și vântul puternic; II. apariția lui Isus, care merge pe apele mării și se apropie de barcă; reacția discipolilor și autoprezentarea lui Isus: „Eu sunt” (In 6,19-20); III. încercarea discipolilor de a-l lua pe Isus în barcă și imediata apropiere de țărm (In 6,21). Întâmplarea se desfășoară în jurul a două aspecte ce țin de relația discipolilor cu Isus: absența sau prezența. Al treilea fragment narativ se leagă de cel precedent și îl prelungește (In 6,22-24). Această secvență de trecere, care își propune să restabilească contactul dintre Isus și mulțime, nu este foarte coerentă, fapt care rezultă și din încercarea celor care copiau textul în Antichitate de a explica și a adapta textul. Ceea ce pare evident este încercarea mulțimii, care participase la semnul înmulțirii pâinilor, de a-l „căuta” pe Isus (In 6,24c). Acest lucru rezultă și din insistența asupra verbului „a vedea”, care are drept subiect mulțimea și drept obiect pe Isus, căruia îi sunt asociați discipolii (In 6,22-24). Încercarea mulțimii de a-l ajunge din urmă pe Isus este favorizată de deplasarea bărcilor din Tiberiada către Cafarnaum. În cazul acesta, este evident contrastul cu scena precedentă, unde încercării discipolilor îi corespunde inițiativa lui Isus, care apare în întâmpinarea acestora pe timpul nopții, în mijlocul lacului.

Legătura la nivel literar dintre partea intermediară a „căutării” din partea mulțimii și discursul lui Isus, care începe printr-o precizare cu privire la verbul „a căuta”, *zetein*, este realizată de versetul In 6,25. Aici se repetă expresia topografică „pe țărmul celălalt al mării”, dar în sens opus față de cel înțeles la începutul scurtei secțiuni (In 6,22a). Distanța spațială dintre Isus și mulțime, reprezentată de mare, este în momentul de față depășită. Însă este suficient acest lucru pentru a-l găsi și a-l întâlni pe Isus? Răspunsul este dat de dialogul care urmează. Întrebarea mulțimii care îl găsește pe Isus la Cafarnaum oferă prilejul unui amplu discurs asupra pâinii, conceput ca un fel de dezbatere progresivă,

unde se succed drept interlocutori mulțimea, iudeii, discipolii și, în final, cei doisprezece, al căror purtător de cuvânt este Petru (In 6,25a.28.30.34; 6,41.52; 6,60; 6,68). În construcția acestei secțiuni discursive există o pauză la versetul 6,59, unde apare această informație: „Acestea le-a spus în timp ce învăța în sinagoga din Cafarnaum”. Așadar, ceea ce se află înainte este conceput drept o mare învățătură, iar ceea ce urmează, drept un fel de clarificare a lui Isus față de discipolii săi și față de cei „doisprezece”, care iau atitudine cu privire la discursul său, *logos*, și la „cuvintele” sale, *rhêmata* (In 6,60.68).

Pentru a găsi o cheie de lectură unitară la discursul-dezbateră al lui Isus din fața mulțimii și a iudeilor, s-au experimentat diferite criterii, atât stilistico-literare, cât și tematice sau de conținut. Rezultatele au fost atât de diferite, încât au descurajat orice încercare ulterioară. Majoritatea autorilor care se inspiră din criteriul tematico-teologic înclină spre o împărțire a discursului în două unități: prima cu caracter cristologic-sapientțial (In 6,26-50); a doua cu caracter euharistic-sacramental (In 6,51-58)¹⁴⁶. Unii introduc în cadrul primei unități o structurare ulterioară, obținând astfel trei unități: I. In 6,26/27-34/35; II. In 6,35/36-50/51¹⁴⁷. G. Segalla, pe baza unor criterii literare și tematice, propune o împărțire a discursului în patru fragmente structurate într-o formă circulară chiasmică, astfel încât finalul primului constituie începutul celui următor¹⁴⁸. Diferiți autori își însușesc, cu anumite corecturi și adaptări, principiul ordonator al discursului din sfântul Ioan propus de P. Borgen, care face trimitere la modelul omiliilor sinagogale ale diasporei iudaice (Filon), în care se întrevăd cinci momente: 1. citarea unui text biblic (In 6,31); 2. parafrizarea textului citat (In 6,32-33); 3. omilia primei părți: „pâinea coborâtă din cer” (In 6,35-48); 4. un nou citat biblic (In 6,45); 5. comentariul părții a doua: cu privire la verbul „a mânca” (In 6,49-58)¹⁴⁹. În timp ce în ipotezele menționate mai sus se pleacă de la presupunerea unei unități literare fundamentale a discursului, în multe alte încercări de organizare, acesta este descompus în diferite niveluri tradiționale sau redacționale. Pe scurt, se caută în preistoria textului motivația structurii sale actuale. În cadrul acestor ipoteze, ceea ce atrage atenția sunt anumite divergențe care apar în text și în mod special situația fragmentului euharistic-sacramental din In 6,51c-58. Din punct de

¹⁴⁶ R. Schnackenburg, H. Schürmann, F.M. Braun, G. Segalla, J. Painter (NTS 35, 1989), din rațiuni de critică literară, împart textul în două unități: a) relatarea căutării, In 6,1-35; b) istorisirea refuzului, In 6,36-71.

¹⁴⁷ J. Schneider (In 6,27-40.41-51); C.H. Dodd, C.K. Barrett, L. Schenke, F.J. Leenhardt, A. Feuillet.

¹⁴⁸ G. Segalla (BibOr 13, 1971; *Gesù pane del cielo*, 1976), în cele două mari unități cu orientare cristologică (In 6,26-50) și euharistică (In 6,51-58), recunoaște alte unități mai mici, structurate sub formă de chiasm: 6,26-35; 6,41-43; 6,44-48; 6,49-50; 6,51-58; în afara acestei scheme rămâne fragmentul din In 6,36-40. S. A. Panimolle identifică patru unități organizate pe baza principiului structurii chiasme: I. 6,26-31; II. 6,32-46; III. 6,47-52; IV. 6,53-58.

¹⁴⁹ R.E. Brown, G. Segalla, M. Gourgues, J.N. Aletti, cu referire la versetul 6,33. Și M.E. Boismard, chiar dacă atribuie originea textului actual unor diferite niveluri redacționale, recunoaște o structură chiasmică de tip midrașic în secțiunea din In 6,30-51, împreună cu corespondențele dintre In 6,28-30 și In 6,54-56.

vedere literar și tematic, acesta lasă impresia unui corp străin în cadrul întregului. Pentru a împiedica fragmentarea textului specifică criticii literare, unii cercetători consideră structura fragmentului nostru drept rezultatul unui montaj al mai multor tradiții sau al mai multor discursuri care astăzi se intersectează¹⁵⁰.

Orientarea cea mai recentă, fără a neglija contribuția izvoarelor și a ipotezelor redacționale, acordă mai multă importanță textului care, sub forma sa actuală, funcționează ca un eficient vehicul de comunicare. Această încredere în text nu exclude căutarea acelor criterii și mecanisme specifice care actualizează funcția comunicativă. În discursul pâinilor, precum și în alte compoziții analoge din *Evanghelia a patra*, sunt prezente anumite particularități stilistice și procedee literare care pot să fie de ajutor în identificarea structurii sale. Printre acestea, trebuie menționată, în primul rând, repetarea de patru ori a formulei de autoprezentare sau identificare a lui Isus în raport cu pâinea vieții: „Eu sunt”, *egô eimi* (*In* 6,35.41.48.51). Tot de patru ori cuvintele sale sunt introduse prin formularea stereotipă: „Adevăr, adevăr vă spun...” (*In* 6,26.32.47.53). Trebuie semnalată și intervenția interlocutorilor, care de patru ori i se adresează lui Isus (*In* 8,25.28.30.34). În alte două cazuri, autorul menționează reacția ostilă și nedumerită a „iudeilor”, la care se adaugă în final și cea a „multora dintre discipolii săi” (*In* 6,41.52.60). Trebuie precizat că toate aceste întreruperi sunt făcute sub forma unor întrebări, mai puțin cererea care încheie prima parte: „Doamne, dă-ne totdeauna pâinea aceasta!” (*In* 6,34).

În sfârșit, ies în relief anumite reluări tematice în formă circulară sau prin anexare. Este specifică corespondența anumitor versete din secțiunea centrală (*In* 6,35.41-48):

A. „Eu sunt pâinea vieții”	(6,35a)	„Eu sunt pâinea vieții”	A' (6,48)
B. „Celui care vine la mine...”	(6,35b)	„Nimeni nu poate să vină la mine...”	B' (6,44)
„Celui care crede în mine...”	(6,35c)	„Cine crede...”	6,47
C. „Iudeii murmurau împotriva lui, pentru că spusese:	(6,41a)	Isus a răspuns și a zis	C'
D. «Eu sunt pâinea vieții»”	(6,41b)	„Nu mai murmurăți între voi!”	(6,43)
		„Cum de spune acum: «M-am coborât din cer?»”	D' (6,42c)
E. „Și spuneau: «Nu este oare acesta Isus, fiul lui Iosif...?»”			(6,42ab)

O corespondență analogă, dar cu o dezvoltare tematică sub formă de spirală, există între cele două secțiuni:

¹⁵⁰ G. GAMBINO (RbibIt 24, 1976) identifică două unități de fond sau discursuri care stau la baza textului actual, concentrate asupra credinței și, respectiv, asupra cristologiei Fiului lui Dumnezeu (*In* 6,28-29.36-37.39-40.44-46.47) și asupra Fiului Omului (*In* 6,26-27.30.32a.33-35a); într-o a treia unitate, cele două direcții cristologice se intersectează (*In* 6,27c.32bc.35b.38). M. GOURGUES (RB 88, 1981), pe baza schemei omiletice a lui P. Borgen, propune împărțirea textului în două discursuri care se intersectează: unul cristologic (*In* 6,28-48.49.51b.57-59) și altul euharistic (*In* 6,27.51c-56).

In 6,32-35:

In 6,49-51b:

- | | |
|---|--|
| <p>A. „Nu Moise v-a dat pâinea din cer...” (6,32)</p> <p>B. „Căci pâinea lui Dumnezeu este aceea care se coboară din cer și dă viață lumii” (6,33)</p> <p>C. „Eu sunt pâinea vieții” (6,35a)</p> <p>D. „Celui care vine la mine nu-i va mai fi foame și celui care crede în mine nu-i va mai fi sete niciodată”¹⁵¹ (6,35b)</p> | <p>A' „Părinții voștri au mâncat mana în pustiu și au murit” (6,49)</p> <p>B' „Aceasta este pâinea care se coboară din cer: ca, dacă mănâncă cineva din ea, să nu moară” (6,50)</p> <p>C' „Eu sunt pâinea cea vie...” (6,51a)</p> <p>D' „Dacă mănâncă cineva din această pâine, va trăi în veci” (6,51b)</p> |
|---|--|

Aceste reluări și corespondențe sunt realizate prin repetarea unor formule fixe și prin concentrarea lexicală în jurul anumitor teme. A fost semnalată deja abundența termenului *artos*, „pâine”, de 21 de ori dintr-un total de 25 în întreaga Evanghelie, asociat cu expresiile tipice: „pâine din cer”, de șapte ori, „pâinea care s-a coborât din cer”, de șapte ori; „pâinea vieții” (In 6,35.45.51); termenul „viață”, *zōē*, este menționat de unsprezece ori, dintre care de cinci ori împreună cu calificativul „veșnică”, verbul „a trăi”, *zên*, apare de șase ori. De unsprezece ori se folosește termenul „a mânca” pâinea sau mana, cu verbele *esthiein* sau *phagein*, și de patru ori cu cel mai rar întrebuițat, *trôgein* (In 6,48.54.56.57). De șase ori, răspunsul la lucrarea lui Dumnezeu, reprezentată de darul pâinii, este formulat cu verbul „a crede”, *pisteuein*, și de trei ori cu verbul „a veni”, *erches-thai*. Inițiativa lui Dumnezeu Tatăl – menționat cu acest apelativ de unsprezece ori – sau a lui Isus, Fiul (Omului), care dăruiește pâinea, este indicată prin intermediul verbului *didonai*, de nouă ori. În acest univers lingvistic destul de coerent iese în evidență disonanța lexicală din secțiunea In 6,51-56(63), unde apare de șapte (opt) ori termenul *sarx*, „trup”; de patru ori *haima*, „sânge”; de patru ori verbul *trôgein*, „a mânca” sau „a mesteca” și de trei ori verbul *pinein*, „a bea”. Lipsește cu desăvârșire, în această secțiune, verbul „a crede”. În contextul acesta, apare pentru a patra oară formula caracteristică discursului, prin care se explică speranța escatologică a plinătății vieții: „Iar eu îl voi învia în ziua de pe urmă” (In 6,39.40.54). În acest ultim caz, subiectul care promite învierea escatologică este Fiul Omului, în timp ce în altele este Fiul. Lucrul acesta reprezintă o confirmare ulterioară a îmbinării încurcate de formulări și teme care dau discursului actual al pâinii o fizionomie inconfundabilă de unitate eterogenă. Pentru o interpretare care implică în mod simultan aceste diferite componente lexicale, stilistico-literare și tematice, propun următoarea organizare a textului din In 6,29-59:

I. *Dialogul dintre Isus și mulțime*: prezentarea adevăratei pâini a vieții și condiția pentru a o dobândi (6,25b-40):

A. Întrebarea mulțimii: „Rabbi, când ai ajuns aici?”, 6,25b;

¹⁵¹ Această corespondență și progresie simetrică este observată de R. Schnackenburg și de J. Becker, care scot în evidență paralelismul dintre In 6,32.33.35.36-40, pe de o parte, și In 6,49-51b.48.47.44-46, pe de altă parte, prin această succesiune tematică: „pâinea vieții”; „eu sunt pâinea vieții”; invitație la credință și explicarea procesului credinței.

Răspunsul lui Isus: „căutați – îngrijiți-vă de hrana care rămâne spre viața veșnică”, 6,26-27;

B. Întrebarea mulțimii: „Ce trebuie făcut pentru a săvârși «faptele lui Dumnezeu»?”, 6,28;

Răspunsul lui Isus: „Să credeți”, 6,29;

Întrebarea mulțimii: „Ce semn faci, ca să vedem și să credem?”, 6,30;

Comparația cu semnul manei date părinților (citat biblic);

C. Răspunsul lui Isus: „Dumnezeu, nu Moise, dă adevărata pâine din cer, cea care coboară din cer și dă viață lumii”, 6,32-33;

D. Cererea mulțimii: „Doamne, dă-ne totdeauna această pâine”, 6,34;

Declarația lui Isus: *Eu sunt pâinea vieții...*

Condiția pentru a dobândi viața (veșnică): credința în Fiul coborât din cer pentru a face voința Tatălui, 6,35-40.

II. Disputa dintre Isus și iudei: pâinea vieții și trupul său dăruit pentru viața lumii (6,41-59):

A. Reacția de necredință a iudeilor: întrebări/comentarii cu privire la declarația lui Isus: „Eu sunt pâinea care s-a coborât din cer”; și cunoscută fiind originea sa, cum poate să spună: „M-am coborât din cer?”, 6,41-42;

Răspunsul lui Isus prin intermediul a patru declarații, 6,45-51:

1. invitația de a depăși necredința prin adeziunea la credința în el, datorită inițiativei Tatălui care l-a trimis, 6,45-47;

2. confirmarea din partea *Scripturii* și a profeților: citat biblic, 6,45-47; credința în Isus și ascultarea și învățarea de la Tatăl prin intermediul singurului care vine de la Dumnezeu și l-a văzut pe Tatăl;

3. *Eu sunt pâinea vieții*: comparația cu mana părinților, 6,48-50; părinții au murit în deșert; aceasta este pâinea coborâtă din cer pentru a da viață celor care mănâncă din ea;

4. *Eu sunt pâinea cea vie care s-a coborât din cer*, 6,51;

„dacă mănâncă cineva din această pâine, va trăi în veci”;

„pâinea pe care o voi da eu este trupul meu pentru viața lumii”.

B. Dezbaterea și reacția de necredință a iudeilor:

„Cum poate acesta să ne dea să mâncăm trupul său?”, 6,52:

Răspunsul lui Isus prin intermediul a trei declarații, 6,53-58:

1. cine mănâncă trupul și bea sângele Fiului Omului îndeplinește condiția pentru a învia în ziua de pe urmă;

Confirmarea: trupul/adevărata hrană, sângele/adevărata băutură, 6,53-55;

2. a mânca trupul și a bea sângele său

reprezintă condiția de imanență reciprocă: cel care îl mănâncă pe Isus participă la viața Fiului care trăiește prin Tatăl, 6,56-57;

3. *Aceasta este pâinea care s-a coborât din cer*: comparația cu cea pe care au mâncat-o părinții și au murit; cine mănâncă această pâine va trăi în veci, 6,58.

III. Concluzia: învățătura lui Isus în sinagoga din Cafarnaum, 6,59.

Înainte de a reconstrui izvoarele originale ipotetice și de a descoperi tradițiile care stau la baza textului discursului, merită văzut dacă acesta este funcțional în forma sa actuală. În primul rând, trebuie constatată structura diferită a secvențelor în care interlocutorii sunt prezentați în mod succesiv: mulțimea care a văzut semnul înmulțirii pâinilor și a mâncat din acestea (In 6,26-36); „iudeii” suspicioși și necredincioși (In 6,41.52). În primul caz se desfășoară un dialog constituit din patru intervenții ale mulțimii și răspunsurile respective ale lui Isus, care se dezvoltă într-o manieră destul de echilibrată. Doar ultima declarație a lui Isus, care este un răspuns la cererea mulțimii: „Doamne, dă-ne totdeauna această pâine”, este extinsă printr-o serie de sentințe cu privire la inițiativa Tatălui și la rolul Fiului în procesul mântuirii (In 6,37-40). În cealaltă situație, reacția celor care sunt prezentați drept „iudei” este exprimată prin murmurul și discuția dintre ei, explicate de anumite semne de întrebare, dar care nu capătă forma unei întrebări adresate direct lui Isus. În cazul acesta, intervenția lui Isus este formulată printr-o serie de declarații legate între ele și distribuite în două secțiuni mai mici (In 6,43-51.53-58). În această distribuție a intervențiilor în două mari unități echivalente își găsește locul amplasarea strategică a celor patru formulări specifice sfântului Ioan, care introduc sentințele lui Isus: „Adevăr, adevăr vă spun...” (In 6,26.32, prima parte; In 6,47.53, partea a doua).

Dezvoltarea tematică realizată prin faze succesive și recurente se învârtă în jurul a două puncte focale: pe de o parte, pâinea vieții coborâte din cer, dată de Dumnezeu, Tatăl, și identificată în Isus, Fiul; iar pe de alta, „a crede” în Fiul, „a merge” la el, „a mânca pâinea” constituie condiția pentru a dobândi viața veșnică sau definitivă. Prima direcție tematică este sugerată de scurtele formulări declarative: „Tatăl meu vă dă pâinea din cer, cea adevărată”; „căci pâinea lui Dumnezeu este aceea care se coboară din cer și dă viață lumii” (In 6,32b.33); „Eu sunt pâinea vieții” (In 6,35.48); „Eu sunt pâine vie” (In 6,51a); „iar pâinea pe care o voi da eu este trupul meu pentru viața lumii” (In 6,51c). Se poate observa progresia acestor declarații: Tatăl dă pâinea vieții; aceasta este Fiul, pâinea cea vie; el dă pâinea, care este trupul său, pentru viața lumii. Această concluzie a fost anticipată deja în prima declarație a lui Isus, care capătă o funcție programatică: „Lucrați... pentru hrana care rămâne spre viața veșnică, pe care v-o va da Fiul Omului” (In 6,27). Aspectul cu adevărat nou este identificarea pâinii promise de Isus cu trupul său. Însă la final, într-o sentință sintetică cu valoare de concluzie, se spune că „aceasta este pâinea care s-a coborât din cer” (In 6,58).

Cealaltă temă, cea a credinței-adeziunii (în Isus) și consumarea (pâinii) drept condiție pentru a dobândi viața – formulată prin propoziții mai ales participiale sau condiționale –, se află într-o conexiune permanentă cu prima. Se observă însă o concentrare mai mare în punctul central care face legătura dintre cele două mari unități. Aici este propus un mic tratat asupra statutului „credinței” și asupra procesului de mântuire care își are originea în inițiativa Tatălui și se împlinște prin intermediul Fiului trimis, singurul care are acces direct la Dumnezeu. Este evidentă dispunerea simetrică în oglindă a celor două secțiuni,

menționată deja mai sus (In 6,35-40//6,43-48). O confirmare a acestei structurări echilibrate a textului în două părți mari este dată de introducerea celor două citate biblice explicate: cel cu privire la tema pâinii dăruite din cer – mana – în prima parte (In 6,31) și cel referitor la tema credinței, în contextul corespunzător părții a doua (In 6,45).

În această reconstrucție a planului unitar și coerent care s-ar afla la baza discursului actual al pâinii nu este disonant nici fragmentul din In 6,51-58, care constituie ultima secțiune din dezbateră cu iudeii, explicat printr-o întrebare (In 6,52). Răspunsul lui Isus, introdus prin formularea stereotipă: „Adevăr, adevăr vă spun...”, pune accentul asupra condițiilor necesare pentru a dobândi viața prin intermediul unei formulări noi și neobișnuite: „mănâncă trupul meu și bea sângele meu”. În patru versete este condesată o noutate lexicală impresionantă: *sarx, haima, trôgein, pinein, posis, brôsis, apostellein, menein* (In 6,53-57). Însă acești termeni sunt în strânsă legătură cu firul epic general al discursului. Termenul „trup” este asociat cu pâinea pe care Isus o va da, care, la rândul ei, este identificată cu cea care a coborât din cer, în opoziție cu mana (In 6,51c.58). În ultimele declarații se observă următoarea progresie explicită: „a mânca”, verbul grecesc *trôgein*, trupul, a-l mânca pe Isus (*pe mine*), a mânca pâinea coborâtă din cer (In 6,56.57b.58). Adevărata noutate lexicală și tematică o reprezintă expresia „a bea sângele”. Singura aluzie care anticipă acest lucru se poate regăsi în sentința lui Isus, care proclamă condițiile fundamentale pentru a participa la pâinea vieții, care este el însuși: „Celui care vine la mine nu-i va mai fi foame și celui care crede în mine nu-i va mai fi sete niciodată” (In 6,35). Această asociere dintre verbele „a crede” și „a bea” este înlesnită de cealaltă recurență a verbului *pinein* din *Evangelhia a patra* (In 7,37-38). În orice caz, trebuie recunoscut faptul că aceste noutăți și reluări lexicale dau finalului discursului o orientare diferită, chiar dacă nu cu totul străină față de tonalitatea dominantă.

Partea concluzivă a paginii din sfântul Ioan se îmbină armonic cu restul fragmentului, aici fiind prezentată dubla reacție a multora dintre discipolii lui Isus și a grupului special al celor „doisprezece”. Cei dintâi dețin acum rolul „iudeilor” și își exprimă printr-o declarație și o întrebare reacția lor de necredință (In 6,60). Inclusiv aceasta este calificată drept murmur (In 6,61a); dar în același timp și drept scandal (In 6,61b). În declarația lui Isus, cuvântul „trup”, *sarx*, în legătură cu duhul, face trimitere la ultimele sentințe în care acesta apare asociat cu termenul „sânge” (In 6,63). Cele două adnotări redacționale cu privire la cunoașterea intimă și sigură a lui Isus se referă la contextul precedent și au legătură cu reacția de necredință a discipolilor față de cuvintele sale, confirmate prin citarea cuvintelor sale asupra statutului credinței (In 6,61.64-65, cf. 6,6b.15.44). Și lexicul referitor la credință confirmă această asemănare cu secțiunile precedente corespunzătoare: de două ori *pisteuein*, o singură dată *erchesthai*. Terminologia cu privire la „duh”, *pneuma*, este nouă și este concentrată în sentința lui Isus (In 6,63), așa cum tot nouă este prezentarea „Fiului Omului”, contemplat în timp ce „se urcă” acolo unde a fost înainte (In 6,62).

O corespondență specială între formulări și teme se poate regăsi în aceste ultime două secvențe, unde interlocutorii lui Isus sunt discipolii și cei doisprezece. Întrepătrunderea dintre cele două secțiuni este intenționată, pentru că nota redacțională cu privire la cunoașterea lui Isus îi asociază pe cei care nu cred cu cel care îl va trăda (In 6,64b). De fapt, acesta este identificat în final cu Iuda, „unul dintre cei doisprezece”, cel care avea să-l trădeze (In 6,71b). Mai departe, în centrul scenei a doua se află intervenția lui Simon Petru, care în prima parte reia declarația precedentă a lui Isus: „Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și viață”// „Tu ai cuvintele vieții veșnice” (In 6,63b.68b). La întrebarea lui Isus, care le solicită o alegere explicită celor doisprezece, Simon Petru răspunde făcând apel la verbul prin care este descris abandonul multora dintre discipoli: „Doamne, la cine să mergem?”// „s-au retras, *aperchesthai*” (In 6,66b.68b). În cuvintele lui Petru este nouă, în schimb, profesiunea sa de credință introdusă printr-o terminologie originală, *pisteuein*, asociat cu verbul „a cunoaște”, *ginôskein*: „tu ești sfântul lui Dumnezeu” (In 6,69). Același lucru trebuie spus și privitor la lexicul legat de alegere, care este în mod tradițional în conexiune cu menționarea celor „doisprezece”. În contextul acesta, nu poate să nu atragă atenția simetria literară antitetică dintre cuvintele lui Simon Petru și cele ale lui Isus:

A. „Doamne, la cine să mergem?”

A'. „Oare nu v-am ales eu pe voi doisprezece?”

B. „Tu ești sfântul lui Dumnezeu”.

B'. „Dar unul dintre voi este un diavol!”

(In 6,68.69b)

(In 6,70b)

Punând împreună aceste elemente lexicale, stilistico-literare și tematice, se obține următoarea structură a textului din In 6,60-71, cu privire la dubla reacție a discipolilor și a celor doisprezece:

I. Discuția dintre Isus și discipolii săi (6,60-66):

A. Reacția de necredință a multora dintre discipolii lui Isus: „Greu este cuvântul acesta! Cine poate să-l asculte?”, 6,60;

Cunoașterea intimă și răspunsul lui Isus prin două întrebări și trei declarații, 6,61-64a:

1. „Vă scandalizează acest lucru?”, 6,61c;

2. Scandalizarea discipolilor în legătură cu vederea Fiului Omului care se urcă acolo unde a fost mai înainte, 6,62;

3. Trupul și duhul în raport cu darul vieții, 6,63a;

4. Cuvintele lui Isus sunt duh și sunt viață, 6,63b;

5. Grupul celor care nu cred, 6,64.

B. Cunoașterea și declarațiile lui Isus, 6,64b-65:

1. Grupul discipolilor care nu cred și identitatea trădătorului, 6,64b;

2. Declarația cu privire la statutul celui care crede: inițiativa Tatălui drept condiție premergătoare pentru a crede în Isus, 6,65.

C. Nota redacțională: abandonul și retragerea multora dintre discipoli, 6,66.

II. *Discuția dintre Isus și grupul celor „doisprezece”* (6,67-71):

- A. Întrebarea lui Isus adresată celor doisprezece și răspunsul lui Simon Petru, ce conține o întrebare și două declarații:
1. „Doamne, la cine să mergem?”, 6,68b;
 2. „Tu ai cuvintele vieții veșnice”, 6,68c;
 3. „Iar noi am crezut și am cunoscut că tu ești sfântul lui Dumnezeu”, 6,69.
- B. Intervenția finală a lui Isus, 6,70-71:
1. Întrebare: „Oare nu v-am ales eu pe voi doisprezece?”, 6,70ab;
 2. Declarație: „Dar unul dintre voi este un diavol!”, 6,70c.
- C. Nota redacțională: anunțul referitor la trădarea lui Iuda, 6,71.

Această scenă finală a fost gândită și construită cu acuratețe pentru a putea scoate în evidență, printr-un joc subtil al contrapunctului, reacția spirituală față de discursul-dezbatere al lui Isus asupra pâinii vieții, pus în scenă la Cafarnaum. Criza de credință care conduce la abandonarea lui Isus de către o mare parte dintre discipolii săi are efecte inclusiv în grupul celor „doisprezece”; criză condensată în figura trădătorului. Însă pe acest fundal de ostilitate crescândă, mai întâi a iudeilor și apoi abandonul discipolilor, iese în relief alegerea credinței, sigură și gata de acțiune, a celor doisprezece, prin glasul lui Simon Petru.

După examinarea structurii literare și a dezvoltării tematice a acestui fragment extins din sfântul Ioan, se pot relua problemele inițiale cu privire la originea literară a capitolului al șaselea și la adevărul istoric referitor la evenimentele și cuvintele lui Isus relatate aici. Prima problemă se referă la conexiunea capitolului nostru cu cel precedent, unde se relatează dezbateră dintre Isus și iudeii din Ierusalim (In 5,16-18.19-47). Este evidentă schimbarea neașteptată de scenă presupusă la începutul capitolului al șaselea: „După acestea, Isus a trecut pe malul celălalt al Mării Galileii sau a Tiberiadei...” (In 6,1). Pe de altă parte, s-a observat deja că dezbateră dintre Isus și iudeii din Ierusalim, împreună cu respectiva amenințare cu moartea din partea acestora din urmă, pare să continue în capitolul al șaptelea (In 7,1b.14-25). Mai mult, amplasarea geografică presupusă în deschiderea capitolului al șaselea ar fi mai coerentă împreună cu informația furnizată la finalul capitolului al patrulea, unde se spune că Isus încheie seria semnelor înfăptuite în Galileea: la Cana Galileii (In 4,54) sau la Cafarnaum (In 2,12). Pe baza acestor observații s-a dezvoltat ipoteza inversării capitolelor 4, 5 și 6 de către sfântul Ioan: In 4.6; 4.7. În felul acesta, ar rezulta un tablou coerent din punct de vedere geografic și narativ: după minunile înfăptuite de Isus în Galileea, se face o prezentare a activității sale în Iudeea, la Ierusalim, urmărindu-se mersul normal al *sărbătorilor evreiești*: *Paștele* (In 6,4), *Rusaliile* (In 5,1), *Sărbătoarea Corturilor* (In 7,2), *Sărbătoarea Înnoirii* (In 10,22), din nou *Paștele* (In 11,55)¹⁵². Această ipoteză, propusă încă din secolul al XVIII-lea în Anglia, îi găsește pe cercetători și pe comentatori împărțiți. Cei care sunt împotriva acesteia observă, pe bună dreptate, că și în ordinea actuală capitolele au o coerență a lor, mai precis,

¹⁵² R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, II, 17-24.

cea dorită de autor, care era mai atent la progresia teologico-spirituală a lucrării lui Isus decât la desfășurarea sa istorico-geografică. Mai mult, ordinea actuală a Evangheliei se află în concordanță cu cei mai vechi martori ai textului sfântului Ioan, adică cu ediția sa originală.

Însă care este ediția originală a *Evangheliei a patra*? Anumiți autori îi atribuie evanghelistului sau redactorului final al textului din In 21 compoziția capitoului al șaselea și introducerea lui în actuala succesiune a capitolelor (B. Lindars, S.N. Sanders). Cercetarea contemporană propune să se deducă preistoria textului actual pe baza tensiunilor și a contradicțiilor sale. Acesta ar fi rezultatul întâlnirii dintre tradiții și izvoare diferite, sau montajul diferitelor niveluri redacționale. O primă problemă apare cu privire la raportul dintre secțiunea narativă (semnul înmulțirii pâinilor și traversarea lacului, In 6,1-25) și discursul-dezbateri din sinagoga din Cafarnaum. Cercetătorii care presupun existența unui izvor al semnelor au tendința de a atribui nucleul părții narrative acestui izvor, împreună cu anumite integrări din partea evanghelistului sau a redactorului final (R. Bultmann, R.T. Fortna, W. Nicol, E. Hanchen, J. Becker). M.E. Boismard situează între două straturi mai vechi cele două relatări din sfântul Ioan, înrudite cu tradiția sinoptică. El consideră nucleul central al traversării lacului drept un ecou al relatării apariției pascale, integrat cu cea a mersului lui Isus pe ape, preluat de la sinoptici. O intervenție mai mare a redactorului este recunoscută de toți în versetele de tranziție, acolo unde protagonistul este mulțimea care pleacă în căutarea lui Isus la Cafarnaum (In 6,22-25).

Mai complicată este problema originii și a formării discursului cu privire la pâinea vieții. În cazul acesta, se pleacă de la ipoteza unui nucleu originar, legat de semnul înmulțirii pâinilor (J. Wellhausen), și se ajunge la reconstruirea întregului discurs cu ajutorul transpunerii versetelor atribuite diferitelor izvoare sau niveluri redacționale. M. J. Lagrange, mult mai prudent față de critica literară, separă discursul care a fost ținut la Cafarnaum, în fața iudeilor, de cel adresat discipolilor, asupra Euharistiei (In 6,26-50.51-58). Însă ipoteza care are cei mai mulți adepți este cea a lui R. Bultmann, care distinge în discursul cu privire la pâinea vieții trei izvoare sau niveluri: un discurs revelator (In 6,27a.35.39a.40a.47-48.51a), o adăugire a evanghelistului (In 6,28-29.30-34.37-38.41-43.45a.46.49-50.59) și revizua unui redactor ecleziastic (In 6,27b.36.39b.40b.44b.51b-58). Acestui redactor-revizor, așa cum se poate vedea, îi sunt atribuite versetele care vorbesc despre escatologia finală și fragmentul sacramental euharistic. Pentru a obține ordinea originară a discursului, ar trebui inversată cea actuală și redistribuite anumite versete, după cum urmează: In 6,27.34-35.30.33.47-51a.41-46.36-40. M.E. Boismard distinge în discurs două niveluri fundamentale: unul cu caracter sapiențial, pâinea dată de Dumnezeu (In 6,31-32.49-51a.41.43.35a.37-39), care era legat la origine de cererea unui semn de la templu (In 2,18), și pus în scenă în timpul Sărbătorii Corturilor (In 7,37-38); un al doilea discurs într-o tonalitate euharistică – pâinea dată de Isus –, introdus în contextul pascal (In 6,28-29.3.33-34.35b.36.40.42.44-48.51b-52.54-56; In 6,60-71). Unui al treilea nivel redacțional i s-ar putea

atribui anumite adăugiri în care apare formularea „iar eu îl voi învia în ziua de pe urmă”, menționarea cu privire la Fiul Omului (*In* 6,39c.40c.44c.54c; *In* 6,27b.53), precum și termenul „viu” (*In* 6,51.57).

Punctul nevralgic al dezbaterii cu privire la originea și formarea discursului referitor la pâinea vieții este reprezentat de secțiunea euharistică sau sacramentală din *In* 6,51c-58. Aparține aceasta discursului original? A fost adăugată ulterior, și dacă da, de către cine? De același autor al discursului sau de mâna altcuiva? Și în cazul acesta, cei care susțin și cei care nu sunt de acord cu unitatea de fond a discursului actual se împart în două grupuri echilibrate, pe baza argumentelor cu caracter stilistico-literar și tematico-teologic. Susținătorii originii autonome sau diferite a secțiunii euharistice se bazează pe faptul că în cadrul acesteia se insistă asupra eficacității sacramentale a actului de a mânca trupul și de a bea sângele lui Isus. Acest element, împreună cu altele – perspectiva escatologică, rolul Fiului Omului, formula de imanență aplicată oamenilor –, s-ar afla în contradicție cu accentuarea verbului „a crede” drept condiție pentru a dobândi viața, prezentă în alte părți ale discursului. Se poate observa mai departe că fragmentul din *In* 6,60-66 cu privire la murmurul și scandalizarea discipolilor se leagă în mod direct de cel din *In* 6,41-51ab, referitor la murmurul iudeilor, trecând peste secțiunea interpusă din *In* 6,51c-58. Pentru a justifica această dilemă literară și tematică, susținătorii diferitelor izvoare și niveluri de redactare atribuie secțiunea euharistică redactorului ecleziastic final (B. Bauer, R. Bultmann, G. Bornkamm, E. Lohse, H. Käsemann, G. Richter, E. Hänchen, J. Becker). Alții atribuie secțiunea în discuție operei evanghelistului (R. Schnackenburg) sau școlii sale (R.E. Brown); în sfârșit, alții optează în favoarea unei soluții care privilegiază textul în forma sa actuală. Acesta, deși conține anumite contradicții, prezintă o desfășurare a evenimentelor în mod substanțial unitară (E. Schweizer, H. Schürmann, P. Borgen, U. Wilckens, B. Lindars).

Analiza structurii literare și tematice a textului scoate în relief urzeala fină a discursului cu privire la pâinea vieții, alcătuit din două unități fundamentale: *In* 6,25/26-40; *In* 6,41-58/59. Eliminarea fragmentului din *In* 6,51c-58 pe baza unor criterii stilistico-literare sau tematice este în parte nefondată, pentru că doar anumite versete prezintă de fapt o noutate lexicală și tematică. Iar ipoteza unei inserții ulterioare a acestor versete presupune rescrierea întregului fragment și o reconsiderare a raportului său cu întregul discurs. Anticipările, reluările și corespondențele dintre termeni, formulări și teme nu se pot explica în urma unei revizii sau integrări realizate de o a doua mână. Discursul despre pâinea vieții, la nivel literar sau de text scris, nu a avut o existență diferită de cel care se poate citi în ediția actuală a Evangheliei. Această concluzie nu exclude ipoteza conform căreia autorul nu ar fi integrat material eterogen pentru a răspunde cerințelor și situației specifice comunităților cărora le era destinată Evanghelia sa. Același lucru trebuie spus și despre secțiunea care urmează după discursul asupra pâinii vieții, precum și despre secțiunea narativă care îl precedă. Conexiunile literare și tematice dintre aceste unități și discursul asupra pâinii vieții și dintre ele însele

nu pot fi atribuite doar unui montaj sau unei alăturări succesive. Și în cazul acesta, anumite originalități lexicale și tematice, precum și contradicțiile literare pot fi puse pe seama originii diferite a materialului utilizat și a diferitelor obiective urmărite de autorul Evangheliei în dialog cu destinatarii operei sale.

Aici apare problema originii materialului folosit de sfântul Ioan și a contextului existențial al transmiterii și al elaborării textului său. În mod deosebit, relatarea semnului înmulțirii pâinilor ridică problema raportului dintre textul sfântului Ioan și cel din Evangheliile sinoptice, unde este reprodus un episod asemănător în două ediții diferite: *Mt* 14,13-21; *Mc* 6,31-44; *Lc* 9,10-17; *Mt* 15,32-39; *Mc* 8,1-10. Din comparația între diferitele ediții ale miracolului înmulțirii pâinilor rezultă anumite convergențe asupra detaliilor narative: localizarea de partea cealaltă a Mării Galileii, cei două sute de dinari necesari pentru pâine, cele cinci pâini și doi pești, cei cinci mii de oameni, cele douăsprezece coșuri de bucăți de pâine rămase, retragerea lui Isus pe munte. Diferite față de aceste informații omogene sunt noutățile relatării din sfântul Ioan, care pune accentul pe inițiativa și rolul lui Isus și personalizează celelalte figuri: cei doi discipoli ale căror nume apar aici, Filip și Andrei, băiatul cu cele cinci pâini din orz, cei doi pești. Specifice sfântului Ioan sunt reacția mulțimii care îl proclamă pe Isus drept „profet” și retragerea sa pe munte pentru a se sustrage tentativei de a fi făcut rege. Tabloul comparativ poate fi extins, pentru că și relatarea traversării lacului și întâlnirea nocturnă dintre Isus și discipoli de după semnul înmulțirii pâinilor cunosc un text paralel în *Evanghelia după sfântul Marcu* (6,45-52) și în cea a sfântului Matei (14,22-33). Inclusiv în cazul acesta se pot descoperi convergențe în structura generală a relatării și originalitatea textului sfântului Ioan, care scoate din nou în evidență rolul absenței și al prezenței lui Isus, perceput de această dată din perspectiva discipolilor. Un al treilea aspect al raportului dintre textul sfântului Ioan și cel al sinopticilor se referă la discursul-dezbatere în care se aprofundează semnificația pâinii, care își poate găsi un corespondent în anumite pagini din *Evanghelia după sfântul Marcu* și în textele paralele din sfântul Matei: întâlnirea cu mulțimea pe partea cealaltă a lacului (*Mc* 6,53-54); cererea unui semn din cer după a doua relatare a înmulțirii pâinilor (*Mc* 8,11); dialogul dintre Isus și discipoli cu privire la semnificația miracolului înmulțirii pâinilor și identitatea sa mesianică recunoscută de Petru (*Mc* 8,14-21.27.29). Acest ultim episod din sfântul Marcu, cunoscut sub numele de „profesiunea de credință a lui Petru”, este pus în relație cu dialogul dintre Isus și cei doisprezece, reprodus de sfântul Ioan la finalul discursului asupra pâinii vieții, unde Simon Petru ia cuvântul pentru a-i spune lui Isus: „Tu ești sfântul lui Dumnezeu” (*In* 6,69). Ceea ce atrage atenția, la comparația celor două serii de texte, este o anumită simetrie între secvențe, mai evidentă cu *Evanghelia după sfântul Marcu*.

De aceea, este de înțeles de ce anumiți autori înclină să explice acest lucru drept o dependență a textului sfântului Ioan de cel al sinopticilor (C.K. Barrett,

H. Strathmann, H.A. Dahl)¹⁵³. Majoritatea cercetătorilor susțin, în schimb, autonomia textului din sfântul Ioan față de cel al sinopticilor și explică convergențele pe baza unei tradiții care ar fi fost utilizată și de sinoptici, în mod special de sfântul Marcu. Opțiunea pentru una sau pentru cealaltă dintre ipoteze este în conexiune cu orientarea generală cu privire la originea *Evangheliei a patra* și la raportul său cu celelalte trei Evanghelii sinoptice. Pe de altă parte, niciuna dintre soluții nu este determinantă pentru interpretarea textului din sfântul Ioan.

Mult mai utilă poate să fie verificarea ipotezelor cu privire la mediul cultural și la situația existențială în care s-au desfășurat elaborarea și redactarea textului evanghelic referitor la tema pâinii vieții. Și din acest punct de vedere există două orientări de fond. Unii au tendința de a privilegia mediul elenistico-păgân, unde se întâlnesc practicile misterice și mitologia gnostică (A. Loisy, J. Becker). Alții, în schimb, susțin într-un mod mai convingător existența unei matrițe iudaico-sinagogale care oferă nu doar modelele literare – midraș-ul omiletic –, ci și contextul propice pentru o comparație mai mult sau mai puțin polemică cu figura lui Moise și legea (P. Borgen, A. Guilding, B. Gärtner). În orice caz, un rol determinant îi este atribuit situației existențiale a comunității, caracterizată fie de experiența sa liturgică (S. Schneider, B. Lindars), fie de dezbaterile cristologice și de polemica antidocetică (J. Borgen, R. Schnackenburg). Cele două citate biblice în jurul cărora este construit discursul referitor la pâinea vieții, precum și reacția diferită a discipolilor și a celor doisprezece – abandon și adeziune la credință –, scot în evidență existența unor neînțelegeri intracomunitare cu privire la credința în Cristos. Secțiunea narativă, la rândul său, este subordonată contextului existențial în care are loc discursul asupra pâinii vieții.

Aceste ultime reflecții ridică un semn de întrebare care stă la originea textului *Evangheliei* și a tradițiilor întâlnite în el: până la ce punct acesta se bazează pe un fapt veridic din punct de vedere istoric? În mod evident, răspunsul este condiționat de poziția ideologică, mai ales față de relatarea miracolelor care apar în *Evanghelii*. Este cunoscută interpretarea naturalistă a lui E.G. Paulus, preluată de A. Loisy: Isus împreună cu discipolii, prin exemplul lor, ar fi determinat mulțimea să pună la dispoziția celorlalți mai săraci propriile lor provizii de hrană. Mai subtilă este interpretarea miracolului înmulțirii pâinilor într-o cheie „mitică” de către D.F. Strauss: cuvintele lui Isus cu privire la pâinea vieții ar fi fost interpretate în mediile iudeo-creștine drept o multiplicare efectivă a pâinilor sub influența relatărilor din Biblie referitoare la minuni: mana, prepelițele, înmulțirea pâinilor de către Elizeu. Cu alte cuvinte, nu miracolul înmulțirii pâinilor stă la originea discursului cu privire la pâinea vieții, ci invers. Orientarea actuală a interpreților nu pune în discuție nucleul istoric al amintirii unui gest ieșit din comun al lui Isus, care potolește foamea unei mari mulțimi cu puține provizii de pâine. Este greu să fie negată cu totul intenția istoriografică de fond a textelor evanghelice, care cad de acord prin mărturia lor față de importanța miracolului înmulțirii

¹⁵³ J. KONINGS, *The Pre-Markan Sequence in Jn VI. A critical Re-examination*, in *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (BETL 34), Gembloux 1974, 147-177.

pâinilor. Pe de altă parte, este de necontestat tendința lor de a interpreta textul pe fondul tradiției biblice. Acest lucru se observă cu ușurință în compoziția sfântului Ioan, care structurează textul într-un diptic, relatarea înmulțirii pâinilor și discursul interpretativ. Se poate discuta dacă la nivel istoric gestul lui Isus a fost interpretat drept semn mesianic sau drept simbol sau zălog al banchetului escatologic. În mod cert, figura și faptele lui Isus, contestate în mediul iudaic, lucru care va conduce la un conflict finalizat prin moartea rebelilor, nu ar fi comprehensibile din punct de vedere istoric fără acea reacție populară care este inspirată de activitatea sa taumaturgică dintre care miracolul înmulțirii pâinilor este exemplul cel mai vizibil¹⁵⁴.

2. Analiza exegetică

Relatarea de către sfântul Ioan a semnului înmulțirii pâinilor este pusă în scenă pe malul lacului numit „Marea Galileii”. Acestei denumiri istorice tradiționale îi este adăugată o a doua, „a Tiberiadei”, care denotă un stadiu redacțional succesiv (cf. *In* 21,1). De fapt, orașul de la malul lacului cu acest nume, transferat mai apoi micului ochi de apă, a fost fondat abia în anul 20 d.C. de Irod Antipa și a fost numit în felul acesta în onoarea lui Tiberiu¹⁵⁵. Expresia „pe malul celălalt” presupune trecerea pe malul oriental din perspectiva naratorului. Acest lucru se poate deduce și din continuarea firului epic: seara, după înmulțirea pâinilor, discipolii coboară la lac și se îmbarcă pentru a merge „spre Cafarnaum, pe țărmul celălalt al mării”, care se găsește pe malul nord-vestic (*In* 6,16; cf. 6,22.25). Însă textul evanghelic, care începe cu obișnuita propoziție de legătură „după acestea”, nu permite identificarea punctului de plecare. De aceea, rămâne cu totul ipotetică o localizare diferită pe malul occidental, „în apropierea Tiberiadei”, așa cum au precizat unii dintre cei care au copiat textul în Antichitate. Chiar admitând că punctul de plecare ar fi Cafarnaum, așa cum presupun cei care susțin inversiunea capitolelor, conform cărora *In* 6,1 ar urma după *In* 4,46b-54, nu înseamnă că expresia „pe malul celălalt” ar indica traversarea lacului de la Nord (Cafarnaum) la Sud (Tiberiada). În realitate, nu se vorbește despre îmbarcare, ci despre plecarea lui Isus, urmat de o mare mulțime atrasă de experiența „semnelor” pe care el le face pentru cei bolnavi. Entuziasmul popular suscitată de activitatea terapeutică a lui Isus este descris prin aceeași terminologie folosită deja pentru a rezuma activitatea sa din timpul primului Paște la Ierusalim, unde au fost prezenți și acei galileeni care au fost impresionați în mod pozitiv (*In* 2,23; 4,45). Însă în ambele cazuri evanghelistul este preocupat să precizeze rezerva lui Isus în fața acestei reacții populare (*In* 2,24-25; 4,48). Același lucru îl face, în cazul de față, imediat după distribuirea miraculoasă a pâinilor (*In* 6,15). O apreciere

¹⁵⁴ O reconstituire a celor „două” miracole ale înmulțirii pâinilor care se încrede deplin pe atestarea evanghelică, mai ales pe informațiile cronologice și topografice ale sfântului Ioan, este propusă de H. Kruse (NTS 30, 1984).

¹⁵⁵ I. FLAVIU, *Bell.* III, 3, 5, par. 57; IV, 8,2, par. 456; cf. Pausania, V, 7, 3.

și mai negativă este făcută a doua zi de Isus, drept răspuns adresat mulțimii care pleacă să îl caute la Cafarnaum (*In* 6,26).

Alte două precizări, una topografică și alta cronologică, completează tabloul introductiv: Isus urcă pe munte și se așază, împreună cu discipolii săi; așadar, se adaugă o notă care întrerupe firul epic: „iar Paștele, sărbătoarea iudeilor, era aproape” (*In* 6,3-4). Prima propoziție este o prelungire a celei din deschidere, care semnalează plecarea lui Isus pe malul celălalt al Mării Galileii. Drumul lui Isus se încheie pe munte, unde acum stă așezat împreună cu discipolii săi. Introducerea acestui grup este esențială pentru relatarea succesivă a semnului înmulțirii pâinilor, care este conceput sub forma unui dialog între Isus și discipoli. Precizarea muntelui pregătește locul pentru retragerea sau fuga lui Isus în fața reacției ambivalente a mulțimii care a beneficiat de distribuirea miraculoasă a pâinilor (*In* 6,15c). Dacă acest detaliu narativ are și o funcție simbolică, fiind o aluzie la muntele revelației sinaitice, depinde de conotațiile biblice și mozaice din interiorul povestirii. Menționarea succesivă a Paștelui evreiesc și alăturarea în interpretarea populară între gestul lui Isus și cel al profetului care „trebuie să vină în lume” ar putea să conducă spre această lectură simbolică. În dialogul inițial din ziua următoare cu mulțimea de la Cafarnaum, se face o comparație între ceea ce a înfăptuit Isus prin înmulțirea pâinii și mana pe care părinții au mâncat-o în deșert. Însă în răspunsul lui Isus se face o comparație directă între Moise și Dumnezeu, Tatăl, care dăruiește pâinea cea adevărată coborâtă din cer (*In* 6,30-32). În mod sigur, aluzia la sărbătoarea Paștelui conferă o nuanță nouă imaginii tradiționale a lui Isus care urcă pe munte și se așază acolo împreună cu discipolii săi (cf. *Mt* 5,1; 15,29). Coordonarea activității lui Isus cu calendarul sărbătorilor evreiești reprezintă o caracteristică a sfântului Ioan. Însă în cazul de față precizarea cronologică apare cu întârziere, dacă se face o comparație cu altele care apar în mod normal la început (*In* 2,13; 7,2; 11,55; cf. 10,22). Aceste indicații precise cu privire la sărbătorile evreiești au, în general, scopul de a motiva călătoria sau urcarea lui Isus la Ierusalim. În tabloul nostru introductiv, aluzia intenționată referitoare la apropierea Paștelui iudeilor precedă inițiativa lui Isus care, văzând mulțimea venind înspre el, decide să facă rost de pâine pentru a-i potoli foamea.

Aceeași coordonare literară se poate observa în cealaltă intercalare narativă de la sfârșitul dialogului cu discipolii. Isus cere ca oamenii să se așeze, iar naratorul precizează: „În locul acela era multă iarbă. Așadar, s-au așezat bărbații, în număr cam de cinci mii” (*In* 6,10). Și aici textul lasă loc pentru două posibilități de interpretare. Detaliul cu privire la abundența ierbii poate fi înțeles în mod realist drept o precizare care justifică secvențele narrative: oamenii se pot așeza pe iarba proaspătă și viguroasă din perioada pascală, după ploile care au căzut în timpul iernii; sau drept o aluzie la rolul păstorului care își conduce turma către pășunile bogate cu iarbă verde (*Ps* 23,2; *Is* 40,11; *Ez* 34,14; *In* 10,9). Dublul nivel interpretativ al acestor date cronologice și referitoare la loc corespunde cu ambivalența întregului fragment cu privire la semnul înmulțirii pâinilor, cel care

pregătește discursul asupra pâinii adevărate coborâte din cer în calitate de dar al lui Dumnezeu. Așadar, menționarea sărbătorii Paștelui arată cadrul spiritual în care trebuie situat gestul lui Isus, care potolește cu generozitate foamea mulțimii venite la el.

Intervenția lui Isus își are originea tocmai în această constatare. Întrebarea sa adresată lui Filip: „De unde vom cumpăra pâini ca aceștia să mănânce?” are un rol pedagogic, așa cum observă evanghelistul: scoate în evidență starea de necesitate, stârnește atenția și îi pregătește pe „discipoli” să interpreteze semnul pe care el este pe cale să-l înfăptuiască. În cadrul raporturilor pe care Isus le are cu grupul discipolilor, Filip, menționat de 13 ori în *Evanghelia a patra*, are un rol de mijlocitor. Cu el este asociat Andrei, aici prezentat în mod explicit drept unul dintre discipolii lui Isus și făcându-se referință la fratele său, mult mai cunoscut, Simon Petru. Chiar dacă nu este întrebat în mod direct, el îi răspunde lui Isus. Intervenția sa confirmă situația prezentată în răspunsul lui Filip: este imposibilă, din punct de vedere uman, procurarea unei cantități suficiente de pâine pentru atâta lume. Nu ar ajunge pâinea care s-ar putea cumpăra cu două sute de dinari, iar rezerva băiatului, care are cinci pâini din orz și doi peștișori, reprezintă un lucru derizoriu pentru această mulțime. Scurtul dialog care precedă intervenția lui Isus se încadrează în schema relatărilor de miracole ale sfântului Ioan. Însă cuvintele discipolilor lui Isus din contextul actual amintesc de ceea ce Moise îi spune Domnului cu privire la murmurul poporului din deșert înainte de dăruirea prepelițelor (*In* 6,5// *Num* 11,13; *In* 6,7.9// *Num* 11,22). Mai evidentă este înrudirea dintre tabloul narativ evanghelic și episodul care face parte din ciclul taumaturgic al lui Elizeu: cele douăzeci de pâini de orz și grăunțele de grâu dăruite profetului sunt suficiente pentru a potoli foamea tuturor celor o sută de discipoli ai săi, mai mult, mai rămân conform cuvântului Domnului (*2Rg* 4,42-44). În ciuda convergențelor dintre anumite detalii lexicale, „pește” în *Num* 11,22 și „pâini de orz” în *2Rg* 4,42, trebuie spus că textul evanghelic nu depinde în mod direct de aceste fragmente, ci de structura narativă a miracolelor biblice unde este relatat un dar, în care se scoate în evidență contrastul dintre situația de insuficiență și sărăcie umană și grija extraordinară a lui Dumnezeu, manifestată prin intermediarul său, Moise, sau alt profet (cf. *1Rg* 17,8-15; *2Rg* 4,1-7).

Rezolvarea momentului de încordare și așteptare suscitată de dialogul precedent se regăsește în cuvântul-poruncă al lui Isus, așa cum se întâmplă în general în relatările de miracole din sfântul Ioan (cf. *In* 2,7; 4,50; 5,8; 9,7; 11,39). Intervenția sa încheie etapa pregătitoare a semnelor pe care el l-a proiectat încă de la început. Ultima informație dată de narator cu privire la numărul oamenilor care se așază la porunca lui Isus, „cinci mii”, se încadrează în schema miracolelor în care se face un dar și îi subliniază măreția (cf. *Num* 11,21).

Din momentul acesta, întreaga atenție este concentrată asupra faptelor lui Isus, a cărui figură se distinge din mulțimea celor care stau așezați pe iarbă. Cele trei gesturi ale lui Isus corespund celor care preced în mod normal masa la evrei: luarea pâinilor, rostirea binecuvântării, distribuirea către comeseni. Lipsește o

referire explicită la ruperea pâinii, care, în cadrul tradiției creștine, este utilizată pentru a desemna masa fraternă și euharistică (Fap 2,42.46; 20,7.11; cf. Lc 24,35). Această omisiune este compensată prin dubla menționare a „bucăților” (rămase), *klasmata*, care trebuie să fie adunate de discipoli. Acest lucru reprezintă, de fapt, al doilea element scos în evidență de ultimul cuvânt-poruncă al lui Isus adresat discipolilor la sfârșitul mesei: „Adunați bucățile rămase, ca să nu se piardă nimic” (In 6,12). Detaliul referitor la pești, amintit la finalul gesturilor și al rugăciunii lui Isus asupra pâinii, are rolul doar de a sublinia gratuitatea și abundența hranei. Interesul naratorului este focalizat asupra pâinilor din orz. Acestea sunt împărțite de Isus cu atâta generozitate, încât toți au mâncat pe săturate, iar discipolii au putut să umple „douăsprezece” coșuri cu bucățile rămase.

Este evidentă prima intenție a relatării: să arate aspectul ieșit din comun al gestului lui Isus care, cu cinci pâini și doi pești, hrănește din abundență o mulțime de cinci mii de persoane. Însă dincolo de acest prim nivel al interpretării este justificat un al doilea, care are un caracter aluziv sau simbolic? Acest lucru pare să fie sugerat de reacția oamenilor care au participat la masa ieșită din comun oferită de Isus. Evanghelistul spune în mod direct că, „văzând semnul pe care îl făcuse, oamenii spuneau: «Cu adevărat, acesta este profetul care vine în lume!»”. Astfel, el adaugă o precizare cu privire la reacția lui Isus, care o corectează în parte sau o refuză pe cea a mulțimii (In 6,14-15). Ce fel de raport există între darul abundent al pâinii și proclamația celor prezenți? Formularea: „Cu adevărat, acesta este profetul care vine în lume!”, în contextul celei de-a patra Evanghelii, ar putea avea o valență pozitivă. Dintre cele șase repetări ale acestui titlu, „profet”, referitor la Isus, două se regăsesc în cadrul unui itinerar de credință care conduce la recunoașterea deplină a lui Isus în calitatea sa de Mesia (In 4,19; 9,17). Inclusiv declarația unei părți din mulțimea de la Ierusalim care ascultă promisiunea lui Isus cu privire la apa vie, „Acesta este într-adevăr Profetul!”, are o semnificație mesianică pozitivă (In 7,40; cf. 7,52). Valența mesianică pozitivă în contextul semnelui înmulțirii pâinilor este confirmată de propoziția: „care vine în lume”, *ho erchemenos eis ton kosmon*. Aceasta îi este aplicată lui Isus pentru a desemna rolul său de Mesia escatologic de trimis (In 1,15.27: cel care vine; 11,27: este atribuită Martei: „Fiul lui Dumnezeu care vine în lume”, cf. 12,13: „binecuvântat cel care vine în numele Domnului”). Astfel stând lucrurile, de ce Isus o interpretează drept o încercare, chiar violentă, a mulțimii de a-l proclama rege și se retrage singur pe munte? Aceasta nu este singura incongruență din finalul relatării episodului în care se vorbește despre înmulțirea pâinilor. Referirea la retragerea lui Isus pe munte, ușor atenuată de precizarea „din nou”, se află în contradicție cu tabloul inițial, unde el era deja pe munte și ședea împreună cu discipolii săi.

Neconcordanța dintre cele două versete din final este justificată de faptul că apelativul „rege”, spre deosebire de cel de „profet”, are o rezonanță ambivalentă în *Evanghelia a patra*. Împreună cu precizarea „regele lui Israel”, titlul regal atribuit lui Isus are o valență pozitivă (In 1,50; 12,13.15). Exprimat de Isus, acesta

definește, de fapt, statutul său și rolul său istoric de trimis, revelatorul unic și definitiv (*In* 18,37). Însă același titlu, exprimat de Pilat sau de iudei, capătă o conotație negativă din cauza posibilelor sale interpretări naționaliste sau politice (*In* 18,33.39; 19,12.14-15.19.21). Din această perspectivă, conform evanghelistului, Isus intuiește aspectul periculos al interpretării populare a semnului înmulțirii pâinilor. Însă referirea explicită la cunoașterea lui Isus proiectează suspiciunea inclusiv asupra primei proclamații cu tonalitate de mesianism profetic. Este vorba despre conexiunea pe care o face Isus cu „vederea semnului” care diminuează valoarea, la fel cum se întâmplă cu orice acceptare sau adeziune la credință care se bazează pe acest motiv, fie în Ierusalim, fie în mediul entuziast din Galileea (*In* 2,23-25; 4,44-45.48; 6,26)¹⁵⁶.

Pe scurt, cele două versete concluzive reprezintă un prim comentariu la semnul înmulțirii pâinilor. Acesta este un gest ieșit din comun al lui Isus, care poate declanșa procesul credinței în el, în calitatea sa de trimis escatologic, însă, în același timp, poate să rămână blocat într-o experiență religioasă spectaculoasă și nimic mai mult. La fel de nociv este riscul interpretării eronate conținut în așteptarea mesianică iudaică. Care este atunci interpretarea pozitivă sugerată de evanghelist? Aceasta este explicată în amplul discurs-dezbateri care urmează după relatarea înmulțirii pâinilor. Însă deja în interiorul acesteia se pot întrezări anumite aluzii la o semnificație mult mai extinsă. Alegerea verbului *eucharistein*, în locul verbului grecesc, mai obișnuit, *eulogein*, insistența asupra „adunării” firimiturilor sau a bucăților rămase, „ca să nu se piardă nimic”, conduc la intuiția că gestul lui Isus face trimitere dincolo de consumul de pâine până la saturare. Verbul *synagein*, „a aduna”, în afară de folosirea sa neutră pentru a indica o reuniune de persoane sau o adunare de lucruri, apare în *Evanghelia a patra* pentru a defini scopul morții lui Isus: „pentru a-i aduna laolaltă pe fiii risipiți ai lui Dumnezeu” (*In* 11,52). Poate nu este cu totul întâmplător faptul că, prin același verb, Biblia greacă reproduce porunca Domnului cu privire la adunarea manei (*Ex* 16,16). Dacă acestui fapt i se adaugă rezonanța „euharistică” pe care au căpătat-o în cadrul tradiției termenii *eucharistein* și *klasmata*, „bucăți sau firimituri”, nu se poate exclude intenția de a anticipa semnificația simbolică a gestului și a cuvintelor lui

¹⁵⁶ Începând cu textul din *Dt* 18,15.18 (cf. *Fap* 3,22-23), așteptarea mesianică se coagulează în jurul figurii profetului care prezintă caracteristicile mozaice ale legislatorului, ale conducătorului eliberator (cf. *IMac* 4,46; 14,41). Un ecou al acestei așteptări este atestat în textele de la Qumran: *1Qs* IX, 10-11; *4Qtest* 5-8. I. Flaviu relatează despre anumite episoade de insurecții înainte de anul 70, conduse de șefi care se inspirau din ideologia referitoare la profetul mozaic: Teuda (*Ant.* XX, 5,1, par. 97-99; cf. *Fap* 5,36); la profetul egiptean (*Ant.* XX, 8,6, par. 169-172; *Bell.* II, 13,5, par. 261-263; cf. *Fap* 21,38); la profetul samaritean (*Ant.* XVIII, 4,1, par. 85-87); după anul 70: Ionatan din Cirene (*Bell.* VII, 11,1, par. 437-442). Iată cum I. Flaviu descrie climatul așteptărilor religioase și politice din timpul guvernatorului A. Felix: „Indivizi falși și mincinoși, prefăcându-se a fi inspirați de Dumnezeu, care pune la cale dezordine și revoluții, împingeau poporul către fanatismul religios și îl ducea în deșert, promițând că acolo Dumnezeu le-ar fi arătat semnele, *sêmeia*, libertății” (*Bell.* II, 13,4, par. 259). Identificarea populară a lui Isus cu figura „profetului” este atestată și de Evangheliile sinoptice: *Mc* 6,15; 8,28; *Mt* 21,11.47; *Lc* 7,16.39; 24,19.21.

Isus¹⁵⁷. O confirmare a acestui lucru se poate regăsi în conexiunea lexicală, semnalată deja, între cuvintele lui Isus adresate discipolilor: „ca să nu se piardă nimic”, *apolētai*, și ceea ce el spune mulțimii în sinagoga din Cafarnaum (In 6,27.39).

Primul fragment narativ prin care se realizează trecerea de la semnul înmulțirii pâinilor la discursul-dezbateri al lui Isus de la Cafarnaum face trimitere la grupul discipolilor. Până acum nu s-a spus nimic despre reacția lor față de gestul lui Isus. Aceștia au executat porunca sa de a aduna bucățile de pâine de orz ramase în urma celor care mâncaseră, umplând douăsprezece coșuri. *Evanghelia a patra* nu lasă să se întrevadă nicio speculație asupra valorii simbolice a acestui număr, la fel ca în cazul altor indicații numerice, pe care le acceptă drept date tradiționale. Numărul „doisprezece” pregătește referirea la grupul celor „doisprezece” care, în final, prin intermediul lui Simon Petru, reînnoiește propria credință în Isus (In 6,67-69). Este povestită traversarea lacului pe timpul nopții de către ei, traversare care începe în absența lui Isus și se încheie cu întâlnirea/revelația sa în timp ce mergea pe ape, apropiindu-se de barcă (In 6,16-20). Acest moment final este pregătit prin anumite observații temporale și spațiale care creează un climat de așteptare. Discipolii, separați de Isus, care se retrăsese pe munte „singur”, către seară se imbarcă și pornesc spre Cafarnaum. Acesta este, de fapt, locul întâlnirii lui Isus cu mulțimea și al învățăturii sale de la sinagogă (In 6,24.59). O a doua precizare temporală, „se făcuse deja întuneric”, *skotia*, este pusă în paralel cu absența lui Isus. Cea de-a treia adnotare cu privire la vreme completează tabloul: „marea era agitată, pentru că sufla un vânt puternic”.

Un loc central îl ocupă absența lui Isus. Întunericul care îi cuprinde pe discipoli pe marea agitată de vântul puternic poate fi înțeles ca un simbol al acestei situații spirituale. Această interpretare este sugerată de valența simbolică pe care o capătă „întunericul” în *Evanghelia a patra* în raport cu acțiunea lui Isus și cuvântul său revelator (In 1,5; 8,12; 12,35.46). Absența lui Isus, după moartea sa, este sugerată de întunericul care învăluie mormântul său din dimineața Paștelui, înainte de întâlnirea cu discipolii (In 20,1). Această condiție de întuneric-absență este depășită datorită inițiativei lui Isus, care se arată discipolilor săi într-un mod misterios. În timp ce, vâslind, aceștia reușesc să înainteze pe o distanță care corespunde, mai mult sau mai puțin, cu jumătate din lărgimea lacului – 5/6 kilometri din aproximativ 12 –, îl văd pe Isus care merge pe ape, apropiindu-se de barcă. Reacția emotivă a discipolilor, semnalată de narator prin propoziția „i-a cuprins frica”, invită ca această experiență nocturnă a discipolilor să fie considerată într-o perspectivă religioasă simbolică, așa cum sugera deja climatul introductiv. Cuvintele lui Isus care se prezintă îi fac pe discipoli să depășească momentul de frică, astfel încât acum ar dori să-l primească în barcă. Însă nu mai este nevoie, pentru că au ajuns deja la destinație.

¹⁵⁷ Substantivul *eucharistia* și verbul *eucharistein*, folosite pentru a desemna celebrarea liturgică creștină cu ritul pâinii și al vinului, apar în *Didache* (Did. IX, 1-2; X, 1.4.7), în IUSTIN (*Apol. I*, 65,5; *I*, 66,1,2,3; *I*, 67,5; *Dial.* 41,1,3; 117,1), în scrisorile lui IGNAȚIU DIN ANTIOHIA (*Eph.* 31,1; *Phil.* 4,1; *Smirn.* 7,1; 8,1). Termenul *klasma* din rugăciunea euharistică din *Didache* indică pâinea frântă, simbol al Bisericii risipite, care trebuie să fie adunată, *synagein* (Did. IX,4).

În cadrul acestui scenariu, unde alternează absența și prezența lui Isus, frica și încrederea discipolilor, nu pot fi neglijate aluziile discrete la formulările și situațiile biblice care sunt utile pentru a descrie dimensiunea religioasă a experienței. Propoziția din Evanghelie: „îl văd pe Isus umblând pe mare” face trimitere la textele biblice referitoare la Dumnezeu Creatorul și la Domnul exodului, care deschide un drum în mare și domină apele haosului (Ps 74,13-14; 77,17-20; 78,13; Is 43,16; 51,10). Expresia cea mai apropiată de textul sfântului Ioan este cea poetică din *Cartea lui Iob* în descrierea lui Dumnezeu creatorul: „El singur este cel ce întinde cerurile și umblă pe valurile mării” (Iob 9,8).

În contextul acesta, autoprezentarea lui Isus: *Egô eimi*, împreună cu respectiva invitație care are o nuanță biblică: „Nu vă temeți!”, evocă formula de revelație a lui Dumnezeu, Domnul, din cadrul tradiției biblice, care apare în textele lui *Isaia* 43,11.12; 45,18; 51,12. Este semnificativă apariția acestei formule în *Ex* 12,12, în contextul liturgiei din noaptea Paștelui, care face aluzie la condiția discipolilor ce se găsesc în întunericul unui lac agitat. În felul acesta, revelația lui Isus, condensată în formula *Egô eimi*, o anticipă pe cea din discursul următor, care cuprinde formularea: „Eu sunt pâinea vieții”. Totodată, întâlnirea sa din timpul nopții cu discipolii pregătește adeziunea finală la credința a acestora: „Tu ești sfântul lui Dumnezeu”.

Al doilea fragment narativ, care urmează după relatarea semnelui înmulțirii pâinilor, are scopul de a restabili contactul dintre Isus și mulțime. Narațiunea conține repetări și reluări evidente. Versetul 6,22 este reluat aproape literal în versetul 6,24, chiar dacă dintr-un alt punct de vedere: seara (In 6,22), dimineața (In 6,24). Însă luând în calcul ipoteza unei succesiuni cronologice, începutul versetului 6,22 este foarte ciudat: „A doua zi, mulțimea care stătea pe țărmul celălalt al mării...”, în afară de situația în care întreg tabloul ar fi formulat într-un fel de retrospectivă din partea naratorului care, prin „a doua zi” de pe malul occidental, unde se găsesc acum Isus și discipolii săi, reconstruiește situația mulțimii care rămăsese de partea cealaltă a mării, pe malul oriental: „aceasta, cu o seară înainte, văzând că...”. Neconcordanțele și incongruențele textului s-au observat și la nivelul tradiției manuscrise: cei care copiau au încercat să integreze acest fragment, însă textul rezultat a fost și mai obscur. Soluțiile încercate de comentatorii actuali urmează două metode. Prima este cea prin care se reconstruiește textul original, eliminând presupusele glose sau alterări. Așa arată textul reconstruit: „A doua zi, când mulțimea a văzut că Isus nu era acolo, a plecat la Cafarnaum, ca să îl caute pe Isus” (R. Schnackenburg). Cealaltă metodă se bazează pe ipoteza a două izvoare sau tradiții care se întrepătrund în textul actual. Într-unul dintre izvoare sau nivel al tradiției este protagonist un grup de persoane care nu au participat la miracolul înmulțirii pâinilor; aceste persoane se urcă în bărci și pleacă la Cafarnaum, ca să-i ceară un semn lui Isus (In 6,30). Un alt grup, diferit de aceștia din urmă, este cel alcătuit din cei care au participat la semnul înmulțirii pâinilor și îl urmează pe Isus la Cafarnaum (R. Bultmann, M.E. Boismard).

De fapt, aceste reconstruiri și ipoteze complică și mai mult dificultățile textului actual, fără a le rezolva. În afară de finalul versetului 6,23, care poate fi omis din motive de critică textuală, cred că textul trebuie interpretat așa cum este el. Repetițiile și incongruențele sale sunt datorate, probabil, faptului că vrea să comunice două lucruri în același timp. În primul rând, se informează și se explică felul în care a trecut mulțimea din locul în care a mâncat pâinea pe țărmul celălalt al mării, la Cafarnaum, unde îl întâlnește pe Isus. Acest lucru s-a petrecut a doua zi datorită ambarcațiunilor venite din Tiberiada. Motivul care pune în mișcare mulțimea este cel de a-l căuta pe Isus pentru că a mâncat „pâinea”. Tema căutării și cea a „pâinii” – la singular *artos* – anticipă temele dialogului de la Cafarnaum dintre mulțime și Isus (In 6,26-33). Cealaltă problemă se referă la dispariția lui Isus și la apariția sau regăsirea sa la Cafarnaum. De fapt, prima întrebare pe care i-o adresează mulțimea atunci când îl găsește „pe țărmul celălalt al mării” este formulată în felul următor: „Când ai ajuns aici?”. Această întrebare se leagă de fragmentul precedent, care se învâрте în jurul „timpului” („când”) și, implicit, de modul în care au traversat lacul Isus și discipolii săi. Din cauza aceasta apar insistențele și dublurile în text. Mulțimea care a rămas pe malul lacului a văzut că acolo „nu era decât o barcă și că Isus nu plecase” (In 6,22); „mulțimea a văzut că nici discipolii săi (nu erau acolo)...” (In 6,24). Aceste sublinieri cu privire la experiența vizuală a mulțimii, care constată plecarea discipolilor cu o singură barcă și absența lui Isus, fac trimitere în mod evident la evenimentul revelației sale nocturne de pe lac, ai cărui destinatari au fost doar discipolii. Astfel, cel de-al doilea intermezzo narativ, legat de relatarea precedentă a traversării lacului și de începutul dialogului-discurs de la Cafarnaum, pregătește dubla și, respectiv, diferita reacție față de cuvintele lui Isus, care se prezintă drept „pâinea vieții”.

Așa-zisul „discurs” asupra pâinii vieții începe sub forma unui dialog între Isus și mulțime, care i se adresează cu apelativul „Rabbi”. Exprimat de iudei, acest apelativ se referă la rolul său de învățător autoritar (In 3,2). În cazul acesta, Isus este cel care învață în sinagoga din Cafarnaum (In 6,59). Întrebarea: „Când ai ajuns aici?” exprimă, din perspectiva evanghelistului, dezorientarea mulțimii care constatase absența lui Isus de pe malul lacului și care apoi îl găsește la Cafarnaum, „pe țărmul celălalt al mării”. Doar discipolii au trecut prin experiența întâlnirii-revelație cu Isus pe lac, din timpul nopții¹⁵⁸.

Răspunsul lui Isus se situează la acest nivel spiritual, în care se clarifică raportul corect dintre revelația-acțiunea lui Dumnezeu și răspunsul-acceptarea din partea oamenilor. Acesta este structurat în două propoziții, una negativă și alta pozitivă. În prima parte se dezvoltă ambivalența căutării mulțimii. Este evidentă legătura dintre cei care îl caută pe Isus, *zētountes auton* (In 6,24c), și declarația sa inițială introdusă de formula afirmativă, „Adevăr, adevăr vă spun: mă căutați, zēteite...” (In 6,26a). Faptul că Isus nu apreciază „căutarea” din partea mulțimii

¹⁵⁸ În textul grecesc se descrie prin intermediul aceluiași verb, *ginesthai*, faptul prin care se spune că Isus se apropie de ambarcațiunea discipolilor și sosirea rapidă a discipolilor și a lui Isus la Cafarnaum (In 6,19c.21b.25b).

este motivat de el prin referire la semnul înmulțirii pâinilor, care se dovedise deja ambivalent prin dubla interpretare populară. Pe de o parte, se spune că cei care au participat la împărțirea miraculoasă a pâinilor, văzând acel „semn” – anumite codice reproduc la plural „semne” – făcut de Isus, îl proclamă „profetul” escatologic; pe de altă parte, se precizează că Isus, datorită cunoașterii în profunzime a lucrurilor, înțelege intenția lor și se sustrage unei investiții mesianice făcute cu forța (In 6,14-15). Răspunsul lui Isus dat mulțimii care îl găsește la Cafarnaum nu contestă în mod direct proclamarea profetică ce își are originea în vederea semnului înmulțirii pâinilor, nici nu comentează încercarea de investiție regală. Critica lui Isus se referă la interpretarea semnelor în general. Mulțimea îl urmează pe Isus pentru că vede „semnele” pe care el le înfăptuiește asupra bolnavilor (In 6,2). Din proprie inițiativă, el oferă în mod gratuit și din abundență hrană pentru toată lumea. Acest lucru este înțeles drept semnul de legitimare a profetului escatologic și drept semnalul pentru investitura regală a lui Isus, Mesia, cel care garantează pâine din abundență. De aceea, Isus îi reproșează mulțimii care merge să îl caute la Cafarnaum faptul că aceasta nu percepe adevărata semnificație revelatoare și mesianică a faptelor sale, ci se limitează la consumul bunurilor transmise. Este vorba despre instrumentalizarea „lucrărilor” lui Dumnezeu, care se mai întâmplase o dată în deșert din partea poporului eliberat și hrănit până la saturare (Ps 78,17.19.23-29).

Această interpretare este confirmată de partea a doua din răspunsul lui Isus. El invită mulțimea să caute hrana cea adevărată, definită prin două calități fundamentale. În opoziție cu hrana perisabilă și provizorie, asemenea vieții materiale pe care aceasta o susține, se află aceea adevărată, care „rămâne”, pentru că este în legătură cu viața veșnică. Această hrană pentru viața veșnică este promisă în viitor drept dar al Fiului Omului. În final se precizează că Fiul Omului este trimisul autoritar și Fiul adevărat al lui Dumnezeu. Pe scurt, Isus îi cere mulțimii să-și procure acea hrană pentru viața deplină și definitivă, pe care doar el, în calitate sa de Fiu al Omului, într-o comuniune perfectă cu lumea lui Dumnezeu, poate să o transmită. El este, de fapt, unicul Fiu al lui Dumnezeu. Imaginea „hranei”, *brôsis*, folosită pentru a indica realitatea spirituală escatologică, se împletește cu cea a „pâinii”, semn al darului lui Dumnezeu. Însuși Isus definește misiunea sa și supunerea sa totală în fața voinței Tatălui drept „hrana” sa, *brôsis*, *brôma* (In 4,32.34). Se poate intui, încă din primele replici ale dialogului, că hrana care rămâne pentru viața veșnică are o legătură intimă și personală cu figura și rolul lui Isus, Fiul Omului și trimisul lui Dumnezeu. Aceste titluri cristologice, care se regăsesc pe parcursul întregului discurs, sunt prezente în această sentință programatică din deschidere.

Aspectul autoritar și autentic al misiunii și al rolului lui Isus, Fiul și trimisul, este exprimat prin intermediul verbului grecesc *sphragizein*. *Sphragis*, semn de autentificare, de apartenență și protecție, este simbolul care apare în *Apocalips* pentru a-i desemna pe cei „aleși” (Ap 7,3-8). În *Evanghelia a patra* se folosește același verb pentru a sublinia rolul de revelator autorizat și acreditat al lui Isus,

singurul care vine din lumea lui Dumnezeu. Cine primește mărturia sa confirmă și atestă, *esphragisen*, că Dumnezeu este vrednic de crezare (In 3,33). În textul nostru, subiectul confirmării și al atestării este însuși Dumnezeu, Tatăl care îl împuternicește pe Isus, Fiul Omului, drept izvor și dătător al hranei pentru viața veșnică. Forma verbală a aoristului grecesc nu justifică ipoteza conform căreia, în cazul acesta, s-ar face aluzie la un eveniment specific al misiunii istorice a lui Isus, de exemplu, la darul Duhului Sfânt din momentul botezului (In 1,33-34). Este vorba, mai degrabă, despre statutul și condiția însăși ale lui Isus, trimisul și Fiul, care sunt subliniate prin intermediul acestei metafore a autentificării, analogă cu cea a „consacrării” (In 10,36).

Cea de-a doua intervenție a mulțimii repetă invitația lui Isus și o reformulează ca pe o întrebare: „Ce să facem ca să săvârșim, *ergazesthai*, faptele lui Dumnezeu?” Răspunsul lui Isus se bazează pe expresia-cheie din întrebare, „faptele lui Dumnezeu”, *ergon tou theou*, la singular și o explică în felul următor: „să credeți în cel pe care l-a trimis el (Dumnezeu)” (In 6,28-29). Divergențele dintre diferitele interpretări se referă tocmai la sensul pe care ar trebui să-l aibă expresia „faptele lui Dumnezeu”. Este vorba despre faptele (sau fapta) pe care Dumnezeu le săvârșește sau despre cele care el vrea și poruncește să fie făcute? În textele biblice, formularea apare cu ambele semnificații: faptele împlinite de Dumnezeu prin creație și în istorie și cele pe care el le recomandă să fie făcute. Însă în primul caz este vorba despre recunoașterea, admirarea și celebrarea faptelor lui Dumnezeu, adică a celor săvârșite de el, în al doilea, în schimb, de îndeplinirea a ceea ce el vrea și poruncește. În această ultimă semnificație, propoziția „a face faptele lui Dumnezeu” se repetă ca o formulă idiomătică pentru a spune „a face voința lui Dumnezeu” în contextul unei alegeri radicale și care necesită acțiune. Acesta este sensul în care terminologia verbului „a face” și a substantivului „fapte” apare în *Evanghelia a patra* (In 3,21; 8,39-47)¹⁵⁹. Isus spune despre misiunea sa istorică, căreia îi sunt asociați și discipolii: „Noi trebuie să săvârșim lucrările, *ergazesthai erga*, celui care m-a trimis, atât timp cât este zi” (In 9,4a). Așadar, în contextul actual, Isus răspunde mulțimii, care întreabă ce trebuie să facă pentru a îndeplini voința lui Dumnezeu, că voința lui Dumnezeu este ca ei să creadă în el, în calitatea sa de trimis al lui Dumnezeu. Invitația programatică a lui Isus este explicată de sfântul Ioan, care utilizează un limbaj tradițional, în felul următor: procurați-vă, *ergazesthe*, hrana care rămâne pentru viața veșnică, adică credeți în trimisul lui Dumnezeu, singurul care poate să vă dea acea hrană și să vă transmită viața definitivă care îi corespunde.

După această primă serie de replici, în care sunt prezentate temele esențiale ale discursului următor – hrana pentru viața veșnică, promisă de Fiul Omului, și credința drept condiție pentru a o dobândi –, dialogul continuă cu cererea pe care mulțimea i-o face lui Isus de a săvârși un „semn”, pentru ca ea să creadă. Această cerere pare cel puțin ciudată, ca să nu spunem contradictorie, dat fiind

¹⁵⁹ U.C. Von Wahlde (NT 22, 1980) contestă în mod justificat faptul că formularea și textul care îi aparțin sfântului Ioan ar putea fi interpretate pe fundalul polemicii pauline „credință – fapte”.

faptul că mulțimea fusese protagonistă la miracolul înmulțirii pâinilor. Însă Isus însuși lămurește imediat lucrurile: nu au văzut semnele, ci s-au săturat cu pâine (In 6,26). Și totuși este cunoscută reacția celor care au mâncat pe săturate din acele pâini: văzând semnul pe care îl făcuse Isus, îl proclamă profetul cel așteptat (In 6,14). În cererea actuală sunt reluați literal termenii acelui comentariu concludiv cu privire la gestul lui Isus. Divergențele evidente din textul actual nu se rezolvă prin ipoteza montajului literar al discursului și al relatării înmulțirii pâinilor. Autorul unei asemenea operațiuni ar fi eliminat sau ar fi atenuat contradicțiile. Prezența lor reprezintă o invitație de a urmări o altă logică decât cea a coerenței narative. Corespondența lexicală dintre cele două fraze ale textului este mult prea exactă pentru a conduce la ideea că ar deriva în urma unei alăturări întâmplătoare a două izvoare sau tradiții. Contradicția este dorită pentru a scoate în evidență cele două perspective opuse: aceea a lui Isus, care demască incapacitatea radicală de a vedea semnele, pentru a ajunge la credință, și cea a mulțimii, care cere să vadă un semn pentru a crede în el. În mod evident, semnul înmulțirii pâinilor, în ciuda aparențelor, nu a fost văzut ca un semn care fundamentează credința în Isus. Acest lucru este confirmat de aluzia la părinții care au mâncat mana în deșert. Această trimitere este făcută prin intermediul unui citat biblic în care se recunoaște originea divină a manei: „Le-a dat să mănânce pâine din cer” (In 6,31).

Citarea în mod explicit a Bibliei – „cum este scris” – are o valoare programatică în ansamblul discursului, chiar dacă nu este acceptat faptul că aceasta ar fi o copie exactă a schemei omiletice sinagogale care prevede citarea inițială din Torah. Izvorul biblic direct al acestui text este incert. Tema manei este, de fapt, prezentă în toate straturile Bibliei, începând de la tablele legii până la scrierile sapiențiale. Textul cel mai apropiat de citatul din sfântul Ioan este oferit de *Psalmul* 78,24ab, care este o reeditare asupra istoriei poporului lui Dumnezeu, începând de la patriarhi. Se poate observa o analogie impresionantă între situațiile evocate de psalmist și cele din fragmentul evanghelic în ansamblul său¹⁶⁰. Celelalte texte care stau la baza dialogului din sfântul Ioan sunt: *Ex* 16,4.15, o serie de fragmente din discursul lui Dumnezeu și din cel al lui Moise, adresate poporului, cu privire la mană; *Înt* 16,20; *2Esd* 19,15 (*Neh* 9,15, LXX). Rezonanțele spirituale și conotațiile simbolice ale manei sunt reluate și dezvoltate, în cadrul tradiției iudaice, pe baza textelor biblice. Aceasta este asociată cu darul tablelor legii, cu înțelepciunea, și identificată cu revelația sau cuvântul lui Dumnezeu¹⁶¹.

¹⁶⁰ G. GEIGER, *Aufruf an Rückkerende. Zum Sinn des Zitats von Ps 78,24 in Joh. 6,31*, Bib 65 (1984) 449-464.

¹⁶¹ Comentariile rabinice prezintă darul manei drept semn al unei preferințe deosebite pe care Dumnezeu o are față de poporul lui Israel datorită meritelor părinților (*MekEs* 16,4) și îi celebrează gustul și savoea. Filon din Alexandria, în interpretarea sa alegorică, identifică mana cu înțelepciunea (*Her.* 39, par. 191) și cu cuvântul lui Dumnezeu, *logos*-ul. În contextul comentariului la *Ex* 16,4, Filon spune: „Faptul că hrana sufletului nu este pământească, ci cerească, se afirmă din abundență în cuvintele sfinte (*Ex* 16,4). Se poate observa că sufletul nu este hrănit cu cele pământești, care sunt trecătoare, ci cu acele cuvinte pe care Dumnezeu le răspândește ca o ploaie din acea natură pură pe care autorul o numește cer” (*Leg.All.* III, 56, par. 162).

Pe fundalul acestor texte biblice cu privire la darul manei și al meditațiilor din mediul iudaic, răsună discursul lui Isus, introdus încă o dată de formula revelatoare: „Adevăr, adevăr vă spun...” (In 6,32). Sentința este construită după schema paralelismului antitetic în care apar în opoziție Moise și Dumnezeu – „Tatăl meu” – și, respectiv, darul pâinii cerești:

„Nu Moise

v-a dat

pâinea din cer,

ci Tatăl meu

vă dă

pâinea din cer; cea adevărată”.

Paralelismul se bazează nu doar pe contrastul dintre cei care dau, ci și pe dăruirea pâinii: cea din trecut/cea din prezent. La final este sintetizată noutatea darului lui Dumnezeu, Tatăl, prin calificativul pâinii din cer, cea „adevărată”, *alēthinos*. La cererea unui semn de legitimitate din partea mulțimii, care se referă la darul manei, „pâinea din cer”, făcut părinților, Isus răspunde printr-o precizare cu privire la semnificația manei drept „semn” al darului permanent și actual al lui Dumnezeu. Așadar, el justifică această interpretare actualizatoare printr-o nouă declarație care anticipă tema principală a întregului discurs: „Căci pâinea lui Dumnezeu este aceea care se coboară din cer și dă viață lumii” (In 6,33). Ambivalența subiectului din textul original grecesc – *ho katabainōn*, „aceea sau cel care coboară din cer” – creează premisele unei interpretări cristologice a „pâinii”. În felul acesta, contrastul sau, mai bine spus, împlinirea reprezentată de darul pâinii coborâte din cer față de darul manei este completă.

Însă pentru a percepe toate rezonanțele declarațiilor lui Isus trebuie să se țină cont de interpretările textelor biblice cu privire la mană din mediul iudaic. În primul rând, atrage atenția coincidența dintre discursul lui Isus cu privire la pâinea „coborâtă” din cer și versiunea aramaică a fragmentului din *Ex* 16,4: „Iată, eu voi face să coboare pâine din cer (care a fost păstrată pentru voi încă de la început)”¹⁶². Această concepție referitoare la mana păstrată în cer, printre realitățile preexistente, reprezintă presupunerea legată de așteptarea iudaică a unui nou dar în epoca mesianică. Autorul *Apocalipsului lui Baruh*, într-un context în care prevestește reînnoirea pământului, spune: „În zilele acelea, mana conservată în depozitele sale va cădea din nou, iar aceștia vor mânca din ea în anii aceia, pentru că aceștia au ajuns la sfârșitul timpului” (*ApBar* 29,8)¹⁶³.

Într-un asemenea orizont escatologic nu mai este loc pentru rolul lui Moise, considerat mijlocitorul darului manei, așa cum fusese în timpul revelației legii sinaitice. Este adevărat că, în anumite texte iudaice, figura și rolul lui Mesia sunt modelate după cele ale primului eliberator. Însă în interpretarea evanghelică a

¹⁶² *TgN I Es* 16,4; cf. *TgOnk II* care adaugă expresia: „care a fost păstrată pentru voi încă de la început”; *TgII Es* 16,15 și *TgN I* și altele la *Num* 11,9: „când cădea noaptea roua pe tabără, atunci cădea peste ea și mana”.

¹⁶³ Conform autorului *Antichităților Biblice*, Domnul îi arată lui Moise, pe Muntele Abarim, înainte de moartea sa, „locul de unde cădea mana peste popor, până la cărările paradisiului” (*Ant. Bibl* 19,10). Aceeași idee a manei păstrate sau ascunse în ceruri și rezervate pentru cei aleși la sfârșitul timpurilor se găsește în *Ap* 2,17; cf. *Or.Sib* 7,149.

sfântului Ioan, pâinea coborâtă din cer, care ia locul manei și îi definește valența simbolică, este identificată cu darul definitiv al lui Dumnezeu, cel „care dă viață lumii”. În această ultimă sintagmă este reluat anunțul tematic inițial cu privire la hrana „care rămâne pentru viața veșnică”, însă cu o extindere a orizontului destinatarilor într-o cheie antropologică universală (cf. *In* 1,19; 3,16; 4,42; 6,51).

O nouă etapă a dialogului – ultima din această primă parte – începe cu cerea adresată lui Isus de către interlocutorii săi: „Doamne, dă-ne totdeauna pâinea aceasta!” (*In* 6,34). Aceste cuvinte reprezintă ecoul rugăciunii propuse discipolilor în cadrul tradiției sinoptice a sfântului Marcu și a sfântului Luca, care este, la rândul ei, modelată după relatarea biblică cu privire la mană (cf. *Mt* 6,11; *Lc* 11,3). Însă în ediția sfântului Ioan accentul este pus pe termenul „totdeauna”, lucru care face ca cererea mulțimii să fie ambivalentă. Despre care pâine este vorba? Dacă este cea „care dă viață lumii”, atunci este o hrană nepieritoare și care durează pentru viața veșnică. În cazul acesta, nu este nevoie să fie cerută „totdeauna”. Însă cei care cer se referă la pâinea pe care au mâncat-o pe săturate. De fapt, acesta este motivul pentru care îl caută pe Isus. O confirmare a faptului că interlocutorii se referă la această perspectivă pământească sau materială vine din schema dialogului actual, care îl reproduce pe cel dintre Isus și femeia din Samaria la fântâna din Sihar. Auzind cuvintele lui Isus, care prevestește darul apei vii care țâșnește spre viața veșnică, femeia cere: „Doamne, dă-mi această apă...” (*In* 4,15a).

În cadrul strategiei dialogurilor din sfântul Ioan, neînțelegerea unui lucru oferă posibilitatea unei ulterioare aprofundări a temei. Astfel, se continuă cu sentința lui Isus în care el se autoprezintă drept pâinea vieții și arată condiția necesară pentru a atinge această nouă calitate a vieții: „Eu sunt pâinea vieții. Celui care vine la mine nu-i va mai fi foame și celui care crede în mine nu-i va mai fi sete niciodată” (*In* 6,35). Aceasta este prima dată în care apare formularea specifică sfântului Ioan de autoprezentare a lui Isus: „Eu sunt”, urmată de un substantiv ca predicat nominal (cf. *In* 6,41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5). Structura frazei este inspirată din cea a sentințelor analoge care apar în textele biblice, unde se exprimă angajamentul sau rolul mântuitor al lui Dumnezeu: „Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău care te vindecă” (*Ex* 15,26c); „Eu sunt mântuirea ta” (*Ps* 35,3). Este originală, în schimb, această alăturare dintre formula de prezentare „Eu sunt” și figurile simbolice „pâinea, lumina, poarta, păstorul, vița de vie”, care explică valoarea mântuitoare. Acest limbaj metaforic face aluzie la cel din anumite texte biblice, unde înțelepciunea personalizată prezintă rolul său și misiunea sa în raport cu Dumnezeu și cu oamenii: „Veniți și hrăniți-vă cu pâinea mea... abandonați nepriceperea și veți trăi” (*Prov* 9,5-6). De fapt, în partea a doua a sentinței evanghelice, unde sunt prezentate condițiile pentru a avea viața veșnică, se reiau anumite imagini și expresii din modul de autoprezentare a înțelepciunii: „Cei care mă mănâncă pe mine iar vor flămânzi; și cei care mă beau iar vor înseta” (*Sir* 24,23). Însă în ciuda acestora și a altor analogii cu textele biblice, unde se pot regăsi anumite elemente ale sentinței din

sfântul Ioan, aceasta rămâne unică și originală în ceea ce privește forma sa, structurată în trei faze: autoprezentare prin intermediul identificării cu un simbol: „Eu sunt pâinea vieții”; promisiunea unor beneficii, viață – mântuire veșnică pentru cei care primesc și pun în practică clauzele sau condițiile propuse. În această parte a doua este implicit apelul sau invitația de a adera sau de a-l primi pe cel care se prezintă drept pâinea vieții. Întreaga expresie are un ritm progresiv, drept care prima parte o creează pe cea care urmează, iar aceasta din urmă o explică pe prima. Formulei de autoprezentare „Eu sunt” îi corespunde dubla condiție-invitație, așa cum expresiei „pâinea vieții” îi corespunde o dublă promisiune:

A. „Eu sunt/celui care vine la mine... celui care crede în mine”

B. „Pâinea vieții/nu-i va mai fi foame... nu-i va mai fi sete niciodată”.

Așadar, Isus însuși este pâinea vieții în măsura în care satisface într-un mod deplin și definitiv exigențele existențiale ale ființei umane, reprezentate de nevoia de a mânca și a bea. Singura condiție cerută este aderarea, care coincide cu credința în el. Formula sfântului Ioan: „pâinea vieții” nu are precedent sau corespundențe perfecte cu textele biblice și iudaice, chiar dacă se pot întâlni expresii analoge. Referitor la lucrul acesta, este interesantă parafraza aramaică a versetului din *Geneză* 3,24, unde este menționat pomul vieții, care va rămâne inaccesibil pentru totdeauna oamenilor în urma păcatului originar. În *targum*, care extinde prin anumite reflecții textul biblic, se spune că „legea este pomul vieții pentru fiecare om care o studiază, iar cel care respectă preceptele sale trăiește asemenea pomului vieții în lumea viitoare. Pentru cei care o pun în practică în lumea aceasta, legea este bună, asemenea fructului pomului vieții” (*TgN I Gen* 3,24). Această identificare este facilitată de tradiția biblică, unde înțelepciunea reprezintă pomul vieții pentru cel care aderă la ea (*Prov* 3,18; 11,30). La rândul său, înțelepciunea coincide cu legea (*Sir* 24,22). Pe de altă parte, celor care aderă la clauzele alianței care reprezintă legea sau cuvântul lui Dumnezeu li se promite viață (*Dt* 8,1-2; 30,15-20). În contextul versetului din *Dt* 8,3, se spune că Dumnezeu a hrănit timp de patruzeci de ani poporul său în deșert pentru a-l face să înțeleagă că „nu numai cu pâine trăiește omul, ci și cu tot cuvântul ce iese din gura Domnului”. Profetul Amos prevestește că Dumnezeu va trimite foamete pe pământ, însă nu de pâine, ci de auzit cuvintele Domnului (*Am* 8,11). În orizontul acestor texte biblice, sentința lui Isus capătă semnificația unei declarații de împlinire. Promisiunile de mântuire, implicite în darul manei, al legii și al înțelepciunii, se împlinesc acum în misiunea istorică a lui Isus, adevărata pâine coborâtă din cer și pâinea vieții depline.

Descoperindu-se astfel cine este pâinea cea adevărată, cel care garantează viața deplină și veșnică, nu rămâne altceva de făcut decât să se precizeze care este condiția cerută pentru a beneficia de darul promis: credința. Versetele care urmează până la încheierea acestei prime părți sunt în întregime menite să ilustreze statutul „credinței” drept condiție pentru a „dobândi viața veșnică” (*In* 6,36.37-40). Prima sentință face legătura cu situația interlocutorilor. Aceștia au văzut semnul

înmulțirii pâinilor, dar nu au ajuns să creadă, adică să-l recunoască pe Isus drept pâinea coborâtă din cer, pâinea vieții. Cei care îi cer lui Isus un semn de legitimitate asemănător cu cel al manei date părinților demonstrează că nu reușesc să-l vadă în ceea ce el a făcut deja și, de aceea, nu pot să împlinească singurul lucru dorit de Dumnezeu: să creadă în trimisul său. În procesul credinței, „a vedea” este orientat către „a crede”, fără ca lucrul acesta să devină principiul de bază și decisiv (cf. *In* 20,8,29).

În seria de sentințe care urmează acestei prime declarații cu privire la raportul dintre „a vedea” și „a crede”, se precizează statutul teologic al credinței și rezultatul său final. Propozițiile sunt legate între ele printr-o structură intercalată, în așa fel încât să formeze o unitate compactă. Există trei momente ale acestui proces spiritual: I. inițiativa lui Dumnezeu Tatăl; II. relația de credință cu Isus; III. promisiunea escatologică. Aceasta din urmă este extinsă sau reluată printr-o frază de motivare (IV). Tot trei sunt protagoniștii implicați: Dumnezeu, Tatăl, Isus, trimisul și Fiul, și credinciosul.

- | | | |
|------|---|--|
| I. | <i>Inițiativa Tatălui:</i> | „Tot ce-mi dă Tatăl” (I) |
| II. | <i>Relația de credință cu Isus, trimisul și Fiul:</i> | „va veni la mine, iar pe cel care vine la mine” (II) |
| III. | <i>Promisiunea-garanția mântuirii finale pentru fiecare credincios:</i> | „nu-l voi da afară” (6,37) (III) |
| IV. | <i>Motivarea: rolul lui Isus, trimisul lui Dumnezeu, și voința Tatălui:</i> | „căci m-am coborât din cer nu ca să fac voința mea, ci voința celui care m-a trimis, (6,38) (IV) |

și aceasta este voința celui care m-a trimis: (I) (IV)

să nu se piardă nimeni (III) dintre cei pe care mi i-a dat de la el, (I)

ci să-i învii în ziua de pe urmă. (6,39) (III)

Pentru că aceasta este voința Tatălui meu: (I) (IV)

oricine îl vede pe Fiul și crede în el (II)

să aibă viața veșnică. Iar eu îl voi învia în ziua de pe urmă”. (6,40) (III)

Întregul proces își are originea în inițiativa eficientă și gratuită a lui Dumnezeu Tatăl. El este cel care îi dă, *didonai*, orice lucru lui Isus, Fiul (*In* 6,37a.39b). În *Evangelhia a patra*, prin verbul „a da” este exprimată deplina legitimitate a lui Isus, Fiul și trimisul lui Dumnezeu, de a duce la îndeplinire lucrarea mântuirii (*In* 6,3,34-35; 5,22.26-36; 13,3; 17,2.4). Tot în această optică intră și „încredințarea” către Isus a tuturor celor pe care Tatăl vrea să-i mântuiască (*In* 10,29; 17,6.24). Insistența asupra acestui fapt poate să dea impresia unui anumit determinism în procesul de mântuire. Însă accentul cade mai degrabă asupra totalității și a globalității acțiunii lui Dumnezeu decât asupra unei selecții discriminatorii. Fără această inițiativă radicală și universală a lui Dumnezeu, Tatăl, este imposibil să înceapă acel dinamism spiritual care, prin intermediul credinței și al adeziunii față de Isus, conduce la viața veșnică sau la mântuirea finală.

Acțiunii suverane și universale a Tatălui îi corespunde mijlocirea mântuitoare a lui Isus, Fiul și trimisul, „cel care s-a coborât din cer”. În cazul acesta, accentul este pus pe certitudinea absolută a împlinirii în totalitate a voinței celui care l-a trimis. Iar această voință, care întemeiază și justifică misiunea Fiului Omului, este în mod decisiv orientată către mântuire, până la împlinirea sa finală: învierea în ziua de pe urmă. Cea de-a treia sentință reia aceeași temă, în stilul caracteristic al declarațiilor sfântului Ioan (cf. In 13,16-21.31-36). Însă acum protagoniștii procesului de mântuire, care își are originea în relația de credință, sunt prezentați în mod explicit: Tatăl, Fiul și oricine crede în el. Inclusiv fraza programatică de la început este reformulată acum într-un mod pozitiv: oricine îl vede pe Fiul și crede în el are viața veșnică (In 6,40, cf. 6,37). Prin această formulare este transcrisă în termeni pozitivi promisiunea lui Isus, care se prezintă drept „pâinea vieții” pentru cei care aderă sau cred în el (In 6,35b). Aceasta reprezintă un ecou al invitației făcute în dialogul din deschidere: căutați hrana care rămâne spre „viața veșnică” (In 6,27b).

Dat fiind rolul rezumativ și de concluzie al acestui verset, autorul a adăugat și formularea finală din sentința precedentă: „iar eu îl voi învia în ziua de pe urmă” (In 6,39c.40c). Chiar dacă, în felul acesta, declarația sau promisiunea de mântuire devine puțin mai complicată, ea este acum completă. Participarea la viața deplină oferită celui care crede în Isus, Fiul, nu poate fi afectată nici de moarte, pentru că el îl va învia în ziua de pe urmă, *tē eschatē hēmera*. Această perspectivă „escatologică” nu contrazice asigurarea cu privire la relația de mântuire din prezent a credinciosului față de trimisul și Fiul, ci o prelungește până la consecințele extreme. Moartea nu îl poate separa de acea comuniune de viață cu Isus, inaugurată și întemeiată pe relația de credință (cf. In 11,15-26).

Din momentul acesta este reluat dialogul, într-o formă directă și cu accente polemice, de către interlocutorii desemnați drept „iudei”. Reacția lor și intervenția care urmează sunt reproduse într-o notă redacțională care marchează delimitarea dintre cele două părți ale discursului. Aceștia nu se adresează în mod direct lui Isus, ci „murmurau” între ei cu privire la declarațiile sale. Scurta dezbatere dintre iudei pune în discuție fraza-cheie din discursul precedent al lui Isus: „Eu sunt pâinea care s-a coborât din cer” (In 6,41b.42b//6,35a.38a). Aspectul contradictoriu al acestei declarații a lui Isus derivă din constatarea reală cu privire la originea sa umană sau pământească. Cele două fraze suprapuse scot în evidență un contrast strident:

„Eu sunt pâinea care s-a coborât din cer” (In 6,41b).	„Nu este oare acesta Isus, fiul lui Iosif, pe ai cărui tată și mamă îi cunoaștem?” (In 6,42a)
---	---

Obiecția iudeilor, care sunt reprezentații celor care nu cred în Isus, Fiul și trimisul lui Dumnezeu, exprimă foarte bine aspectul paradoxal al cristologiei sfântului Ioan. Prin umanitatea sa certificată istoric, Isus este revelația deplină și definitivă a lui Dumnezeu, darul său extrem de iubire față de lume, cuvântul lui Dumnezeu întrupat.

O dezbatere analogă cu privire la identitatea și rolul lui Isus în raport cu originea sa istorică este pusă în scenă de Evangheliile sinoptice la Nazaret, într-o confruntare cu rudele sale și cu alți locuitori ai ținutului unde crescuse (Mc 6,1-6; Mt 13,53-58; Lc 4,16-24).

Și *Evanghelia a patra* cunoaște o tradiție cu privire la opoziția dintre Isus și frații săi (In 7,3-10). Însă, în contextul de față, obiecția iudeilor necredincioși își găsește puterea critică tocmai în faptul că, pe de o parte, Isus își declară în mod deschis originea cerească, iar pe de altă parte, se poate observa în mod incontestabil faptul că provine din părinți umani. Prin răspunsul său, Isus nu neagă originea sa pământească și calificativul istoric de „fiu al lui Iosif”. Mai mult, aspectul contradictoriu și scandalos al poziției sale stă tocmai aici: fiul lui Iosif se aut prezintă drept Fiul lui Dumnezeu, care s-a coborât din cer. *Evanghelia a patra* nu încearcă să atenueze această contradicție, ci face apel la credință. De aceea, autorul nostru poate să conceapă o cristologie a întrupării fără să recurgă la argumentul nașterii dintr-o fecioară a lui Isus, despre care vorbesc două dintre Evangheliile sinoptice, cea a sfântului Luca și cea a sfântului Matei. Însă nu este exclusă posibilitatea ca el să facă vreo aluzie folosindu-se de o ironie subtilă. Iudeii contestă declarația lui Isus: „Eu sunt pâinea care s-a coborât din cer”, pentru că, spun ei, îi cunosc pe tatăl și pe mama sa. Știu ei însă, într-adevăr, cine este tatăl celui cunoscut drept „fiul lui Iosif”?

Răspunsul lui Isus scoate din nou la iveală rădăcina profundă a necredinței și trasează parcursul teologal al credinței. Iudeii care contestă cuvintele sale sunt asimilați generației din deșert, care nu a știut să recunoască darurile lui Dumnezeu, semnele voinței sale și ale planului de mântuire. Primul apel al lui Isus: „nu murmurați”, *mê goggyzete*, se referă la reacția iudeilor care „murmurau” cu privire la ceea ce a spus (In 6,41.43). Prin acest verb, *goggyzein*, Biblia grecească descrie reacția negativă a poporului care se plânge de Domnul în fața lui Moise în drumul prin deșert, atunci când lipsesc hrana și apa (Ex 16,7; 17,3; Num 11,1.27.29). În interpretarea pe care autorul *Psalmului* 106/105 o face în legătură cu aceste lucruri, murmurul poporului este comparat cu expresia „nu au ascultat glasul Domnului” (Ps 105,25). În contextul dezbaterii din sfântul Ioan, care începe cu o aluzie explicită la mană, aceste conexiuni la nivel lexical nu pot fi cu totul întâmplătoare. Criza iudeilor în fața cuvântului lui Isus își găsește prototipul în cea a părinților și, în mod analog, se manifestă ca o rezistență și o incapacitate de a „asculta glasul Domnului”.

Aici este introdusă în mod armonios noua intervenție a lui Isus, care se bazează pe un citat explicit din Biblie: „Este scris în profeți: *Și toți vor fi învățați de Dumnezeu*” (In 6,45a). Acesta contrabalansează citatul precedent invocat de interlocutorii săi în legătură cu mana, pâinea „dată din cer” (In 6,31). Dacă în interpretarea lui Isus, primul citat se referă la adevărata pâine coborâtă din cer, cea care dă viață lumii, al doilea se referă la modalitatea de a dobândi această pâine, care este identificată cu Fiul unic al lui Dumnezeu. Textul biblic este introdus printr-o sentință care reproduce, utilizând o altă formulare, tema inițiativei Tatălui în

dinamismul credinței în Isus, trimisul său. Acesteia îi corespunde încă o dată promisiunea mântuirii escatologice pentru credincios, concentrată în formula citită deja în versetele precedente: „Și eu îl voi învia în ziua de pe urmă” (In 6,44). Noutatea textului actual este constituită din folosirea verbului rar *elkyein*, „a atrage”, pentru a exprima acțiunea Tatălui față de credincios. O altă recurență în sfântul Ioan, dacă se exclud textele cu caracter „profan”, se poate identifica într-o exclamație a lui Isus, care își interpretează moartea de la Ierusalim răs-punzând acelor greci care întreabă cum pot să-l vadă sau să-l întâlnească: „Iar eu, când voi fi înălțat de pe pământ, îi voi atrage pe toți la mine” (In 12,32).

Acest limbaj folosit de sfântul Ioan poate fi interpretat pe fundalul promisiunii lui Dumnezeu, care reînnoiește angajamentul alianței: „Cu iubire veșnică te-am iubit și de aceea mi-am întins spre tine bunăvoința” (Ier 38/31,3, LXX; cf. Os 2,16; 11,4). Această trimitere la textul lui Ieremia este favorizată de citatul explicit din profeți, care urmează imediat după aceea și care se referă la contextul noului legământ. El este caracterizat de inițiativa lui Dumnezeu, care reface relația cu comunitatea pe baza unei reînnoiri interioare și profunde. Expresia „discipolii lui Dumnezeu”, *didaktoi theou* (LXX), citată de Isus, se găsește în profețiile lui Isaia, în care se anunță schimbarea destinului orașului Ierusalim, datorată inițiativei de iubire a lui Dumnezeu. El stabilește cu comunitatea-mireasă un legământ de pace (Is 54,7.10). Însă în ce constă faptul de „a fi învățați de Dumnezeu” se explică în profeția care îi corespunde lui Ieremia, unde sunt prezentate caracteristicile noului legământ: legea lui Dumnezeu este așezată în interior și scrisă în inimile membrilor comunității, de aceea – spune Domnul –, „toți mă vor cunoaște, de la cel mai mic până la cel mai mare” (Ier 31,34). În contextul din sfântul Ioan, cuvintele celor două profeții sunt amestecate în așa fel încât să exprime în același timp inițiativa eficientă a lui Dumnezeu, precum și perspectiva universalistă.

Noutatea textului evanghelic constă în rolul atribuit lui Isus în cadrul acestei proceduri „didactice” care își are originea în Tatăl și care ajunge la relația de credință în Fiul și trimisul său. De fapt, credinciosul, cel care aderă la Isus, este prezentat drept cineva care „l-a ascultat pe Tatăl și a învățat”. Este interesant faptul că se recurge la verbul „a învăța”, *manthanein*, asociat cu verbul „a asculta”. La rândul său, acesta din urmă este construit cu particula grecească *para* și genitivul: „a asculta de Tatăl”. Această construcție este folosită în *Evanghelia a patra* pentru a defini relația dintre Isus și Tatăl, o comuniune totală și o ascultare desă-vârșită (In 8,26.40; 15,15). De aceea, Isus este revelatorul definitiv și pe deplin autorizat. Acest lucru fundamentează rolul său de neînlocuit în acel proces de învățare-ascultare a lui Dumnezeu, Tatăl, care conduce la credință. Motivarea acestui rol de mijlocitor al lui Isus este dată imediat în contextul nostru printr-o declarație care reia un aspect specific al cristologiei sfântului Ioan: „Nu că l-a văzut cineva pe Tatăl, decât numai cel care este de la Dumnezeu: acesta l-a văzut pe Tatăl” (In 6,46; cf. 1,18; 5,37; 8,38; 14,9). O contribuție nouă a textului actual este definirea lui Isus drept singurul care „l-a văzut pe Tatăl”, în măsura în care

se poate prezenta drept „cel care este de la Dumnezeu”, *ho ôn para theou*. Accesul direct la Dumnezeu, care îl diferențiază pe Isus de toate celelalte figuri mijlocitoare tradiționale – Moise, profeții și învățătorii legii –, depinde de relația sa originară cu Dumnezeu, Tatăl. El este, de fapt, Unicul născut „din Tatăl” (In 1,14); el este singurul care îl cunoaște, pentru că vine de la Tatăl care l-a trimis (In 7,29; cf. 8,55), iar faptele pe care le face sunt semnul că, în ciuda contestațiilor din partea iudeilor, el „este de la Dumnezeu” (In 9,16.33).

La finalul acestui scurt tratat cu privire la statutul teologic și cristologic al credinței, Isus declară: „Adevăr, adevăr vă spun: Cine crede are viața veșnică” (In 6,47). În această scurtă sentință este condensată dinamica întregului discurs care prezintă condițiile necesare pentru a dobândi viața, aceea totală și împlinită care vine doar de la Dumnezeu (In 6,40). Într-o formulare mai concentrată, condiția cerută este „a crede”, *pisteuein* (In 6,29.30.35.36.40.47). Prin verbul acesta, care nu are o indicație precisă a obiectului și a destinatarului adevăratei credințe, se exprimă consacrarea absolută față de Dumnezeu, care se revelează și se dăruiește în Fiul trimis. Acest lucru rezultă din firul epic general al discursului în care Isus se proclamă „pâinea vieții”. Prin această formulă de autoprezentare începe ultima parte a acestei secțiuni (In 6,48). În aceasta se reia, datorită asocierilor lexicale, tema din deschidere, introdusă de momentul în care interlocutorii lui Isus se referă la darul manei pe care părinții au mâncat-o în deșert (In 6,31.49). Isus face diferența, încă o dată, între aceasta și darul pâinii care s-a coborât din cer (In 6,33.50). Însă, în cazul acesta, antiteza se axează în jurul deznodământului pe care îl presupune „consumarea” manei sau a pâinii coborâte din cer: „a muri”/„a nu muri” sau „a trăi veșnic”. În ultimele declarații se observă o anumită progresie care duce la identificarea lui Isus cu pâinea vieții dată de Dumnezeu, precum și faptul de „a mânca” cu cel de „a crede”. În acest context, se înțelege că învingerea procesului morții, căreia nu i s-au putut sustrage destinatarii manei, darul lui Dumnezeu pentru generația care a traversat deșertul se poate înfăptui doar prin intermediul împărtășirii profunde și reale a destinului celui care este pâinea „vie” coborâtă din cer. Iar lucrul acesta se întâmplă „mâncând” sau crezând. Din comparația expresiilor paralele care apar în această sentință se poate observa o oscilație între formularea „pâinea vieții care se coboară din cer” (In 6,50a) și „pâinea vie care s-a coborât din cer”; în mod analog, viața veșnică este prezentată drept o situație actuală (In 6,47b) sau promisă pentru viitor (In 6,51b). Este vorba despre aspecte complementare ale unei singure realități dinamice care se extinde din trecut în viitor, de la situația actuală la cea escatologică. În ultima formulare, introdusă de expresia *egô eimi*, procesul de identificare a lui Isus cu pâinea vieții atinge punctul culminant: Isus însuși, în realitatea sa istorică, este pâinea cea vie coborâtă din cer. Acest calificativ, „cel viu”, *ho zôn*, rezervat lui Dumnezeu, poate să-i fie atribuit lui Isus pentru a defini identitatea sa de Fiu și trimis al lui Dumnezeu (In 6,57; cf. 5,26)¹⁶⁴. De aceea, el poate să declare cu toată autoritatea: „Dacă

¹⁶⁴ Dumnezeu este proclamat „cel viu” în unele formule de credință din Vechiul Testament, atunci când se revelează și acționează ca un Dumnezeu fidel care garantează mântuirea poporului său

mănâncă cineva din această pâine, va trăi în veci” (In 6,51b). Aici este adăugată, fără a părea forțat, în armonie cu stilul sfântului Ioan, ultima frază, care explică promisiunea lui Isus cu privire la pâinea vieții. Acesta este într-adevăr punctul cel mai important al discursului între momentul său cristologic și cel care este numit în mod tradițional „discursul euharistic” sau „sacramental”.

Este necesar să se țină cont de modul progresiv în care apar declarațiile lui Isus:

- | | |
|---------------------------------------|---|
| A. Autoprezentare: | „Eu sunt <i>pâinea cea vie</i> care s-a coborât din cer”. |
| B. Condiția-invitația și promisiunea: | „Dacă mănâncă cineva din această <i>pâine</i> , va trăi în veci”; |
| A'. Noua identificare și promisiune: | „Iar <i>pâinea</i> pe care o voi da eu este trupul meu pentru viața lumii” (In 6,51). |

Scurtul fragment se învâрте în jurul motivului unificator legat de termenul „pâine”, *artos*. În prima parte, aceasta este identificată cu Isus, „Eu sunt”; în partea a doua, cu „trupul” său. De aceea, primei determinări a pâinii „celei vii” *coborâte din cer* îi corespunde ceea ce în propoziția a doua precizează cuvântul „pâine”: „pe care o voi da eu” (In 6,51c). Această primă serie de corespondențe le atrage după sine pe acelea legate de terminologia „viață-a trăi”: „va trăi în veci”// „pentru viața (lumii)”. Analiza structurii, care scoate la iveală tehnica compozițională a *Evangheliei a patra*, permite interpretarea într-un mod coerent a acestor versete, care constituie concluzia pentru secțiunea precedentă și o introduc pe următoarea. Terminologia și calificativele cristologice ale pâinii fac trimitere la sentințele precedente. În schimb, promisiunea lui Isus cu privire la darul pâinii, identificată cu trupul său, pregătește secțiunea care urmează (In 6,53-57). Însă această declarație: „iar pâinea pe care o voi da eu” nu este cu totul nouă, pentru că la începutul dialogului Isus a invitat mulțimea să lucreze pentru hrana care rămâne spre viața veșnică, „pe care v-o va da Fiul Omului” (In 6,27b).

Noi, în schimb, sunt atât identificarea acestei pâini cu trupul lui Isus, cât și determinarea ulterioară a acestui proces de dăruire prin intermediul formulării „pentru viața lumii”. Cuvântul „trup”, *sarx*, atrage atenția asupra realismului personalității lui Isus, solidar cu istoria umanității, care este fragilă și expusă morții. Structura simetrică a frazelor face ca pâinea care s-a coborât din cer să coincidă cu „trupul” care va fi „dat”. Sensul acestui viitor este explicat de particula greacă *hyper*, care în *Evanghelia a patra* este legată, în majoritatea cazurilor, de moartea lui Isus și îi definește semnificația și valoarea mântuitoare în calitatea sa de dar¹⁶⁵. În contextul actual, perspectiva eficientă și mântuitoare a

și a celor credincioși (Ios 3,10); obiectul dorinței credinciosului amenințat de moarte este să vadă chipul Dumnezeuului celui viu (Ps 42,3; 84,3); Dumnezeuul „cel viu” este cel adevărat, eficient și prezent, aflat în opoziție cu idolii, care sunt divinități moarte (Os 4,15; Ez 14,18; 20,3.31; Dan 5,23; 6,26; 12,7). Dumnezeu este cel care dăruiește viața și Domnul universului (2Mac 7,33).

¹⁶⁵ Din cele treisprezece apariții ale particulei *hyper* din *Evanghelia a patra*, opt sunt în legătură cu moartea lui Isus, care își dă viața pentru oile sale (In 10,11.15), care moare pentru popor și pentru fiii risipiți ai lui Dumnezeu (In 11,50.51.52; 18,14), care își dă viața pentru prieteni sau discipoli (In 15,13; 17,19).

autodăruirii lui Isus în calitatea sa de om, prin intermediul morții, este exprimată prin cuvântul „viață”, care dobândește toate conotațiile precedente: viața deplină și definitivă este oferită deja de acum credincioșilor. Destinația acestui dar mântuitor este definită de categoria antropologică universală: lumea (cf. In 3,16). Doar pe fundalul acesta al întrupării istorice a lui Isus, care culminează cu autodăruirea mântuitoare universală prin moartea sa, se poate aprecia și rezonanța euharistică a sentinței sfântului Ioan. Aceasta descrie într-un mod original formula euharistică a tradiției¹⁶⁶. Însă tonalitățile sacramentale devin mult mai explicate în ultima secțiune din această a doua parte a discursului (In 6,53-58).

Rolul de întrerupere a ceea ce precede și, în același timp, de introducere pentru noua secțiune este încredințat precizării narative cu privire la reacția iudeilor. Aceștia discută între ei despre cuvintele lui Isus. Reacția de nedumerire a celor care nu cred este formulată încă o dată, printr-o întrebare care pune în discuție punctul sensibil al declarațiilor precedente: „Cum poate acesta să ne dea să mâncăm trupul său?” (In 6,52b). Această atitudine spirituală a iudeilor față de Isus poate fi asimilată celei a fiilor lui Israel din deșert, atunci când îl contrazic și se ceartă cu Moise, pentru că nu au încredere în cuvântul lui Dumnezeu (Ex 17,2; Num 20,3.13). Punctul nevralgic al obiecției iudeilor se referă tocmai la cuvintele lui Isus prin care el identifică darul pâinii cu autodăruirea trupului său. De aceea, în acele cuvinte este implicită invitația de a consuma trupul său: acesta, așa cum s-a spus mai sus despre pâine, trebuie să fie mâncat.

Tocmai de la această reacție susceptibilă și dură a interlocutorilor săi pornește ultima declarație a lui Isus, introdusă pentru a patra oară de formula: „Adevăr, adevăr vă spun...” (In 6,53a). Primele două sentințe simetrice, una într-o formă negativă și cealaltă pozitivă, indică noua condiție cerută pentru a dobândi viața deplină sau veșnică: cine mănâncă trupul și bea sângele (In 6,53-54). Această primă secvență se încheie cu o a treia sentință, care subliniază realismul acestui proces de asimilare: trebuie ca trupul să fie mâncat și ca sângele să fie băut. Elementul nou, care nu mai apare în secțiunea noastră, este expresia „a bea sângele”, pusă în paralel cu „a mânca trupul”. În timp ce aceasta din urmă a fost pregătită de anunțurile precedente care au condus în mod progresiv la identificarea lui Isus-pâinea cu „trupul” său, formularea „a bea sângele (său)” apare pe neașteptate. Aceasta are o conotație negativă foarte puternică pentru ascultătorii iudei care aveau oroare de obiceiul de a consuma carnea cu sânge, pentru că lucrul acesta era condamnat în mod formal de *Scriptură* (Gen 9,4; Lev 3,17; 17,10-16; Dt 12,16.23-25). Și pe faptul acesta se bazează ipoteza că fragmentul nostru ar fi

¹⁶⁶ Nu poate fi exclusă posibilitatea ca expresia „iar pâinea pe care o voi da eu este trupul meu pentru viața lumii” să fie un ecou al formulei euharistice, unde cuvântul „corp”, *sôma*, a fost înlocuit cu termenul „trup”, *sarx* (cf. 1Cor 11,24; Lc 22,19). O confirmare a acestei conotații euharistice a textului sfântului Ioan ar putea proveni din apariția aceluiași cuvânt în scrierile creștine din secolul al II-lea: scrisorile lui Ignățiu din Antiohia (Rom. VII,3; Phil. IV,1; Smirn. VII,1); IUSTIN, *Apol.* I,66. Preocuparea antidocetistă a referirilor lui Ignățiu din Antiohia ar putea să sugereze un context și un climat spiritual analog și pentru formularea din sfântul Ioan, dat fiind accentul realist.

transpunerea unui al doilea discurs cu caracter liturgic, ai cărui destinatari sunt „discipolii”, familiarizați deja cu limbajul sacramental creștin.

Însă la baza interpretării euharistice a celor două formulări combinate – „a mânca trupul și a bea sângele” – se află cea cristologică. Dacă trupul reprezintă umanitatea lui Isus încredințată morții, sângele este în mod necesar asociat cu trupul. În altă parte, autorul *Evangheliei a patra* exprimă semnificația morții lui Isus atrăgând atenția asupra detaliului în care sânge și apă ies din coasta străpunsă de sulita soldatului (In 19,34). Apa poate să fie semnul Duhului Sfânt promis celor care cred (In 7,37-39). În schimb, sângele, în cadrul tradiției biblice, se referă la principiul vital, pe care ființa umană nu și-l poate însuși (Lev 17,11). Prin moartea lui Isus, întreaga sa umanitate, adică trupul și sângele său dăruit din iubire, conform antropologiei biblice și iudaice, devine izvor de viață pentru cei care îl recunosc și îl primesc ca dar al lui Dumnezeu. De fapt, în prima sentință, construită la persoana a treia, trupul și sângele Fiului Omului trebuie primite drept condiție care să permită dobândirea vieții încă de acum. Este vorba, așadar, despre Isus în dimensiunea sa de întrupat și „glorificat”, adică în măsura în care a trecut prin moarte. A doua declarație afirmă același lucru într-o formă pozitivă și la persoana întâi. Promisiunea mântuirii, în schimb, este proiectată în viitorul escatologic, la care se face aluzie prin formula obișnuită: „iar eu îl voi învia în ziua de pe urmă”. În sfârșit, cea de-a treia sentință concluzivă are rolul de a le explica pe primele două. Într-adevăr, trupul și sângele lui Isus transmit ceea ce promet: dăruiesc viața, pentru că potolesc foamea și setea (cf. In 6,35). Hrana pentru care cineva merită să lucreze, ca să rămână spre viața veșnică, este aceea pe care o va da Fiul Omului și trimisul Tatălui (In 6,27).

Cea de-a patra sentință anunță și scoate în evidență comuniunea existențială cu Isus, promisă celor care vor mânca trupul său și vor bea sângele său (In 6,56). Formula care exprimă imanența reciprocă – „rămâne în mine și eu în el” – apare în *Evanghelia a patra*, de cele mai multe ori, pentru a defini relația pe care o are Isus, în calitatea sa de Fiu, cu Tatăl (In 10,38; 14,10-11). Asociată însă cu verbul „a rămâne”, *menein*, formula de imanență reciprocă se referă la raportul existențial dintre Isus și discipoli drept condiție de rodnicie spirituală (In 8,31; 15,4-9.10). Cu alte cuvinte, comuniunea profundă dintre Isus și cei care cred își are prototipul, modelul și rădăcina în cea a Fiului unic cu Tatăl. Acest lucru este afirmat în mod clar în declarația care urmează (In 6,57). Însă în spatele formulării din sfântul Ioan se află aceea care apare în textele biblice cu privire la raportul de alianță și reluată în cărțile profetice în legătură cu noul legământ: „Eu voi fi Dumnezeu lor, iar ei îmi vor fi popor” (Ier 31,33; Ez 36,28; Os 2,25). În comuniunea existențială dintre Isus și cel care mănâncă trupul său și bea sângele său se realizează legământul promis pentru timpul mesianic. Inclusiv sub aspectul acesta, meditația sfântului Ioan cu privire la experiența sacramentală este un ecou al formulei tradiționale despre potir, unde se vorbește despre sângele „noului legământ” (Lc 22,20; 1Cor 11,25).

Ultima sentință motivează și explică această comuniune profundă cu Isus, care își are rădăcinile în credință și este pusă în practică prin faptul de a mânca și a bea. Aceasta este introdusă de particula greacă *kathôs*, care nu stabilește doar o legătură de analogie, ci oferă motivația profundă a procesului inaugurat de primirea și consumarea lui Isus din partea celui care crede: „așa cum, *kathôs*, m-a trimis Tatăl care este viu, iar eu trăiesc prin Tatăl, la fel și cel care mă mănâncă pe mine va trăi prin mine” (In 6,57). Protagonistii acestui proces sunt trei: Tatăl, care stă la originea misiunii lui Isus, Fiul, care are rolul de trimis din partea Tatălui, și credinciosul prezentat drept cel care îl „mănâncă” pe Isus. Elementul comun din tripla relație care îi leagă pe cei trei subiecți este verbul „a trăi”, *zên*, repetat de trei ori. Tatăl este „cel viu”, în măsura în care el este izvorul ultim și permanent al procesului existențial (cf. In 5,26). El se află la originea acelei vieți pe care și Fiul o are în urma uniunii radicale cu Tatăl. În mod analog, cel care îl „mănâncă pe Isus” participă la dinamismul existențial care derivă de la Tatăl și se transmite prin intermediul Fiului fiecărui om care crede¹⁶⁷. Pe scurt, ultima sentință precizează calitatea vieții care în celelalte este promisă celor ce mănâncă trupul și beau sângele lui Isus, Fiul Omului. Aici, dubla expresie de origine euharistico-sacramentală este înlocuită de verbul „a mânca” – același verb *trôgein* –, însă este vorba de a-l „mânca pe Isus”. În felul acesta, trupul și sângele sunt în mod evident identificate cu Isus însuși, Fiul și trimisul Tatălui.

Așadar, discursul se încheie cu o declarație care adună la un loc diversele aspecte convergente: pâinea coborâtă din cer, identificată cu Isus, cel întrupat și dăruit (In 6,33.41-42.50.51); comparația dintre această pâine și mana pe care au mâncat-o părinții, dar fără să fi învins bariera morții (In 6,30.32.49); promisiunea unei vieți permanente și depline pentru cine mănâncă din această pâine (In 6,27b.33.47.51.53-57). Trebuie subliniat încă o dată faptul că în această ultimă formulare – „cine mănâncă această pâine” – este stabilită o identificare ulterioară, care conferă întregii pericope euharistice următoarea progresie: cel care mănâncă trupul și bea sângele Fiului Omului sau al lui Isus este asemenea celui care îl mănâncă pe Isus sau mănâncă pâinea care dăruiește viața veșnică și deplină. Așadar, el este pâinea vieții în măsura în care transmite o asemenea viață celui care îl primește în interior prin credință, lucru care se întâmplă în cadrul mesei sacramentale. Finalul discursului lui Isus este marcat și prin nota cu caracter narativ care îi dă acestuia valoarea unei învățături și îl amplasează în sinagoga din Cafarnaum, locul tradițional în care Isus își desfășoară activitatea (In 6,59; cf. 2,12; Mc 1,21; Mt 4,13). Sinagoga și templul sunt mediile în care Isus învață,

¹⁶⁷ Relația profundă care există între Isus, Fiul trimis, și Tatăl și cea care se stabilește între Isus și cel care crede este exprimată prin aceeași particulă grecească *dia*, „prin/din cauza”, care apare de 44 de ori în *Evangelia a patra*, împreună cu acuzativul, ca în cazul de față, și de 15 ori împreună cu genitivul. Majoritatea recurențelor cu acuzativul se găsesc în construcția „prin acesta sau din cauza acestuia...”. Contextul actual, precum și cel din alte pasaje din sfântul Ioan (In 15,3), sugerează o preferință pentru valoarea cauzală eficientă: „prin intermediul...”, fără să excludă, în cazul raportului Isus-Tatăl, aspectul cauzei finale.

pentru că acolo îi găsește pe iudei și pentru că acolo este contextul religios potrivit pentru cuvintele sale în calitate de trimis al lui Dumnezeu (In 18,20). Inclusiv discursul din Cafarnaum, în care Isus discută și se contrazice cu iudeii cu privire la tema pâinii vieții, își găsește cadrul ideal în sinagogă, acolo unde lumea se adună pentru a asculta și a aprofunda cuvântul lui Dumnezeu.

Imediat însă o nouă notă redacțională conturează un alt grup de interlocutori cu privire la cuvintele lui Isus. De fapt, apar în scenă discipolii săi. Despre aceștia nu se mai vorbește după episodul traversării lacului și al întâlnirii din timpul nopții cu Isus. Acum, spune textul evanghelic, „mulți dintre discipolii săi”, care îl ascultau, reacționează într-un mod negativ. Ei spun, de fapt, că discursul – *logos* – lui Isus este dur, *sklēros*, și își exprimă, printr-o întrebare analogă cu cea a iudeilor, reacția lor de necredință: „Cine poate să-l asculte?” (In 6,60). Aceasta este asimilată cu cea a iudeilor care „murmură” asupra cuvântului lui Isus și devine acum motiv de scandal pentru discipoli: pune sub semnul întrebării adeziunea lor la credință (cf. In 16,1).

Isus intervine, la rândul său, cu o întrebare care are scopul de a-i face pe discipoli să mediteze la nucleul central al credinței cristologice. O metodologie asemănătoare se regăsește în dialogul cu Nicodim (In 3,10.12). În contextul acela, în fața obiecțiilor aduse de învățătorul iudeu, Isus face trimitere la statutul său de Fiu al Omului, singurul care a urcat și s-a coborât din cer (In 3,13). Și aici, în scurtul discurs adresat discipolilor săi, Isus face apel la experiența lor de credință, dacă l-ar vedea pe Fiul Omului „urcându-se acolo unde a fost mai înainte” (In 6,62). Această expresie, „urcându-se acolo unde a fost mai înainte”, presupune „coborârea”, despre care se vorbește în mod repetat în discursul cu privire la pâinea vieții coborâtă din cer. Aceasta este identificată cu Isus, care promite să-și dea trupul pentru viața lumii. Așadar, scandalul care amenință credința discipolilor este legat de punctul nevralgic al cristologiei sfântului Ioan. Aceasta îmbrățișează, într-o unitate de nezdruccinat, întruparea reală a lui Isus, ce culminează cu moartea sa, precum și glorificarea sa în lumea lui Dumnezeu, la care el aparține de la început. Inclusiv discursul euharistic poate fi acceptat doar din perspectiva acestei credințe cristologice, la care face trimitere întrebarea lui Isus adresată discipolilor. Atunci scandalul poate fi depășit sau intensificat în relație cu acest punct critic al credinței.

Al doilea discurs al lui Isus adresat discipolilor indică direcția unui început pozitiv al itinerarului de credință. Acesta este compus din două propoziții scurte legate între ele printr-o structură concentrică: un principiu general cu privire la raportul dintre „trup și duh” și aplicarea lui la cuvintele lui Isus către discipoli:

- | | | |
|------------------------------------|--|----------------|
| A. „Duhul este acela care dă viața | sunt duh și viață; | A' |
| B. trupul nu folosește la nimic; | dar sunt unii dintre voi care nu cred” | B' |
| C. | cuvintele pe care vi le-am spus | (In 6,63-64a). |

Aceeași opoziție dintre „duh și trup” se găsește în dialogul cu Nicodim (In 3,6.8). Însă doar în textul de aici Duhului îi este atribuit rolul propriu Tatălui, la care

participă și Fiul: „a da viață”, *zōopoiein* (In 5,21; cf. 17,2). „Trupul”, în schimb, nu are în el însuși nicio eficacitate în ceea ce privește scopul de a da viață. Această antiteză din actualul context nu poate să facă abstracție de partea finală a discursului, la care se face aluzie în mod explicit: „cuvintele pe care vi le-am spus”. Acest lucru este valabil pentru discursul programatic al lui Isus: „iar pâinea pe care o voi da eu este trupul meu pentru viața lumii” (In 6,51c). În fața obiecției iudeilor, care contestă promisiunea sa înțeleasă doar ca „dă trupul său să fie mâncat”, Isus răspunde printr-o invitație: „să mănânce trupul său și să bea sângele său” pentru a avea viață (In 6,53.54-57). Dată fiind această strânsă asociere dintre trup și sânge, nu se poate pierde din vedere identificarea sângelui, principiu vital, cu Duhul, cel pe care Isus îl promite celor care cred și care este transmis abia după glorificarea sa (In 7,37-39; 19,34; 20,22). De aceea, fraza lui Isus: „cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și viață” trebuie să fie înțeleasă pe fundalul acestei perspective pascale, evocată în mod explicit prin sentința precedentă cu privire la Fiul Omului care se va urca acolo unde a fost mai înainte. Discursul lui Isus asupra pâinii vieții, care culminează cu invitația de a mânca trupul său și de a bea sângele său, coincide cu dinamismul existențial al Duhului Sfânt. Accentul sentinței, privită în ansamblu, este pus pe rolul Duhului, iar acesta, la rândul său, este identificat prin cuvintele lui Isus. De aceea, acestor cuvinte, precum și Duhului, le sunt atribuite aceeași putere de a da viață¹⁶⁸.

Însă pentru a participa la acest dinamism existențial al cuvintelor lui Isus se presupune adeziunea la credință, așa cum s-a spus de mai multe ori în cursul dezbaterii cu iudeii. Acest lucru este acum întărit în raport cu un grup destul de mare de discipoli printr-o constatare pesimistă, confirmată de o notă redacțională care îi asociază pe acești necredincioși cu figura emblematică a trădătorului (In 6,64). Autorul încearcă să explice această enigmă a necredinței discipolilor referindu-se, pe de o parte, la cunoașterea lui Isus și, pe de altă parte, la statutul credinței care depinde de inițiativa gratuită și eficace a lui Dumnezeu, Tatăl (In 6,64-65; cf. 6,44). Din moment ce Isus are un rol de mijlocitor unic în procesul credinței, el știe că mulți dintre discipolii săi sunt scandalizați de cuvintele sale și cunoaște încă de la începutul chemării lor că unii nu sunt credincioși și că la sfârșit unul îl va trăda. Aceste reflecții ale evanghelistului asupra turnurii teologale și cristologice a experienței de credință pregătesc constatarea finală: „După aceasta, mulți dintre discipolii lui s-au retras și nu mai mergeau cu el” (In 6,66). Expresia din textul grecesc prin care se deschide această notă redacțională, *ek toutou*, poate să însemne și „din acest moment...”. Intenția generală a discuției dintre Isus și discipolii săi favorizează valoarea cauzală: „din cauza aceasta...”. Punctul critic nu este „timpul”, ci cuvântul „greu” al lui Isus care determină retragerea multora dintre discipolii săi.

¹⁶⁸ În comentariul midrașic la Ex 15,26a, puterea de a da viață este atribuită cuvintelor legii (Torah) pe baza textului din Prov 4,22: „pentru că acestea (cuvintele) sunt viață pentru cine le găsește. Cuvintele legii pe care v-am dat-o eu sunt viață pentru voi” (MekEs 15,26).

În contrast cu această reacție negativă a grupului de discipoli se află decizia și alegerea credinței din partea celor „doisprezece”, al căror purtător de cuvânt devine Simon Petru. De data aceasta, Isus este cel care le pune întrebarea decisivă celor „doisprezece”. Aceștia sunt asociați cu Isus ca fiind un grup aparte, pe parcursul relatării semnului înmulțirii pâinilor, pentru că primesc sarcina de a aduna bucățile rămase (In 6,12-13). În final, cei doisprezece sunt amintiți drept destinatari ai manifestării Domnului înviat, în ciuda necredinței lui Toma, care face parte din grupul lor (In 20,24). Însă conform tradiției evanghelice comune, Simon Petru este cel care are un rol reprezentativ în interiorul grupului celor „doisprezece”. Acum el răspunde la întrebarea lui Isus printr-o dublă declarație, precedată de o întrebare retorică. Simon Petru, în numele întregului grup, reia sentința precedentă a lui Isus cu privire la rolul Duhului și la puterea dătătoare de viață a cuvintelor sale (In 6,68; cf. 6,63). Însă din ceea ce spune Petru este mai evidentă identificarea dintre cuvintele lui Isus și darul vieții, aceea deplină și definitivă – veșnică – promisă de-a lungul întregului discurs cu privire la pâinea vieții. Apoi, prin a doua declarație, Simon Petru dă, în numele celor doisprezece, motivația finală a alegerii lor față de Isus drept singurul învățător și Domn și, în același timp, precizează semnificația frazei precedente: „ai cuvintele vieții veșnice”. Noua proclamație a lui Petru este precedată de o dublă afirmație: „noi am crezut și am cunoscut”. Aceasta scoate în evidență valoarea fundamentală și permanentă în afară de aspectul de totală adeziune la credință din partea celor doisprezece. Această introducere solemnă atrage atenția asupra formulării neobișnuite a profesiunii de credință: „tu ești sfântul lui Dumnezeu”. În *Evanghelia a patra*, lexicul inspirat din codul consacării și al sfințirii este în legătură, pe de o parte, cu rolul lui Isus, trimis autoritar și legitim al lui Dumnezeu, Tatăl, iar pe de altă parte, cu autojertificarea sa mântuitoare pentru discipolii săi (In 10,36; 17,19). Atributul „sfânt”, *hagios*, în *Evanghelia noastră* este dat lui Dumnezeu Tatăl o singură dată; de trei ori Duhului (In 17,11; 1,33; 14,26; 20,22). În mod cert, Isus poate fi proclamat „sfântul lui Dumnezeu”, pentru că participă, în calitatea sa de Fiu și de trimis, la realitatea și la lumea transcendentă a lui Dumnezeu, Tatăl. Însă în contextul de față este greu să se facă abstracție de puterea asocierii dintre Duh și apelativul „sfânt”. Isus este singurul care are cuvintele vieții veșnice, deoarece cuvintele sale „sunt Duh și viață”. Așadar, el este sfântul lui Dumnezeu nu doar pentru că este Mesia, trimisul și revelatorul autoritar al lui Dumnezeu, ci, mai ales, pentru că este plin de Duh, pe care îl transmite discipolilor pentru a face ca astfel să pătrundă cuvintele sale adevărate în inimile lor și să-i pună într-o comuniune existențială și deplină cu Dumnezeu.

În fața profesiunii solemne de credință formulate de Simon Petru în numele celor doisprezece, Isus răspunde într-o tonalitate în mod clar pesimistă. Cei care fac parte din grupul celor „doisprezece” au fost aleși în mod liber de către Isus. Lucrul acesta subliniază gratuitatea inițiativei lui Dumnezeu și explică adeziunea lor la credință care tocmai fusese exprimată de Simon Petru. „Dar – adaugă Isus – unul dintre voi este un diavol” (In 6,70b). Ultima precizare redacțională

comentează aceste cuvinte enigmatice ale lui Isus, dezvăluind identitatea trădătorului: Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul¹⁶⁹.

Prin aceste ultime replici, care accentuează în mod intenționat contrastul dintre statutul privilegiat al celor doisprezece și rolul negativ al trădătorului, autorul obține două efecte. Pe de o parte, arată riscul unei crize totale de credință care pătrunde până și în grupul ales al celor doisprezece. Pe de altă parte, încearcă să atenueze scandalul produs de trădarea lui Iuda, care este amintită de două ori în acest comentariu din finalul discursului asupra pâinii vieții. Umbra sinistă a lui Iuda o evocă pe cea a adversarului, diavolul, care are un rol determinant în procesul de necredință. La rândul său, Iuda atinge apogeul prin refuzul și predarea lui Isus în mâinile unei morți violente (In 8,44; 13,3.27). Așadar, Iuda, ca reprezentant al grupului de necredincioși, participă la planul înșelător și criminal al adversarului lucrării lui Isus¹⁷⁰. Această evocare din final a figurii negative a trădătorului încheie ampla compoziție concentrată pe tema pâinii. La orizont se conturează sfârșitul tragic al lui Isus, prin care se realizează din punct de vedere istoric, pe de o parte, darul trupului său pentru viața lumii, iar pe de altă parte, se petrece rezistența și respingerea în fața darului definitiv al lui Dumnezeu.

3. Interpretare: istorie și actualitate

În istoria creștinătății, capitolul al șaselea din *Evangelhia a patra*, cu amplul și controversatul său discurs, a constituit dintotdeauna un centru de interes nu doar pentru comentatorii textelor evanghelice, ci și pentru apoloغيști, teologi și predicatori. Este necesar să urmărim dezvoltarea traiectoriei acestor interese de-a lungul istoriei pentru a vedea până la ce punct diferitele contexte culturale și diversele situații ecleziale au condiționat interpretarea textului evanghelic. În linii mari, se poate spune că s-a trecut de la o interpretare în mod prevalent cristologică – în

¹⁶⁹ Încă de la nivelul tradiției manuscrise – cf. nota 145 – se înregistrează diferite tentative de lectură și interpretare ale apelativelor care însoțesc menționarea lui Iuda, trădătorul. Cel de-al doilea nume, „Simon”, pe baza celei mai autoritare mărturii manuscrise, trebuie înțeles drept patronim: „fiul lui Simon”. De aceea, tatălui trebuie să i se atribuiască și cealaltă specificare *Iskariôtēs*, care însoțește și în alte locuri numele lui Iuda, alături de patronim (In 12,4; 13,2.26; cf. 14,22), unde se poate observa aceeași tendință a celor care copiau textul de a-i atribui lui Iuda apelativul „Iscarioteanul” (In 12,4; 14,22), sau lui Simon tatăl (In 13,2.26). În cadrul tradiției sinoptice nu există această oscilație, pentru că Iuda este numit sau supranumit „Iscarioteanul” (Mt 10,4; 26,14; Mc 14,43; Lc 22,3). Dacă „Iscarioteanul” se referă la tatăl lui Iuda, Simon, este posibil să fie vorba despre un nume distinctiv în raport cu locul de origine: din ebraicul *Ish-Ka* (e) *rioth*, „persoană din Ka (e) rieth” (cf. *Ios* 15,25, o localitate care făcea parte din tribul lui Iuda; *Ier* 48,24, *Kiriath*; *Am* 2,2); în aceste ultime două texte, localitatea este plasată în regiunea Moab. În felul acesta, nu mai stau în picioare alte ipoteze care explică apelativul dat lui Iuda pe baza adeziunii sau simpatiei sale față de mișcarea zelotă violentă, *sikarius*, sau plecând de la rolul său de „trădător”, în sens disprețuitor de „fals – mincinos”, din ebraicul *shiqrai* sau *sheqarja*.

¹⁷⁰ În textele sinoptice, apelativul „satana” îi este dat lui (Simon) Petru în contextul declarației mesianice din Cezareea lui Filip, în urma reacției pe care Petru o are la anunțul patimii și al morții lui Mesia făcut de Isus (Mt 16,23; Mc 8,33). În contextul pătimirii, Luca menționează rolul diavolului în trădarea pusă în practică de către Iuda (Lc 22,3; cf. 22,31; In 13,2.27).

epoca sfinților părinți – la o interpretare determinată de polemici sau dificultăți sacramentale euharistice, din timpurile moderne. În faza mai recentă a comentariilor și a studiilor asupra sfântului Ioan sunt dominante, în schimb, dificultățile de critică literară, la care se face apel pentru a rezolva problemele care cândva erau încredințate dezbaterilor și argumentărilor cu caracter teologic. În orice caz, atenția față de istoria interpretării textului evanghelic ajută la o mai bună focalizare a implicațiilor cristologice și sacramentale din perspectiva mai amplă a sfântului Ioan, care este cea teologică. În aceasta se situează rolul lui Isus Cristos, unicul Fiu al Tatălui și trimisul definitiv al lui Dumnezeu, care revelează și transmite viața deplină tuturor celor care îl recunosc și îl primesc prin procesul spiritual de asimilare care este credința. În sensul acesta el se autopezintă cu formula tipică din *Evanghelia a patra*: „Eu sunt pâinea vieții”.

Cu siguranță, această propoziție, în care este condensat discursul sfântului Ioan despre pâine, a atras interesul cititorilor din toate timpurile. Însă analiza atentă și echilibrată a textului în istoria exegezei antice nu neglijează detaliile narative cu privire la miracolul înmulțirii pâinilor și al traversării lacului pe timpul nopții. Interpretarea alegorică a relatării pâinilor înmulțite a fost, poate, inspirată de discursul care urmează și care scoate în evidență valoarea simbolică a pâinii. Însă unele reflecții sunt imediate și spontane, asemenea celor ale lui Ciril de Alexandria în legătură cu semnificația celor două miracole: înmulțirea pâinilor și mersul lui Isus pe apele lacului. Acestea sunt semne ale divinității lui Cristos. Comune sunt și aplicațiile cu caracter moral și parenetic desprinse din gestul lui Isus și din invitația sa care urmează, de a căuta hrana care rămâne spre viața veșnică (Luther). O caracteristică a interpretării alegorice până la comentariile medievale este, în schimb, identificarea celor cinci pâini cu cele cinci cărți ale legii lui Moise și a celor doi pești cu predicarea evangheliei (Ciril) sau cu figurile biblice ale regelui și a preotului (Augustin); orzul este asociat cu legea Vechiului Testament, acoperită de o coajă care împiedică receptarea substanței misterelor (Augustin); inclusiv băiatul (imatur) care aduce pâinile este un simbol al Vechiului Testament; cei cinci mii de bărbați care stau pe iarbă – simbol al vremelniceii sau al trupului – sunt poporul lui Israel sub influența legii. Interpretarea simbolică sofisticată a numerelor atinge punctul culminant în comentariul lui Ioan Scotus Eriugena: cele cinci pâini sunt puse în legătură cu cele cinci simțuri sau cu interpretarea literală și care ține de simțuri a *Scripturii*; bucățile rămase adunate de cei doisprezece discipoli reprezintă simțul spiritual. De fapt, numărul 12 este simbolul perfecțiunii, fiind compus din cele zece porunci și din cele două precepte ale dragostei.

În timp ce această interpretare alegorico-spirituală, care își are originea în unele scrieri ale lui Origen și în comentariul lui Augustin, continuă și în comentariile medievale, interpretarea simbolică a lui Ciril într-o cheie istorico-mântuitoare și cristologică nu are același succes. Faptul că Isus, după împărțirea miraculoasă a pâinilor, se retrage în singurătate pe munte și apoi reapare în timpul nopții în fața discipolilor pe lac este pus în legătură cu urcarea sa la cer și venirea

sa în lume – reprezentată de mare – după ce urcase: „S-a retras, aşadar, pe munte, adică a urcat la cer, nu pentru că refuză să-şi asume domnia asupra credincioşilor, ci pentru a amâna timpul domniei pline de glorie până când se va întoarce la noi din cer coborând din gloria Tatălui, nu recunoscut Domn ca înainte pe baza semnelor, ci proclamat rege în afara oricărui dubiu prin puterea măreţiei care i se cuvine în calitate de Dumnezeu” (CIRIL, *Comm. in Jo.* III, 4, PG 73, 469). Acelaşi comentator alexandrin se inspiră din tipologia cristologică a manei pentru a dezvolta celelalte figuri biblice: mielul pascal, arca, tabernacolul, altarul şi candelabrul templului. O notă distinctivă a exegezei lui Ciril este aprofundarea cristologică a anumitor declaraţii evanghelice în contextul controversei ariene. În felul acesta, sentinţa lui Isus, care se prezintă drept Fiul Omului asupra căruia Dumnezeu, Tatăl, a pus sigiliul său oferă ocazia pentru a explica semnificaţia acestei expresii într-o cheie cristologică. Se afirmă aici perfecta egalitate dintre Tatăl şi Fiul, care este imaginea şi chipul său, de aceeaşi formă ca „lumina din lumină”. Din aceeaşi concepţie cristologică Ciril îşi extrage interpretarea cu privire la formularea sfântului Ioan, în care Isus se aut prezintă drept „pâinea cea adevărată” şi „pâinea vieţii”: „Cuvântul Unic născut al lui Dumnezeu care purcede din substanţa Tatălui, fiind prin natura sa viaţă, dă viaţă oricărui lucru. Fiind născut din Tatăl cel viu, el însuşi este prin natura sa viaţă; şi pentru că vieţii îi este propriu prin natura sa să dea viaţă, tot astfel Cristos dă viaţă oricărui lucru” (*Ibid.* III, 6, PG 73,507).

Aceeaşi preocupare cristologică îl face pe Ciril să precizeze raportul de egalitate perfectă dintre Tatăl şi Fiul, în legătură cu declaraţia sa: „câci m-am coborât din cer nu ca să fac voinţa mea, ci voinţa celui care m-a trimis” (*In* 6,38). În mod analog, cuvintele lui Isus, care afirmă că „trăieşte pentru Tatăl care l-a trimis”, declanşează o amplă discuţie între Ciril şi frontul arian, care pe baza acestui text susţine inferioritatea şi subordonarea Fiului. Episcopul din Alexandria ia apărarea credinţei cristologice ortodoxe, afirmând că Fiul, în calitatea sa de născut din Tatăl cel viu, este viaţă: „Aşa cum se spune că este lumină din lumină, tot astfel este viaţă din viaţă” (*Ibid.* IV, 3, PG 73, 595). Comentatorul din Alexandria dă această conotaţie cristologică şi interpretării euharistice a textului din sfântul Ioan: „În măsura în care este unit Cuvântului, trupul lui Cristos este dător de viaţă şi capabil să transmită viaţa celor care mănâncă din trupul său” (*Ibid.* IV, 2, PG 73, 577). Pe aceeaşi linie interpretativă se situează şi lectura versetului din *In* 6,64 cu privire la Duhul care dă viaţă, în opoziţie cu trupul care nu foloseşte la nimic: „Dat fiind că trupul este unit Cuvântului dător de viaţă, de aceea este făcut în totalitate dător de viaţă, ridicat la o capacitate superioară... pentru că este unit în mod perfect cu Duhul care îl îmbracă în întregime cu puterea sa dăătoare de viaţă, îl numeşte astfel Duh” (*Ibid.* IV, 3, PG 73, 601.604). Prin această interpretare cristologică, Ciril stabileşte o egalitate între Isus, Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu şi Duhul Sfânt. Mai sobru, dar la fel de angajat şi profund, este comentariul lui Teodor din Mopsuestia cu privire la aceleaşi texte din sfântul Ioan. Tatăl care l-a „marcat” pe Fiul cu sigiliul său a făcut în aşa fel încât

Isus, omul care s-a ridicat la cer, să transmită și el celorlalți viața veșnică. Lucrul acesta dă puterea sacramentului: „El, care, conform planului misterios al lui Dumnezeu învie din morți, prin puterea uniunii sale cu Dumnezeu Cuvântul, pe bună dreptate îi invită să primească această viață pe cei care, conform cu intenția sa, se apropie de sacrament” (TEODOR, *Comm. in Ev. Joh.* III, 98-99). Cu el rezonază Ioan Crisostomul, care stabilește un paralelism între misterul întrupării și cel al Euharistiei: „Și de fapt acela (trupul), datorită lui Dumnezeu Cuvântul, este pâine, în același fel în care această pâine, datorită prezenței Duhului Sfânt, devine pâine cerească” (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom in Jo.* 45,2). Trebuie specificat faptul că, față de Ciril și Teodor, în comentariul lui Ioan Crisostomul este prevalentă preocuparea parenetico-morală în fața celei cristologice.

În schimb, în comentariul lui Augustin reapar cu insistență concepțiile cristologice ale părinților greci. Însă în discursurile episcopului din Hippona asupra capitolului al șaselea din sfântul Ioan iese la suprafață și dimensiunea ecleziologică. Augustin interpretează episodul întâlnirii din timpul nopții dintre Isus și discipoli drept o prefigurare a istoriei Bisericii în lume. Absența lui Isus reprezintă întunericul, venirea sa, lumina: „Era normal să se fi făcut întuneric, pentru că lumina (Isus) nu venise încă... Crește întunericul urii dintre frați, crește în mod continuu și Isus încă nu vine” (AUGUSTIN, *In Joh.* 25, 5). Din această perspectivă spirituală, Augustin interpretează invitația lui Isus de a mânca pâinea vieții: „cine crede, mănâncă” (*Ibid.*, 26, 2). În comentariul la versetul din *In* 6, 50, Augustin spune: „Promisiunea trebuie înțeleasă prin ceea ce se referă la virtutea spirituală a sacramentului, nu prin forma sa exterioară și vizibilă, cel care mănâncă pâinea cu inima nu se limitează la a o rupe cu dinții” (*Ibid.*, 26, 12).

Coerent cu această lectură a textului din sfântul Ioan, în care „a mânca” se identifică cu „a crede”, Augustin înclină spre o interpretare „eclezială” a cuvintelor euharistice: uniunea dintre hrană și băutură se referă „la unitatea dintre corp și membrele sale, care este sfânta Biserică prin sfinții săi glorificați, predestinați, aleși și căroră li s-a făcut dreptate... Domnul nostru Isus Cristos ne oferă sângele său și trupul său prin intermediul simbolurilor în care noi putem vedea diversitatea transformată în unitate. De fapt, o pâine se face din mai multe boabe de grâu, tot astfel cum în vin se regăsește sucul din multe boabe de strugure” (*Ibid.*, 26, 15.17). Pe lângă această interpretare ecleziologică, Augustin privilegiază dimensiunea spirituală a credinței în calitatea sa de adeziune liberă și interioară la inițiativa lui Dumnezeu prin intermediul Fiului său Isus și al Duhului Sfânt. În această optică, el rezolvă discordanța dintre acțiunea eficace a lui Dumnezeu și libertatea umană în procesul credinței. Este faimos comentariul augustinian la textul din *In* 6,43b: „Nimeni nu poate să vină la mine, dacă nu-l atrage Tatăl care m-a trimis”; credința – spune Augustin parafrazându-l pe sfântul Paul – se naște în intimitatea inimii și inima urmează dorința; în felul acesta, fiecare este atras de ceea ce dorește; „și ce lucru – se întreabă Augustin – dorește sufletul mai mult decât adevărul?” (*Ibid.*, 26, 3-5).

O sinteză a interpretării parenetice a lui Ioan Crisostomul și a celei ecleziologice-spirituale a lui Augustin se regăsește în comentariul lui Toma de Aquino. Isus se autoproclamă „pâinea vieții” în calitatea sa de Cuvânt al lui Dumnezeu: „Și din faptul că trupul lui Cristos este unit cu însuși Cuvântul lui Dumnezeu îi vine puterea de a fi dătător de viață. De aceea, trupul, care este primit prin sacrament, este dătător de viață” (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* IV, 4, par. 914). Inclusiv textul din In 6,63-64 cu privire la antiteza dintre duh și trup este interpretat de Toma în schema tradițională, în care se face distincție între simțul trupesc sau material al cuvintelor lui Cristos și cel spiritual. Mai apoi însă, face din nou legătura cu interpretarea cristologică a lui Ciril și Augustin pentru a afirma: „Este evident, de fapt, că trupul lui Cristos, în măsura în care este unit cu Cuvântul și cu Duhul Sfânt, reprezintă avantajul suprem” (*Lect. super Jo.* VIII, 5, par. 993).

Această orientare exegetică a textului sfântului Ioan, în care este privilegiată perspectiva cristologică împreună cu cea spirituală a credinței, suferă o modificare bruscă o dată cu noul climat polemic legat de Reformă, drept care apare tendința de a polariza atenția asupra valenței euharistico-sacramentale. În realitate, Luther se situează în cadrul tradiției augustinienne atunci când interpretează miracolul înmulțirii pâinilor drept o invitație la încrederea în Dumnezeu, care se îngrijește de hrană prin miracolul continuu al creației. Pe aceeași linie se află identificarea făcută de Luther între hrana spirituală, care rămâne spre viața veșnică, și cuvântul lui Cristos, predicat și primit prin credință. Acest lucru este dat de Duhul Sfânt, care este sigiliul lui Dumnezeu. Reformatorul are, în schimb, accente polemice împotriva interpretării euharistice a formulei din sfântul Ioan „pâinea vieții”: „Aceasta – spune Luther – este o pâine vie care prin intermediul cuvântului este împărțită drept hrană, iar lucrul acesta se întâmplă cu ajutorul vocii predicatorului” (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 231). Această pâine se mănâncă prin intermediul credinței în Isus Cristos. În contextul acesta, trupul și sângele, despre care vorbește Evanghelia, nu sunt altceva decât semne ale lui Cristos care a murit pentru mine, „de aceea – concluzionează Luther – eu trebuie să primesc trupul și sângele ca semne. Însă cuvintele – *dat pentru voi, vărsat* – valorează mai mult decât sacramentul” (*Ibid.*, 242). O confirmare a acestui fapt se regăsește în declarația următoare a lui Isus: „cuvintele pe care vi le spun sunt duh și viață”. Pe scurt, pentru Luther, cheia pentru o bună înțelegere a cuvintelor lui Isus stă în termenul „a mânca”: „cine crede, mănâncă” (*Ibid.*, 244).

În concordanță cu această interpretare reductivă față de perspectiva sacramentală a capitolului al șaselea din *Evanghelia după sfântul Ioan* se află comentariul lui Filip Melancton. În In 6,51-52 nu se vorbește despre cina rituală, „ci despre credința prin care noi credem că mânia lui Dumnezeu a fost oprită prin moartea Fiului care oferă trupul său pentru noi, varsă sângele său, iar noi primim harul lui Dumnezeu în urma acestei victorii și ne este dată viața veșnică” (*Enar. in Ev. Joh.* 149). Poziția lui Calvin cu privire la interpretarea euharistică este mai nuanțată. El afirmă că întregul discurs nu poate fi aplicat cinei euharistice. În al doilea rând, el spune că „a mânca” se referă la asimilarea lui Cristos și

este un efect al credinței, dar mai apoi, în comentariul la *In* 6,53-58, adaugă: „Consider totuși, în același timp, că aici nu se spune nimic în plus din ceea ce va fi prezentat și dat cu adevărat celor care cred în timpul cinei” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 155). Însă în interpretarea capitolului al șaselea din *Evanghelia după sfântul Ioan*, atenția lui Calvin se concentrează asupra problemei raportului dintre credință și predestinare sau a alegerii divine pe care el o vede în mod clar afirmată în *In* 6,40. Față de această alegere, care corespunde decretului etern al lui Dumnezeu, credința este o mărturie amplă și sigură, pentru că Dumnezeu îi păstrează, prin intermediul credinței, pe cei pe care i-a ales. De aceea, Calvin trage următoarea concluzie: „Credința nu aparține de liberul-arbitru al omului, ci este un dar al lui Dumnezeu” (*Ibid.*, 147-149).

În mod evident, împotriva acestei negații explicite a liberului-arbitru reacționează comentatorii catolici, printre care se distinge Juan Maldonatus. El se grăbește să precizeze, pe linia lui Augustin, că faptul de „a atrage” al lui Dumnezeu, despre care vorbește *Evanghelia după sfântul Ioan*, nu presupune o constrângere. Se subliniază, în schimb, eficacitatea acțiunii lui Dumnezeu în favoarea omului care nu este nici mort, nici sănătos cu totul, ci doar bolnav (MALDONATUS, *Comm. in Ev.* 616). Cu privire la predestinare – de ce Dumnezeu nu-i atrage pe toți? –, Maldonatus spune: „Dumnezeu nu-l atrage pe cel care nu vrea să-l urmeze, îl atrage pe cel care dorește să-l urmeze” (*Ibid.*, 619). Mai subtilă și mai elaborată din punct de vedere teologic este soluția propusă de Cornelius a Lapide referitor la aceeași problemă: Dumnezeu preîntâmpină cu harul său „suficient” răspunsul ce ține de liberul-arbitru al omului, care poate să fie negativ; în schimb, preîntâmpină cu harul său „eficace” și „potrivit” pentru mântuire răspunsul pozitiv al omului (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. in Ev.* 124).

În comentariul lui Maldonatus este foarte amplă și documentată analiza textului „euharistic” din sfântul Ioan. El sintetizează pozițiile reformatorilor și le amintește inclusiv pe cele ale unor catolici care, împotriva consensului părinților Bisericii, exclud referințele sacramentale sau euharistice în interpretarea fragmentului din *In* 6,53-58. Printre aceștia se află cardinalul Caietanus, Jansenius de Gand, Nicolaus Cuzanus și alții mai puțin cunoscuți. Maldonatus aduce textele sfinților părinți în sprijinul interpretării euharistice și pune în discuție acele puține documente împotriva anexate de cei care neagă sensul euharistic (Clement din Alexandria, Origene și anumite texte din Augustin). El ajunge astfel la concluzia că este îndrăzneț să se nege referirea sacramentală a textului evanghelic la lumina instituției euharistice, unde se mănâncă trupul și se bea sângele în legătură cu pâinea și vinul (MALDONATUS, *Comm. in Ev.* 630). Aceeași tentă polemică o au și problemele ridicate de Maldonatus și preluate de alți autori catolici cu privire la necesitatea euharistiei și pentru copii, precum și la împărtășania de ambele tipuri – cu pâine și vin –, din moment ce în textul evanghelic se vorbește despre a mânca trupul și a bea sângele drept condiție pentru a dobândi viața veșnică (*In* 6,53-54). Dacă se exclud anumite aspecte polemice care îi constrâng pe comentatori să aprofundeze secțiunea euharistică a textului din sfântul Ioan,

nu există un ulterior aport original din partea comentatorilor catolici în perioada controverselor împotriva Reformei.

În perioada contemporană, atenția și interesul autorilor și ale comentatorilor se îndreaptă către versantul criticii istorice mai întâi și apoi spre cel al criticii literare. Se încearcă, de fapt, explicarea textului evanghelic și a divergențelor sale cu ajutorul istoriei formării sale în contextul religios și cultural al primului secol. Oricât de utile ar putea fi anumite ipoteze formulate pentru a justifica textul evanghelic, acestea nu ajută întotdeauna la aprofundarea și extinderea interpretării sale. Pe de altă parte, o scurtă trecere în revistă a istoriei exegezei capitolului al șaselea din sfântul Ioan arată în ce măsură lectura și interpretarea acestui fragment sunt condiționate de controversele doctrinare – cristologice și ecleziale – care au marcat istoria creștinătății. Comparativ, ceea ce îi lipsește exegezei și interpretării actuale este schimbul fecund cu dezbaterea teologică introdusă în climatul cultural contemporan. Reacția negativă și critică a lui Isus, așa cum este reprodusă în textul evanghelic, în fața proiectului popular al unui mesianism regal, inspirat în urma miracolului înmulțirii pâinilor, nu poate să nu le pună semne de întrebare creștinilor de astăzi, atât la nivel personal, cât și la nivelul comunității. Aceștia sunt provocați de răsturnările politico-sociale ale alegerii religioase creștine care îmbracă conotații diferite în țările cu bunăstare economică și în cele cu indigență endemică. „Miracolul” economic poate să facă irelevant pentru unii semnul pâinilor, distribuite în mod gratuit și din abundență de către Isus unor mulțimi pe malul Lacului Galileea, într-o primăvară din anul treizeci. Însă întrebarea adresată de Isus lui Filip este încă actuală: „De unde vom cumpăra pâini, ca aceștia să mănânce?”. Ceea ce vrea să spună Isus se referă la depășirea perspectivei pur economice a verbului „a cumpăra” pâinea, pentru că el împarte puținele rezerve de pâine și cei doi pești ai unui băiat tuturor oamenilor, și o face în așa fel încât la sfârșit se pot aduna douăsprezece coșuri de bucăți rămase, câte unul pentru fiecare discipol. Raportul dintre pâine și experiența religioasă, dintre nevoi economico-materiale și credința în Dumnezeu, nu s-a modificat în mod substanțial, dacă este adevărat, așa cum afirmă mulți observatori ai fenomenului religios, că bunăstarea și siguranța materială au diminuat sau modificat întrebarea cu privire la religie. Rămâne, așadar, de mare actualitate problema care reiese din întreaga pagină a sfântului Ioan, dintre nevoia sau căutarea pâinii și întrebarea sau exigența religioasă.

Această problemă își are rădăcinile în inima experienței biblice, care pleacă de la procesul de eliberare din sclavia egipteană și continuă pe pământul din Canaan, în așteptarea eliberării definitive sau mesianice. Darul manei din deșert este doar o prefigurare a pâinii mesianice de pe pământul libertății. De fapt, darul manei încetează în momentul în care poporul celebrează Paștele la Ghilgal și mănâncă roadele de pe pământul din Canaan (*Ios* 5,10-12). În legătură cu pâinea stă figura mijlocitorului religios, reprezentantul și garantul fidelității lui Dumnezeu. Aceasta îmbracă trăsăturile celui care obține de la Dumnezeu și transmite poporului darul manei sau al pâinii. Trecerea de la Moise la regele idealizat sau

Mesia cel așteptat în viitor este spontană. Pe fundalul acestor așteptări religioase se situează scurtul episod în care mulțimea îl proclamă pe Isus rege, iar el se retrage în singurătate pe munte, sustrăgându-se unui proiect mesianic cu caracter economic și politic. În contextul acesta se desfășoară următorul episod al confruntării verbale din sinagoga din Cafarnaum dintre Isus, pe de o parte, și mulțimea iudeilor, de cealaltă. Aceluiași proiect economic și politic îi sunt asociați inclusiv discipolii săi. Punctul culminant al acestei dezbateri nu este atât problema cu privire la calitatea „pâinii”, cât raportul dintre căutarea sau nevoia umană de pâine și experiența religioasă autentică. În ce constă această experiență? Poate aceasta să satisfacă în mod real nevoia umană de a trăi în ciuda eșecului morții? Care este rolul lui în această experiență, al lui Isus, recunoscut și proclamat de creștini drept Fiul unic și trimisul definitiv al lui Dumnezeu?

În jurul acestor întrebări, schițate deja în secțiunea narativă, se desfășoară dezbaterea din Cafarnaum. Aceasta se învâрте în jurul a două puncte determinante, adică cele ale raportului religios: pe de o parte, Dumnezeu, Tatăl, care prin intermediul lui Isus, Fiul unic și trimisul cel de pe urmă, promite și dăruiește pâinea vieții; pe de altă parte, ființele umane ale istoriei, reprezentate de mulțimea care cere pâine pentru a trăi. Raportul dintre acești doi poli are două finalități: una pozitivă, ce constă din posibilitatea de a se apropia de pâine, de a o asimila pentru a dobândi viața; alta negativă, care se profilează ca un dublu risc, fie de a se limita la căutarea unei pâini care nu oferă viața deplină și veșnică, fie de a refuza pâinea cea adevărată, aceea care transmite viața fără de sfârșit. Așadar, elementul unificator al acestei lupte spirituale, în care se petrece comparația dintre căutarea umană și revelația-dăruirea lui Dumnezeu, este constituit de „viață”. Aceasta reprezintă darul lui Dumnezeu prin excelență, dar și aspirația umană cea mai profundă. Aici intervine întâlnirea a două căi ale relației. Dar acestea nu sunt perfect simetrice. Darul lui Dumnezeu este, de fapt, prioritar și fundamental față de orice căutare sau răspuns uman. Acest aspect este scos în evidență de inițiativa lui Isus de a da în mod gratuit pâine mulțimii de pe malul lacului și de declarațiile care compun discursul-dezbateri de la Cafarnaum: „Dumnezeu vă dă pâinea cea adevărată”; „pâinea pe care o voi da eu”, spune Isus.

În acest punct esențial, unde se petrec întâlnirea lui Dumnezeu și căutarea-răspunsul uman, se află Isus, pâinea coborâtă din cer, darul lui Dumnezeu pentru viața lumii. Identitatea sa profundă și rolul său istoric sunt definite de dubla sa relație: pe de o parte, cu Dumnezeu, cel care dă și Tatăl, pe de altă parte, cu lumea și cu istoria umană. El se aut prezintă, de fapt, drept cel care s-a coborât din cer, trimis de Tatăl, și Fiul unic care a avut acces la lumea lui Dumnezeu. Din punctul de vedere al relației cu ființele umane, sunt subliniate solidaritatea sa și intrarea în istorie care se manifestă într-un mod extrem prin moartea sa violentă. De aceea, pâinea promisă și dăruită pentru viața lumii coincide cu Isus însuși, care a fost solidar cu istoria umană, marcată de amenințarea morții.

Realismul acestei împărtășiri a destinului tragic al omului este exprimat printr-un limbaj tradițional, în care se regăsesc formulele credinței din sfântul

Ioan cu privire la întruparea cuvântului lui Dumnezeu și cele referitoare la moartea lui Isus, drept dar definitiv și mântuitor, precum și comemorarea sa liturgică: trupul său dăruit pentru viața lumii împreună cu sângele său. Acesta trebuie să fie mâncat, așa cum sângele său trebuie să fie băut pentru a dobândi viața care izvorăște din Dumnezeu Tatăl, cel viu. Este evident paradoxul, așa cum este subliniat de mai multe ori de reacțiile de necredință și de scandal ale interlocutorilor. Cum poate o ființă umană fragilă și expusă morții, așa cum este cazul lui Isus, să se prezinte drept singurul și definitivul mijlocitor al acelei vieți care nu este atinsă de moarte? Răspunsul sfântului Ioan își are originea în nucleul credinței creștine tradiționale. Pâinea coborâtă din cer este cuvântul întrupat, este Fiul Omului, singurul care s-a urcat în lumea lui Dumnezeu. Iar lucrul acesta se întâmplă tocmai prin intermediul morții sale violente, trupul său jertfit în forma împărtășirii extreme a condiției umane. În realitatea aceasta, adică în trupul lui Isus, se manifestă și își face simțită prezența puterea dătătoare de viață a lui Dumnezeu, Duhul Sfânt. Este vorba despre un dinamism al iubirii care conferă semnificație și valoare tuturor cuvintelor și faptelor lui Isus, în măsura în care el își revelează identitatea de Fiu unic al lui Dumnezeu și rolul de trimis definitiv.

Doar în contextul acestei viziuni cristologice și soteriologice din sfântul Ioan se poate aprecia importanța atribuită relației de credință exprimată, prin limbajul metaforic al verbelor „a mânca”, „a adera”, „a merge” și „a urma”. Însăși alegerea acestui vocabular conduce la ideea că este vorba despre o relație dinamică, despre un proces deschis în care sunt implicați toți protagoniștii dramei istorice a vieții. În acest proces, Dumnezeu Tatăl, cel viu, are inițiativa gratuită și eficace care îmbrățișează toate ființele umane, pentru că, în realitate, acestea sunt solidare cu Fiul său trimis și jertfit pentru viața lumii. Prin rolul acesta istoric, Isus este singurul care face posibilă întâlnirea tuturor oamenilor cu Dumnezeu, Tatăl. Divergența dintre acțiunea suverană și universală a lui Dumnezeu, pe de o parte, și adeziunea liberă a ființelor umane, pe de alta, este dizolvată pe plan istoric. Isus, prin intermediul cuvintelor, al faptelor și al jertfei de la sfârșit, face ca inițiativa binevoitoare a lui Dumnezeu în favoarea oamenilor să fie vizibilă și activă. Aceasta se concretizează în alegerea celor doisprezece discipoli care răspund pozitiv la darul lui Dumnezeu prin intermediul Fiului său trimis și împuternicit prin Duhul Sfânt. Faptele lui Iuda, în care se integrează și grupul celor care refuză, reprezintă, într-o manieră dramatică, conflictul dintre inițiativa gratuită a lui Dumnezeu și răspunsul liber al ființei umane. Nu întâmplător, acțiunea binevoitoare a lui Dumnezeu, aflată la originea oricărei forme de viață, ia forma unei ființe fragile, trupul lui Isus, și intră în acel proces istoric unde transmiterea vieții se izbește de refuzul și lanțurile morții.

În acest orizont amplu al relației existențiale cu Dumnezeu, Tatăl, realizată prin intermediul Fiului, cuvântul contopit cu trupul omenesc, chiar și dimensiunea euharistico-sacramentală a paginii din sfântul Ioan își găsește cel mai potrivit loc. În experiența euharistică prin care trăiește comunitatea creștină post-pascală se găsește concentrarea maximă a acelui raport existențial cu Dumnezeu,

mijlocit de cuvântul și de jertfa lui Isus. Limbajul simbolic al pâinii și al împărțirii cu trupul lui Cristos din momentul celebrării liturgice implică prezența reală a cuvântului lui Dumnezeu întrupat în Isus și jertfit prin moarte pentru viața tuturor ființelor umane.

XI. CONFRUNTAREA DE LA TEMPLUL DIN IERUSALIM, DIN TIMPUL SĂRBĂTORII CORTURILOR (In 7,1-52)¹⁷¹

¹ După acestea, Isus umbla prin Galileea; nu voia să meargă în Iudeea, pentru că iudeii căutau să-l ucidă¹⁷².

² Era aproape sărbătoarea iudeilor, cea a Corturilor.

³ Frații săi i-au zis: „Pleacă de aici și du-te în Iudeea, ca să vadă și discipolii tăi lucrările pe care le faci,

⁴ căci nimeni nu lucrează în ascuns când vrea să fie cunoscut. Dacă faci acestea, arată-te lumii!”

⁵ De fapt, nici frații lui nu credeau în el.

⁶ Așadar, Isus le-a zis: „Nu a venit încă timpul meu. Însă timpul vostru este totdeauna potrivit.

⁷ Lumea nu poate să vă urască, însă pe mine mă urăște, pentru că eu dau mărturie împotriva ei, că faptele ei sunt rele.

⁸ Mergeți voi la sărbătoare; eu însă nu mă duc la sărbătoarea aceasta¹⁷³, pentru că timpul meu nu s-a împlinit încă”.

⁹ Spunând acestea, a rămas în Galileea¹⁷⁴.

¹⁷¹ ATTRIDGE H.W., *Thematic Development and Source Elaboration in John 7,1-36*, CBQ 42 (1980) 160-170; BAMEL E., *Joh 7,35 in Manis Lebensbeschreibung*, NT 15 (1973) 191-192; CABA J., *Jn 7,37-39 en la teologia del IV Evangelio sobre la oracion de peticion*, Greg 63 (1982) 647-675; EVANS C.A., *On the Quotation Formulas in the Fourth Gospel* BZ NF 26 (1982) 79-83; HODGES Z.C., *Problem Passages in the Gospel of John. Part 7: Rivers of Living Water John 7,37-39*, BS 136 (1979) 239-248; KORTEWEG T., *«You will seek me and you will not find me» (Jn 7,34). An Apocalyptic Pattern in Johannine Theology*, in J. LAMBRECHT (ed.) *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le NT* (BETL 53), Gembloux 1980, 349-354; MIGUENS M., *El Agua y el Espiritu en Jn 7,37-39*, EstBib 31 (1972) 369-398; MOSETTO F., *È lui il Cristo? (Gv 7)*, PSV 29 (1984) 382-391; PANCARO S., *The Metamorphosis of a Legal Principle in the Fourth Gospel. A closer Look at Jn 7,51*, Bib 53 (1972) 340-361; PINTO DA SILVA A., *Giovanni 7,37-39*, Sal 45 (1983) 575-592.

¹⁷² Majoritatea codicelor, inclusiv cele două papirusuri care conțin Evanghelia sfântului Ioan, numite Bodmer, reproduc un text care a fost tradus prin expresia „(nu) voia”, în timp ce doar un codice major din secolul al V-lea (W) și unele din vechea versiune latină, unul din cea siriană, precum și Ioan Crisostomul atestă o interpretare interesantă datorită afinității sale cu stilul sfântului Ioan: „(nu) avea puterea” (nu deținea controlul), *eichen exousian* (cf. In 10,18; 19,10).

¹⁷³ Începând cu papirusurile Bodmer din secolul al III-lea și cu anumite codice majore și versiuni antice, s-a încercat atenuarea contradicției care apare între această declarație a lui Isus și ceea ce se spune mai încolo (In 7,10), utilizându-se următoarea variantă: „nu mă duc încă, *oupō*, la sărbătoarea aceasta”.

¹⁷⁴ În loc de „el”, *autos*, atestat de anumiți martori demni de crezare din Antichitate, se găsește forma: „acestora”, *autous* (le spuse lucrurile acestea *acestora*), la fel de prezentă în scrieri. Prima formă a textului, care exprimă subiectul verbului principal, corespunde mai degrabă cu stilul sfântului Ioan.

¹⁰ După ce au plecat frații săi la sărbătoare, a plecat și el, însă nu în văzul lumii, ci pe ascuns¹⁷⁵.

¹¹ Iudeii îl căutau în timpul sărbătorii și spuneau: „Unde este el?”

¹² Erau multe discuții despre el în mulțime¹⁷⁶. Unii spuneau: „Este bun”; alții însă spuneau: „Nu, ci înșală poporul”.

¹³ Dar nimeni nu vorbea despre el în mod deschis, de frica iudeilor.

¹⁴ Trecuse deja jumătate din sărbătoare, când Isus a urcat la templu și a început să învețe.

¹⁵ Iudeii se mirau și ziceau: „Cum știe acesta carte fără să fi învățat?”

¹⁶ Atunci Isus a răspuns și le-a zis: „Învățătura mea nu este a mea, ci a celui care m-a trimis.

¹⁷ Dacă vrea cineva să facă voința lui, va cunoaște dacă învățătura este de la Dumnezeu sau dacă eu vorbesc de la mine.

¹⁸ Cine vorbește de la sine își caută propria mărire; însă cel care caută mărirea celui ce l-a trimis, acesta este vrednic de crezare și nu este nedreptate în el.

¹⁹ Oare nu Moise v-a dat Legea? Totuși, nimeni dintre voi nu ține Legea. De ce căutați să mă ucideți?”

²⁰ Mulțimea i-a răspuns: „Ai diavol. Cine caută să te ucidă?”

²¹ Isus a răspuns și le-a zis: „Un singur lucru am făcut și toți vă mirați.

²² Deoarece Moise v-a dat circumcizia – deși ea nu vine de la Moise, ci de la patriarhi –, circumcideți un om în zi de sâmbătă.

²³ Dacă un om primește circumcizia în zi de sâmbătă, ca să nu fie călcată Legea lui Moise, voi vă mâniați pe mine pentru că am vindecat un om întreg în zi de sâmbătă?

²⁴ Nu judecați după aparențe, ci faceți judecată dreaptă!”

²⁵ Unii dintre locuitorii Ierusalimului spuneau: „Nu este acesta cel pe care caută să-l ucidă?

²⁶ Iată, vorbește în public și nu-i spun nimic. Oare au recunoscut într-adevăr conducătorii că acesta este Cristos?

²⁷ Dar acesta știm de unde este; când va veni Cristos, nimeni nu va ști de unde este”.

²⁸ Atunci Isus, în timp ce învăța în templu, a strigat și a zis: „Voi mă cunoașteți și știți de unde sunt; și totuși nu am venit de la mine însumi, ci, într-adevăr, este unul care m-a trimis, pe care voi nu-l cunoașteți.

²⁹ Eu îl cunosc, pentru că vin de la el și el m-a trimis”.

³⁰ Atunci căutau să-l prindă, dar nimeni nu a pus mâna pe el, pentru că nu venise încă ceasul lui.

³¹ Însă mulți din popor au crezut în el și spuneau: „Când va veni Cristos, va face oare mai multe semne decât a făcut acesta?”¹⁷⁷

³² Fariseii au auzit că mulțimea discuta aceste lucruri despre el. Atunci, arhieriei și fariseii au trimis gărzi ca să-l prindă.

³³ Dar Isus a zis: „Încă puțin timp mai sunt cu voi și mă duc la cel care m-a trimis.

¹⁷⁵ Un număr mare de manuscrise importante – cele două papirusuri Bodmer, unele codice majore, minore și versiuni antice – integrează textul folosind un adverb, „aproape”, *hōs* („nu în văzul lumii, ci aproape pe ascuns”), posibil pentru a atenua expresia „pe ascuns”.

¹⁷⁶ Majoritatea manuscriselor, în afară de papirusul P⁶⁶ și cele două majore, Sinaitic și codicele Beza, reproduc un text folosind substantivul la plural: „între mulțimi”, *en tois ochlois*. Această singură apariție la plural din sfântul Ioan se regăsește în textul original: singularul se explică drept o corectură a celor care copiau.

¹⁷⁷ Forma la prezent a verbului „a face”, *poiein*, s-ar putea explica drept o corectură a originalului „a făcut”, *epoiēsen*, din momentul în care Isus este încă activ.

³⁴ Mă veți căuta și nu mă veți găsi, iar unde sunt eu, voi nu puteți veni”.

³⁵ Așadar, spuneau iudeii între ei: „Unde are acesta de gând să plece, încât noi nu-l vom găsi? Oare va merge în diaspora, între greci, ca să-i învețe pe greci?”

³⁶ Ce înseamnă cuvântul acesta pe care l-a zis: «Mă veți căuta și nu mă veți găsi, iar unde sunt eu, voi nu puteți veni?»”

³⁷ În ultima zi a sărbătorii, ziua cea solemnă, stând în picioare, Isus a strigat: „Dacă îi este sete cuiva, să vină la mine și să bea;

³⁸ cel care crede în mine, după cum spune Scriptura, «râuri de apă vie vor curge din pieptul lui»”.

³⁹ Aceasta o spunea despre Duhul pe care aveau să-l primească cei care cred în el¹⁷⁸; căci încă nu venise Duhul¹⁷⁹, pentru că Isus nu fusese încă glorificat.

⁴⁰ Când au auzit aceste cuvinte, unii din mulțime au spus: „Acesta este într-adevăr Profetul!”

⁴¹ Alții ziceau: „Acesta este Cristos!” Dar alții spuneau: „Oare vine Cristos din Galileea?”

⁴² Nu a spus oare Scriptura: Cristos se trage din neamul lui David și din Betleem, satul de unde era David?”

⁴³ Așadar, s-a făcut dezbinare în popor din cauza lui.

⁴⁴ Unii dintre ei voiau să-l prindă, dar nimeni n-a pus mâna pe el.

⁴⁵ Atunci, gărzile s-au întors la arhierei și farisei. Aceștia le-au zis: „De ce nu l-ați adus?”

⁴⁶ Gărzile au răspuns: „Nimeni n-a vorbit vreodată ca omul acesta!”¹⁸⁰”

⁴⁷ Fariseii le-au zis: „Nu cumva v-ați lăsat amăgiți și voi?”

⁴⁸ Oare a crezut în el cineva dintre conducători sau dintre farisei?

⁴⁹ Dar mulțimea aceasta care nu cunoaște Legea este blestemată”.

⁵⁰ Nicodim, unul dintre ei, cel care venise mai înainte la el, le-a zis:

⁵¹ „Oare Legea noastră condamnă un om înainte de a-l audia și de a ști ce a făcut?”

⁵² I-au răspuns și au zis: „Nu cumva ești și tu din Galileea? Studiază și vezi că niciun profet nu s-a ridicat din Galileea”.

⁵³ Și s-a dus fiecare la casa lui.

1. Structura literară și tematică

Cu acest capitol, al șaptelea, începe o amplă secțiune a *Evangeliei a patra*, care se întinde până la sfârșitul capitolului al optulea. Aceasta este concentrată în jurul dezbaterii dintre Isus și iudei, amplasată la Ierusalim, în apropierea Templului, cu ocazia sărbătorii evreiești de toamnă cunoscute sub numele de „Sărbătoarea Corturilor”. Unității spațio-temporale îi corespunde cea tematică. Confruntarea dintre Isus și reprezentanții iudaismului, farisei și mai-marii preoților,

¹⁷⁸ Tradiția manuscrisă reproduce expresia referitoare la cei care cred în el cu forma de prezent: „cei care cred în el”, și la trecut: „cei care credeau (sau care crezuseră) în el”, respectiv prin două participii grecești, *pisteuontes* și *episteusantes*. Este mai ușor de înțeles înlocuirea trecutului prin prezent decât invers.

¹⁷⁹ Forma neobișnuită și schematică a textului grecesc i-a făcut pe unii dintre copiiștii și scriitorii creștini ai Antichității să integreze în text cuvântul „sfânt”, *hagion*, și după aceea „duh” (fără articol); sau „dăruit”, *dedomenon*; sau „deasupra acestora”, după „nu venise”, poate pentru a corecta un text care părea să nege existența Duhului (Sfânt).

¹⁸⁰ Copiiștii au explicat și amplificat în diferite modalități declarația gărzilor cu privire la Isus: „Nimeni n-a vorbit vreodată ca omul acesta!”, „Niciodată nu a vorbit un om ca acesta!”.

are la bază problema identității sale și a legitimității sale mesianice. Corul „mulțimii” subliniază, prin reacțiile sale exprimate, de cele mai multe ori, printr-o serie de întrebări, principalele puncte ale dezbaterii mesianice (In 7,12.25-27.31.35.40-43). Poziția marilor preoți nu este întotdeauna foarte diferită de cea a „iudeilor” și a mulțimii. În orice caz, doar în interiorul „mulțimii” se definesc orientările pozitive și favorabile față de Isus și de declarațiile sale făcute în capitală, în zona sacră a Templului. Așadar, întreaga dezbateră reprodusă în aceste capitole este concepută ca o dramă spirituală care se desfășoară în inima instituțiilor evreiești, la Ierusalim. Confruntarea are loc într-un climat de suspiciune și de amenințare care culminează cu tentativa de a-l ucide pe Isus. În acest moment, el se ascunde și iese din zona Templului în care intrase pentru a-i învăța pe ceilalți (In 7,14; 8,59).

Pe fundalul acestei narațiuni, unitară în ansamblul său, se pot întâlni divergențe, reluări și dublări provenite din izvoare sau tradiții diverse ca origine și orientare teologică. Rămânând în cadrul capitolului al șaptelea, atrage imediat atenția contrastul dintre declarația lui Isus adresată fraților care îi cer să se deplaseze în capitala Iudeii – „eu însă nu mă duc la sărbătoarea aceasta”, In 7,8b – și comportamentul său ulterior: „a plecat și el, însă nu în văzul lumii, ci pe ascuns”, In 7,10b. În contextul sărbătorii menționate mai sus, iudeii din Ierusalim îl caută și își pun întrebări cu privire la el. Diverse comentarii la adresa lui Isus se regăsesc și în clevetirile mulțimii (In 7,11-12). Acestea sunt reluate ulterior și se axează pe problema pretinsului său mesianism pus în relație cu originea sa galileană (In 7,27.40-42).

Acestor poziții diferite le corespunde dubla încercare, a mulțimii sau a unora dintre auditorii lui, de a-l aresta pe Isus (In 7,30.44). Se observă însă că unii oameni din mulțime sunt bine intenționați și că mulți cred în Isus (In 7,12b.31.40-41a). Până și slujitorii trimiși de autoritățile iudaice să-l aresteze pe Isus se întorc fără să fi făcut nimic, pentru că au fost puternic impresionați de cuvintele sale (In 7,32.45-46). Se poate observa că între momentul în care slujitorii au fost trimiși să-l prindă pe Isus și cel al întoarcerii lor cu mâinile goale au trecut cel puțin trei zile. De fapt, Isus merge în Templu la jumătatea sărbătorii, care durează în total opt zile (In 7,14); slujitorii primesc ordinul de a-l aresta (In 7,32). În ultima zi, în toiul sărbătorii, Isus îi invită solemn pe cei prezenți pentru a-și potoli setea și a primi darul apei vii (In 7,37-38). Este menționată deci întoarcerea slujitorilor la cei care i-au trimis fără niciun rezultat (In 7,45). În fața acestei rupeți a firului narativ, este de înțeles tentația de a pune ordine, mutând versetele textului actual, pentru a reconstrui ipotetica compoziție originală. A existat însă, într-adevăr, un text sau o narațiune unitară și coerentă care stă la baza celui actual sau îl precede?

Un caz analog îl reprezintă secțiunea care reproduce învățătura lui Isus în zona Templului, în timpul sărbătorii Corturilor (In 7,14-24). Diversi autori propun să fie mutate aceste versete – în afară de introducerea In 7,14 – imediat după capitolul al cincilea, pentru că în contextul acela se face referire la *Scripturi, grammata* (In 5,47a), în mod analog celui prezent în întrebarea stupefiată pe care și-o pun acum iudeii: „Cum știe acesta carte, *grammata*, fără să fi învățat?”

(In 7,15). În același context se află în opoziție căutarea propriei „măririi” și căutarea „măririi” lui Dumnezeu, după cum se poate vedea în episodul din capitolul 7, unde Isus apără legitimitatea învățaturii sale (In 7,18; cf. 5,41.44). Dar mai ales referirea explicită la ceea ce făcuse Isus – vindecarea unui om în zi de sâmbătă – face trimitere în mod evident la episodul narat anterior și la dezbaterea despre încălcarea sâmbetei (In 7,21.23b, cf. 5,9b-10.16). Tocmai în acel context este menționat pentru prima dată planul iudeilor de a-l uide pe Isus, pentru că „nu numai că nu ținea sâmbăta, ci spunea că Dumnezeu era Tatăl său, făcându-se egal cu Dumnezeu” (In 5,18). În cadrul dezbaterii de față, plasată în toiul sărbătorii Corturilor, Isus le reproșează iudeilor planul lor ucigaș, provocând reacția iritată a celor care îl ascultau (In 7,19c-20). Se poate observa, de altfel, că în ambele contexte se face apel la Moise în legătură cu rolul său de mijlocitor al legii și al *Scripturii* (In 7,22.23; cf. 5,45b.46-47).

Aceste conexiuni literare și tematice sunt mult prea evidente ca să nu-l tenteze pe cititorul ce caută un text mai ordonat și cu o compoziție mai logică, însă încă o dată apare întrebarea dacă structura textului actual, așa cum se găsește în tradiția manuscrisă, are o semnificație sau dacă acesta poate să fie receptat mai bine prin intermediul reconstrucției ipotetice a unui alt text, mai coerent și mai omogen. Pare mai corect să vedem dacă textul, în forma sa actuală, este funcțional ca instrument literar de transmitere a unui mesaj. În cazul acesta, criteriile de coerență și de unitate trebuie desprinse din analiza textului însuși. Această metodă nu exclude ideea că textul actual ar avea o istorie în spatele său, însă această ipoteză poate fi reconstruită doar pe baza singurelor date certe, care sunt reprezentate de textul însuși.

Plecând de la aceste ipoteze metodologice, se poate parcurge din nou textul în cauză în căutarea caracteristicilor lexicale și stilistice care îi definesc fizionomia literară și tematică. Impresionează, mai ales, evidentă opoziție spațială între Galileea, unde Isus se simte în siguranță, și Iudeea, căreia îi sunt asociate un climat ostil și amenințarea cu moartea. Tocmai acest contrast se află pe fundalul primului dialog dintre Isus și frații săi care nu cred în el (In 7,1-9). Scurta secțiune este delimitată de două propoziții aproape identice. Aceasta începe și se încheie cu următoarele două indicații: „Isus umbla prin Galileea... a rămas în Galileea” (In 7,1.9). Acestei antiteze spațiale îi corespunde cea temporală, legată de precizarea referitoare la apropierea „sărbătorii iudeilor, cea a Corturilor” (In 7,2). În această situație își are originea propunerea fraților lui Isus: „Plecă din Galileea în Iudeea, pentru a te arăta lumii”. Răspunsul lui Isus, în schimb, reia și precizează criteriul conceptului de „timp”, *kairos*. El scoate în evidență contrastul dintre timpul „meu” și timpul „vostru”. Acest contrast merge în paralel cu modul diferit de raportare la lume (In 7,6-7). Această scurtă discuție dintre Isus și frații săi se încheie cu o declarație. El nu consideră că ar trebui să participe la această sărbătoare, pentru că timpul său „nu s-a împlinit încă” (In 7,1).

Această primă scenă poate fi considerată drept un fel de preludiu al întregii narațiuni, care, de fapt, se desfășoară în Iudeea, la Ierusalim, în zona Templului.

În locul fraților intră în scenă iudeii, care pe parcursul dezbaterii se identifică cu autoritățile, fariseii și mai-marii preoților. În fundal se află mulțimea, indecisă și împărțită în tabere pro sau contra lui Isus, pentru că nu îndrăznește să își asume deschis o poziție din cauza fricii față de „iudei”. Acest tablou, care sintetizează situația din Ierusalim, face trecerea dintre prima scenă și apariția lui Isus la mijlocul sărbătorii în apropierea templului (In 7,10-13). Din acest moment, coordonatele spațio-temporale sunt definite pe baza instituțiilor evreiești: Templul și *Sărbătoarea Corturilor*. În mijlocul sărbătorii, Isus se urcă la templu și îi învață pe ceilalți (In 7,14). Spre finalul sărbătorii, în ultima zi, el se ridică în picioare și, strigând, îi invită pe toți să-și potolească setea cu apa vie (In 7,37-38). Între aceste două precizări temporale se află o altă prezentare a lui Isus în Templu, prin intermediul combinării a două verbe „a striga/a învăța”, *krazein/didaskein* (In 7,28a). Este de observat concentrarea acestei terminologii referitoare la Isus în capitolul de față: *krazein*, de două ori din patru, dintre care una cu referire la Ioan Botezătorul (In 1,15); *didaskain* de trei ori din șapte, cu referire la activitatea lui Isus.

Dacă luăm în considerare dezbaterile în care este concentrată învățătura lui Isus din templu, se constată că în realitate aceasta se vrea un răspuns la întrebările iudeilor și ale mulțimii cu privire la activitatea sa din capitală și că autorul a avut grijă să o consemneze încă de la prima scenă de trecere: „«Unde este el?» Unii spuneau: «Este bun»; alții însă spuneau: «Nu, ci înșală poporul»” (In 7,11-12). Locuitorii din Ierusalim își pun în mod explicit problema identității mesianice a lui Isus, pusă în discuție prin atitudinea indecisă a mai-marilor față de el (In 7,25-26). Un răspuns la această problemă este căutat prin raportare la modelul mesianic tradițional, care pare contrazis de faptul că Isus este cunoscut ca fiind originar din Galileea (In 7,27.40-42). Același argument este reluat în final, în schimbul de replici dintre Nicodim și farisei: „Niciun profet nu s-a ridicat din Galileea” (In 7,52). În această ultimă secvență, autoritățile, care i-au trimis pe slujitori să-l aresteze pe Isus, confirmă evaluarea negativă a celor care îl consideră pe Isus un pretins Mesia care „înșală” poporul neștiutor și care nu cunoaște legea (In 7,12.47-49). Această argumentare care se bazează pe lege, *nomos*, fie din partea fariseilor, fie în răspunsul lui Nicodim, face trimitere la cea din prima confruntare dintre Isus și iudei din templu, unde se vorbește tocmai despre respectarea sau nu a „legii” (In 7,19-23).

Terminologia legii, *nomos*, care apare în total de patru ori în capitolul de față, este concentrată în cele două secțiuni menționate mai sus ale discuției de la Ierusalim, la început și la sfârșit (In 7,14-24.45-52). Se poate observa, de altfel, că prima se încheie printr-o sentință programatică: Nu judecați după aparențe, ci faceți judecata dreaptă!” (In 7,24). Verbul *krinein* este reluat în discursul lui Nicodim, care îi ia apărarea lui Isus în fața confrăților săi farisei, bazându-se pe un principiu juridic tradițional: „Oare Legea noastră condamnă un om înainte de a ști ce a făcut?” (In 7,51).

Seria intervențiilor lui Isus la templul din Ierusalim, punctate de reacțiile ambivalente ale mulțimii și de cele amenințătoare și ostile ale mai-marilor iudeilor,

precizează mai întâi identitatea și rolul său mesianic în raport cu originea și legitimitatea doctrinei și a misiunii sale. El se limitează să afirme cu toată claritatea și puterea că doctrina sa nu este a sa, ci a „celui care l-a trimis”, și că „cine vorbește de la sine își caută propria mărire; însă cel care caută mărirea celui ce l-a trimis, acela este vrednic de crezare și nu este nedreptate în el” (In 7,16b.18). În același mod, cu privire la „origine”, declară că „nu am venit de la mine însumi, ci, într-adevăr, este unul care m-a trimis” (In 7,28b). A treia declarație a lui Isus, ca răspuns la prima încercare a autorităților iudaice de a-l aresta, se axează pe raportul cu cel care l-a trimis, chiar dacă în acest caz nu mai este vorba despre originea sa, ci despre destinația finală unde adversarii virulenți nu-l mai pot ajunge (In 7,33-34). Învățătura lui Isus de la templu cu ocazia Sărbătorii evreiești a Corturilor culminează cu proclamarea invitației sale adresate celor credincioși să-și potolească setea la izvorul nesecat de apă vie (In 7,37-38).

Fiecărui dintre aceste cuvinte ale lui Isus îi corespunde reacția discordantă a mulțimii, condiționată în parte de cea evident negativă a mai-marilor iudeilor. De altfel, este menționată de trei ori încercarea de a-l „aresta” pe Isus: de două ori din partea unora din mulțime și o dată din inițiativa directă a autorităților religioase iudaice, farisei și mai-marii preoților. Repetarea verbului „a prinde/a aresta”, *piazein*, în raport cu Isus se concentrează în acest capitol: de trei ori dintr-un total de șase din toată *Evanghelia a patra*. Climatul de ostilitate și amenințarea complotului sunt confirmate prin frecvența verbului „a ucide”, *apokteinein*: de patru ori dintr-un total de douăsprezece din întreaga *Evangheli*e. Acestor verbe li se asociază „a căuta”, *zētein*, cu o conotație negativă, de ostilitate (In 7,1.19.20.25.30.34.36). Reacția negativă față de Isus este prezentată drept o consecință a lipsei de credință care îi caracterizează fie pe frații lui Isus, fie autoritățile iudaice (In 7,5.48). De aceea, aceștia aparțin acelei „lumi” care îl urăște pe Isus, pentru că el demască faptele ei rele (In 7,7). Această lume ostilă a lipsei de credință este echilibrată de acea parte numeroasă a mulțimii care este gata să creadă în Isus-Mesia pe baza semnelor pe care acesta le face (In 7,31). Însă statutul adevăratului credincios este definit de Isus însuși atunci când îi invită să se apropie de el pentru a dobândi apa vieții (In 7,37-39).

De aceea, analiza diferitelor elemente lexicale, stilistice și literare nu doar confirmă unitatea substanțială și coerența actualei compoziții a capitolului al șaptelea, ci sugerează și care pot fi principalele elemente ale structurii sale din punct de vedere literar și tematic. Această pagină din sfântul Ioan este concepută ca o amplă dezbateră asupra identității și a rolului mesianic al lui Isus, împărțită în trei faze prin indicațiile topografice și temporale în care se succed diverși protagoniști:

I. *Înainte și la începutul Sărbătorii „Corturilor”* (7,1-13):

Introducere generală, 7,1;

A. Confruntarea-dialog dintre Isus și frații săi cu privire la oportunitatea mersului la *Sărbătoarea Corturilor*, 7,2-9;

B. Modalitățile diferite în care participă la sărbătoare Isus față de frații săi și păreri contradictorii despre Isus în contextul sărbătorii, 7,10-13.

II. În mijlocul sărbătorii, Isus învață-proclamă în templu (7,14-36):

- A. Confruntarea-dezbatere dintre Isus și iudei, 7,14-24:
 - în legătură cu „doctrina” sa, 7,14-18;
 - în legătură cu „respectarea legii”: reacția mulțimii, 7,19-20;
 - în legătură cu circumcizia și respectarea sâmbetei, 7,21-24.
- B. Confruntarea-dezbaterea dintre Isus și locuitorii Ierusalimului, 7,25-31:
 - în legătură cu caracterul mesianic al lui Isus prin raportare la originea sa, 7,25-29;
 - reacții negative și pozitive ale mulțimii, 7,30-31.
- C. Confruntarea-dezbatere dintre Isus, farisei și mai-marii preoților, 7,32-36:
 - în legătură cu plecarea sa la cel care l-a trimis, 7,32-34;
 - reacțiile iudeilor, 7,35-36.

III. În ultima zi a sărbătorii, Isus proclamă invitația sa (7,37-52):

- A. Isus adresează invitația de a veni la el pentru a dobândi apa vie: comentariul evanghelistului, 7,37-39;
- B. Reacții diferite printre cei care îl ascultă cu privire la mesianismul lui Isus în raport cu originea sa, 7,40-44;
- C. Reacții și păreri ale fariseilor despre Isus în fața gărzilor trimise pentru a-l aresta, 7,45-48;
- D. Confruntarea dintre farisei și Nicodim asupra diferitelor reacții la adresa lui Isus, 7,49-52.

Această pagină din *Evanghelia a patra* se desfășoară într-o formă dramatică, prezentând confruntarea dintre Isus și mediul iudaic. În planul apropiat are loc dezbaterea dintre Isus și cei care, într-un prim moment, sunt numiți „iudei” și care, mai apoi, sunt definiți drept „conducători”, *hoi archontes*, categorie din care fac parte în mod explicit „fariseii” și „arhieriei” (In 7,11.13.15.26.32.35.45.47.48). În cadrul acestei drame spirituale, mulțimea și locuitorii din Ierusalim dețin rolul corului. Acesta comentează sau încheie diferitele secvențe ale dezbaterii cu exclamațiile și întrebările sale (In 7,20.25.26b); reia și prelungește discuția (In 7,27.40-42). Punctul nevralgic al confruntării este constituit de poziția publică și hotărâtă a lui Isus cu privire la identitatea sa și la misiunea sa în raport cu Dumnezeu, dezvoltată pe parcursul a cinci intervenții succesive. În această dimensiune teologică, problema mesianismului capătă o valență nouă și originală. Însă interlocutorii iudei, în loc să primească apelul său de a depăși aspectul superficial pentru a judeca în mod drept, se opresc la aparențe (In 7,24). De aici izvorăște ambivalența de fond de la care pornește întreaga discuție. Iudeii vorbesc despre originea istorică și civilă a lui Isus, în timp ce el o revendică pe cea radicală și transcendentă (In 7,27.28b-29). Isus vorbește în stilul unui *mashal* profetic și sapiențial despre apropiata sa plecare care îl va feri de orice încercare umană de a fi capturat (In 7,33-34,) în timp ce interlocutorii săi se întreabă dacă nu cumva vrea să spună că va emigra printre păgâni pentru a-și desfășura misiunea (In 7,35-36).

Este evident că o asemenea confruntare nu poate să conducă la altceva decât la necredința totală a iudeilor, în ciuda faptului că mulți dintre cei prezenți în

mulțime ar fi dispuși să-l primească pe Isus în calitate de Mesia datorită semnelor pe care le-a făcut (In 7,31). La final, însuși Isus proclamă în mod solemn care este criteriul pentru a face o alegere decisivă: apropierea de el pentru a primi din plin acel dar al apei vii care corespunde promisiunilor biblice (In 7,37-38). Însă această invitație și promisiunea ce îi corespunde provoacă o împărțire în două tabere a celor care îl ascultă: unii sunt dispuși să-l recunoască pe Isus drept Mesia, alții rămân blocați în cadrul perspectivei biblice tradiționale (In 7,40b-42). Aceștia din urmă sunt cei care judecă „conform aparențelor”. Printre aceștia se află arhieriei care, în numele legii, condamnă adeziunea poporului față de Isus. Inclusiv în rândul autorităților religioase evreiești se poate constata o împărțire, pentru că Nicodim îi ia apărarea în mod discret lui Isus în numele „legii” (In 7,51). Ultimul cuvânt aparține însă autorităților iudaice, care exclud în mod categoric posibilitatea ca un profet care se pretinde Mesia să provină din Galileea (In 7,52). Din momentul acesta, doar o nouă intervenție a lui Isus poate să continue dezbaterea, însă pentru a scoate la iveală rădăcinile profunde ale lipsei de credință a interlocutorilor săi.

După ce s-a stabilit structura literară și tematică a compoziției din sfântul Ioan, se pot evalua în mod obiectiv ipotezele făcute de diferiți autori pentru a explica divergențele și contradicțiile întâlnite în actualul text evanghelic. În primul rând, se poate analiza propunerea de a reconstrui ordinea originală a firului epic prin mutarea primei părți a discursului lui Isus de la Ierusalim la Sărbătoarea Corturilor – In 7,15-24 – pentru a-l lega de concluzia celui referitor la vindecarea paralticului în apropierea piscinei din Betesda (In 5,1-47). Unii autori, având motivații diferite și modele ipotetice diferite cu privire la preistoria textului la nivel de izvoare și tradiții, propun următoarea succesiune: In 5,1-47; 7,15-24; 7,1-14.25-52 (A. Wickenhauser, R. Schnackenburg, J. Becker, J. Gnllka, S. Schulz, E. Hänchen, B. Lindars). Mai elaborată este reconstrucția lui R. Bultmann, care redistribuie anumite secvențe paralele sau asemănătoare din capitolul al optulea în interiorul capitolului al șaptelea, pentru a putea obține o succesiune logică și coerentă: In 7,1-13.25-29; In 8,48-50.54-55; In 7,30.37-44.31-36.45-52. La baza reconstruirii propuse de R. Bultmann, reluată cu modificări și adăugiri de alți autori, se află ipoteza existenței unui „izvor al semnelor”, diferit de cel al discursurilor. Și mai complicată este ipoteza propusă de M.E. Boismard, chiar dacă din anumite puncte de vedere este inspirată din modelele precedente, el reconstituind contribuția a trei documente în elaborarea textului actual. Documentul cel mai vechi, de origine iudeo-creștină, reproduce drumul și intrarea lui Isus în Ierusalim pentru a participa la Sărbătoarea Corturilor, după care urmează alungarea vânzătorilor din templu, în prezent relatate în capitolele doi și doisprezece (In 2,13-16; 12,12-17). Discuțiile referitoare la originea lui Isus din Ierusalim aparțin nivelului al doilea și sunt puse în legătură cu vindecarea paralticului de la piscina din Betesda. Divergențele și repetițiile din textul actual se pot atribui transpuerilor petrecute deja la nivelul al doilea și, mai ales, lucrării realizate de redactorul final (In III).

Un număr mare de autori sunt împotriva acestor ipoteze de transpoziție, mai ales cei de limbă engleză, și acceptă ordinea actuală a textului încercând să rezolve divergențele sau discontinuitățile prin apel la influența celui care l-a compus sau a redactorului final (B.F. Westcott, E.C. Hoskyns, W.A. Meeks, C.K. Barrett, C.H. Dodd, R.E. Brown)¹⁸¹. Argumentul cel mai des întâlnit în susținerea acestei poziții este că ipoteza mutărilor sau a transpozițiilor creează mai multe probleme decât rezolvă. În realitate, criteriul fundamental din care se inspiră susținătorii ipotezei referitoare la reconstruirea textului este cel de a obține o coerență narativă și logică a textului evanghelic. Nu este posibil – spun aceștia – ca în capitolul al șaptelea Isus să facă apel la un episod – vindecarea unui paralytic – întâmplat cu șase luni sau un an înainte, așa cum s-ar putea deduce din actuala aranjare a textului sfântului Ioan. Se poate obiecta faptul că criteriul urmărit de evanghelist nu are neapărat un caracter istorico-psihologic obligatoriu. Structura actuală a Evangheliei ar putea avea ca punct de plecare un criteriu literar-teologic. Cu alte cuvinte, vindecarea paralyticului de la Ierusalim, relatată în capitolul al cincilea, este încă prezentă în fața ochilor cititorului, care o găsește menționată de Isus în dezbaterea ce urmează în Ierusalim, reproducă în capitolul al șaptelea al Evangheliei. Chiar dacă această argumentare este considerată de J. Wellhausen drept o soluție prea simplă, tocmai pentru că este așa, nu poate fi eliminată *a priori*¹⁸².

Pe de altă parte, nu lipsesc argumentările stilistice și literare pentru a justifica ordinea actuală, în special pentru a păstra în capitolul al șaptelea secțiunea din *In* 7,15-24, unde apare de două ori cuvântul *nomos*, la fel ca în *In* 7,45-52, în timp ce lipsește cu totul în capitolul al cincilea. Dar principalul argument pentru menținerea succesiunii actuale a capitolelor și a diferitelor secvențe din interiorul acestora îl constituie analiza structurii lor, care are o coerență literară și tematică la fel de solidă ca aceea care se găsește în alte capitole sau secțiuni ale căror unitate și ordine nu sunt deloc contestate. De aceea, este preferabil să se interpreteze textul evanghelic sub forma și organizarea atestată de manuscrise. Eventualele divergențe sau contradicții la nivel narativ sau la nivelul consecvenței tematice care se regăsesc în text pot deveni un stimulent pentru identificarea unei semnificații a textului pe baza altor criterii interpretative.

Problema criticii istorice este mai dificilă și mai complexă și poate fi formulată în felul următor: până în ce punct textul sfântului Ioan este dependent de tradiții

¹⁸¹ J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Joh.*, 160-161, deși acceptă ordinea actuală în care se succed capitolele, propune anumite modificări în interiorul capitolului al șaptelea: versetul 7,32 ar urma după 7,44, iar fragmentul 7,33-36 ar face parte dintr-un alt context asemănător discursului de adio: 7,1-13.14-31.37-44.32.45-52 (7,33-36).

¹⁸² O confirmare a faptului că autorul Evangheliei pornește mai degrabă de la un criteriu literar-teologic decât de la unul istorico-narativ poate veni din aceea că succesiunea capitolelor 5, 6, 7 este marcată cu ajutorul unor conectori narativi simpli și generali: „După acestea”, *kai meta tauta* (5,1; 6,1; 7,1). Mai mult, indicațiile temporale din interiorul capitolelor respective nu sunt menționate în vederea unei progresii cronologice, ci în raport cu valența lor evocativă teologică: este vorba despre sărbătorile iudeilor, în cadrul cărora se situează noutatea revelației și a darului mântuitor al lui Isus; *In* 5,1: „era o sărbătoare a iudeilor”, fără vreo altă specificare; *In* 6,4: „Iar Paștele, sărbătoarea iudeilor, era aproape”; *In* 7,2: „Era aproape sărbătoarea iudeilor, cea a Corturilor”.

verosimile istoric? Ce raport există între materialul reprodus în această secțiune din *Evanghelia a patra* și cel analog sau asemănător care se regăsește în Evangheliile sinoptice? Pentru o comparație mai precisă cu sinopticii, s-ar putea lua în considerare următoarele fragmente sau episoade: raportul lui Isus cu frații săi și drumul din Galileea în Iudeea, despre care se vorbește în In 7,1-10; problema originii galileene sau betleemite a lui Isus și, respectiv, dezbateră cu privire la caracterul său mesianic, precum și discuția despre încălcarea legii, pusă în relație cu vindecarea unui paralizic în zi de sâmbătă (In 7,21-23). Contrastul și dezacordul „fraților” față de Isus își găsesc corespondența în Mc 3,20-21.31-35 și în Mc 6,1-6a. În acest din urmă text este pusă în discuție, într-un mod mai direct, valența mesianică a activității sale taumaturgice (cf. In 4,44). Anumiți autori observă în propunerea pe care i-o fac frații lui Isus, „arată-te lumii”, un ecou al ispitei al cărei purtător de cuvânt, în tradiția sinoptică, este Satana (Mt 4,1-11; R.E. Brown). Și în textele sinoptice, în special în *Evanghelia după Marcu*, este prezent conflictul dintre „a rămâne ascuns” și „a se arăta lumii”, fie în contextul drumului către Ierusalim (Mc 9,30), fie în cel al revelației împărăției lui Dumnezeu proclamate de Isus (Mc 4,11.22). Pe baza acestor corespondențe, unii autori formulează ipoteza că cel de-al patrulea evanghelist preia din tradiția comună anumite elemente pentru a le reelabora prin prisma propriei perspective cristologice (C.H. Dodd, C.K. Barrett).

Și dezbateră dintre Isus și autoritățile iudaice, fie cea referitoare la încălcarea legii sabbatului, fie cea privitoare la identitatea sa mesianică, este pusă în relație cu seria de controverse reproduse în tradiția sinoptică comună. În schimb, este mult mai dezbătută problema mesianismului lui Isus în raport cu originea istorică betleemită și din neamul lui David (In 7,41-42). Oare autorul celei de-a patra Evanghelii cunoaște povestirile sau tradițiile privitoare la originea lui Isus, așa cum sunt ele reproduse acum în *Evangheliile după Matei* și *Luca*? Pentru a răspunde la această întrebare, ar trebui descoperită perspectiva în care se situează întreaga dezbateră cristologică reprodusă în *Evanghelia a patra* cu ocazia Sărbătorii Corturilor de la Ierusalim. După anumiți autori, această confruntare dintre Isus și reprezentanții iudaismului reflectă discuțiile sau polemicile din interiorul comunității cristalizate în jurul sfântului Ioan cu sinagoga, de la sfârșitul primului secol (J. Becker, R.E. Brown). Acest context existențial ar explica anumite neconcordanțe istorice, cum ar fi cea referitoare la rolul fariseilor care, împreună cu arhierii, trimit gărzile ca să-l aresteze pe Isus (In 7,32.45-47). Însă admitând acest context existențial, nu poate fi contestată *a priori* credibilitatea istorică a anumitor tradiții asumate și reelaborate de autorul celei de-a patra Evanghelii. Acesta le-a dezvoltat sub forma unei drame spirituale amplasate la Ierusalim și marcate temporal de sărbătoarea evreiască a Corturilor.

2. Analiza exegetică

Această amplă secțiune centrală din *Evanghelia a patra* se deschide cu o observație cu caracter general ce-i dă tonul. Atenția cititorului este imediat captată de figura lui Isus, învățătorul itinerant care alege să rămână în Galileea. Acest mediu este considerat de Isus ca fiind mai sigur decât cel din Iudeea, unde opoziția și ostilitatea iudeilor reprezintă de acum o amenințare cu moartea. Formula „căutau să-l ucidă” este preluată din capitolul al cincilea, unde apare pentru prima dată (*In* 5,18). În continuare, aceasta marchează ca un refren dezbaterăa dintre Isus și iudei de la Ierusalim (*In* 7,19.25; cf. 8,37.40). Opoziția dintre Galileea și Iudeea este definită de atitudinea diferită față de Isus care, atât cât îi stă în putere, încearcă să se sustragă ostilității și amenințării cu moartea (*In* 4,1.3; 8,59; 10,39.40; 11,54; 12,36). Abia când sosește ceasul stabilit de Tatăl, el parcurge în libertate deplină drumul care îl duce în inima conflictului și, prin intermediul acestuia, spre revelarea iubirii și a gloriei (*In* 10,17-18; 12,27; 13,1.31).

În acest cadru este inserată dezbaterăa dintre Isus și frații săi, declanșată de apropierea sărbătorii evreiești a Corturilor. Cu ocazia acestei sărbători, galileenii, ca și alți evrei din Palestina sau din diaspora, urcă în pelerinaj la Ierusalim, în Iudeea. Această referire la sărbătoare, conform mărturiei lui I. Flaviu, este considerată printre evrei drept „una dintre cele mai sfinte și mai importante”¹⁸³. *Cartea Jubileelor* – un text apocrif evreiesc din secolul al II-lea î.C. – povestește că Abraham a fost primul care a celebrat cu bucurie această sărbătoare a Domnului în luna a șaptea, timp de șapte zile, după ce a primit vestea nașterii lui Isaac. „De aceea – spune textul –, rămâne stabilit pentru totdeauna în sarcina poporului lui Israel să celebreze și să stea în cort, să-și pună coroane pe cap și să ia de la râu ramuri de salcie”¹⁸⁴. Acest text apocrif, foarte atent la tradițiile legate de timpul liturgic, actualizează recomandările biblice păstrate în diferite texte legislative. În straturile mai vechi ale tradiției biblice, Sărbătoarea Corturilor este pusă în relație cu ritmul lucrărilor agricole și desemnată astfel: „sărbătoarea strănerii roadelor toamna, când aduni de pe câmp munca ta” (*Ex* 23,16b; 34,22c). În textele mai recente sunt determinate timpul, locul și modalitățile de celebrare, printr-o nouă interpretare religioasă: este vorba despre o sărbătoare-pelerinaj care trebuie să fie celebrată la Ierusalim, timp de șapte zile; începând cu ziua a cincisprezecea din luna a șaptea, participanții trebuie să stea în corturi, „urmașii voștri să știe că i-am făcut pe copiii lui Israel să locuiască în corturi, după ce i-am scos din țara Egiptului” (*Lev* 22,43; cf. *Lev* 22,36; *Num* 29,12-38; *Dt* 16,13-15). În cărțile istorice, această sărbătoare cu durată de șapte zile, la care se adaugă o a opta, de încheiere, este cunoscută drept „sărbătoarea” prin excelență, în cadrul căreia este plasată și *Sărbătoarea Înnoirii* primului templu (*1Rg* 8,2.65; cf. *2Cr* 7,8-9)¹⁸⁵.

¹⁸³ I. FLAVIU, *Ant.* VIII, 4, 1, par. 100.

¹⁸⁴ *Jub.* XVI, 30.

¹⁸⁵ În Biblie este numită, pur și simplu, „sărbătoarea”, *ha-hag*, la fel ca în textele rabinice, sau „Sărbătoarea Corturilor”, *ha-hag ha sukkot*, tradusă în greacă *heortē skēnopēgias*, așa cum apare în I. Flaviu și în *Evanghelia* (*Dt* 16,16; 31,10; *Zah* 14,16.18.19; cf. I. Flaviu, *Ant.* XIII, 13, 5, par. 372, „sărbătoarea”).

Pe fondul acestei sărbători populare încărcate de reminiscențe și așteptări religioase intervine discuția dintre Isus și frații săi, aceștia din urmă îl invită cu oarecare insistență să părăsească Galileea, un mediu periferic și izolat, pentru a merge în Iudeea, unde adepții-discipolii săi pot să constate și să recunoască importanța faptelor sale (In 7,3). Din contextul general, cuvintele fraților nu pot fi înțelese ca o propunere de a se stabili permanent în Iudeea (J. Wellhausen). De fapt, prin răspunsul său, Isus se disociază de frații săi și spune: „Mergeți voi la sărbătoare; eu însă nu mă duc la sărbătoarea aceasta, pentru că timpul meu nu s-a împlinit încă” (In 7,8). Așadar, discuția dintre Isus și frații săi se învâрте în jurul oportunității participării sale la Sărbătoarea Corturilor, a cărei apropiere a fost menționată în mod explicit (In 7,2). Însă în afară de această primă polemică, scurtul dialog scoate în evidență o a doua: cea dintre două perspective diferite care se bazează pe binomul „ascuns/public”, în greacă *en kryptô/en parrhêsia*. Acestui binom îi corespunde o evaluare diferită a „timpului potrivit”: „timpul vostru și timpul meu”, *ho kairos hymeteros/ho kairos ho emos*. În final opoziția se concentrează pe relația cu „lumea”, *kosmos*.

Frații îl invită pe Isus să iasă din anonim, să apară în public, cu alte cuvinte, să se arate „lumii”. El răspunde printr-o primă sentință în care face apel la opoziția clară dintre „timpul” lui și cel al lor. Din toată *Evanghelia a patra*, cuvântul grecesc *kairos* apare doar aici, în timp ce el este mai frecvent folosit în tradiția sinoptică pentru a indica un timp bine determinat și important prin valența sa religioasă (cf. Mc 1,15; Mt 13,30; Lc 12,56). În *Evanghelia a patra*, aceeași arie semantică a lui *kairos* este acoperită de termenul *hê hôra*, însă cu o accepțiune mai precisă în raport cu manifestarea gloriei lui Dumnezeu prin jertfa lui Isus concretizată prin moarte (cf. In 7,30). În contextul actual, *kairos*, timpul lui Isus, timpul propice pentru a trece la fapte, este pus în relație cu destinul său istoric fixat de Dumnezeu; de aceea, el poate să declare că timpul său, spre deosebire de cel al fraților, nu a venit încă. De fapt, acesta nu coincide cu limitele temporale ale oamenilor, nici cu cele ale calendarului religios evreiesc. Criteriul de delimitare a acestui „timp” al lui Isus nu este legat de ocazia de a se face cunoscut și de a avea succes în fața lumii, ci de fidelitatea față de misiunea sa, care constă în demascarea „faptelor rele” ale lumii (In 3,19-20). În contextul imediat, răutatea lumii care îl urăște pe Isus coincide cu acea ostilitate a iudeilor care caută să-l ucidă. Cu alte cuvinte, ostilitatea criminală a lumii este extrema consecință a refuzării lipsite de credință a lui Isus în calitate de trimis al Tatălui (In 15,18.23-24).

La finalul acestei prime discuții, se descoperă că „frații” lui Isus, prezentați în mod explicit drept cei care „nu cred în el”, sunt în realitate solidari cu lumea ostilității iudaice. În cazul acesta, se înțelege de ce Isus refuză propunerea lor de a se prezenta în public drept Mesia la Ierusalim, cu ocazia sărbătorii populare evreiești. El își motivează decizia de a nu urca împreună cu frații la sărbătoare prin următoarele cuvinte: „timpul meu nu s-a împlinit încă” (In 7,8c). Ideea de „împlinire” subliniază dimensiunea religioasă a timpului (*kairos*) lui Isus, marcat de voința lui Dumnezeu. De fapt, împlinirea în *Evanghelia a patra* este legată

de cuvintele *Scripturii*, în care este revelat planul lui Dumnezeu. Aceasta se împlinește prin misiunea lui Isus, care atinge punctul culminant prin jertfa supremă a morții (In 19,24.28.36). Astfel, timpul său (*kairos*) se încarcă cu o semnificație cristologică. Acest timp coincide cu cel al manifestării în lume ca trimis al Tatălui (In 18,20). Această manifestare va atinge punctul maxim la Ierusalim, prin moartea sa pe cruce (In 12,32-33; 18,32)¹⁸⁶.

Pe fundalul acestui amplu orizont cristologic în care este amplasat scurtul dialog, se pot clarifica și două probleme speciale: cine sunt frații lui Isus și de ce sunt prezentați într-un mod atât de ferm ca necredincioși? „Frații” și „discipoli” lui Isus au fost deja asociați în relatarea semnului din Cana Galileii, unde se spune că „și-a arătat gloria, iar discipolii lui au crezut în el” (In 2,11.12). Mediul din Galileea și în special cel al „patriei” sale sunt evocate din nou după întoarcerea lui Isus de la Ierusalim, unde galileenii urcaseră pentru sărbătoarea Paștelui și asistaseră la ceea ce făcuse el. Credința lor în Isus, întrucât este bazată pe semne, este judecată în mod defavorabil (In 2,23-25; 4,44-45.48). În mod analog, Isus evită încercarea de instrumentalizare a semnului pâinii, considerându-l un gest ce ține de mesianismul național (In 6,14-15). Din comparația acestor situații rezultă o imagine destul de omogenă a procesului spiritual care trece de la necredință la credința autentică. La mijloc se află credința insuficientă a acelor care caută semnele și nu privesc dincolo de ele. Frații care îl împing pe Isus să apară în public și să-și arate faptele discipolilor sunt asemenea acelor care, în fața multiplelor semne înfăptuite de el, nu ajung la credința autentică. Aceștia sunt reprezentanții tipici ai acelui mediu galileean care interpretează faptele lui Isus printr-un mesianism reductiv.

Mai problematică este, de fapt, încercarea de a identifica actualul grup al „fraților” străini de logica mesianică a lui Isus și considerați pe față necredincioși¹⁸⁷. Este vorba despre grupul de rude numite în mod generic „frați”, conform unei terminologii consacrate de tradiție? (Mc 3,31-32; 6,4; *Fap* 1,14) Sau aceștia sunt frații de sânge ai lui Isus, fiii Mariei și ai lui Iosif? Textul *Evangheliilor a patra* nu permite alegerea clară a uneia sau alteia dintre aceste ipoteze. În favoarea primei soluții înclină prezentarea constantă a Mariei doar ca „mamă a lui Isus” (In 2,1.3.5.12; 19,25.26.27). „Frații” nu sunt prezentați drept fi ai Mariei,

¹⁸⁶ Folosirea cuvântului *kairos* în Noul Testament, de 85 de ori, cu o frecvență net superioară în scrierile lui Paul și ale lui Luca, reflectă utilizarea lui în Vechiul Testament, unde indică timpul definit de acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu, fie în trecut (fapte întemeietoare), fie în viitor (texte profetice referitoare la evenimente escatologice). În această perspectivă religioasă profetică se situează textul sfântului Ioan, cu un accent special cristologic: datele misiunii istorice a lui Isus, Fiul, sunt definite de raportul său de totală fidelitate față de Tatăl. Rămâne însă insuficient, ca să nu spunem străin, raportul cu textele descoperite la Qumran, unde destinul uman și evenimentele sunt conduse de un rigid determinism religios (I QS VIII, 4; IX, 12.19; X, 1-6.11; 1 QH I, 16-20; XII, 4-9; XIII, 19-20).

¹⁸⁷ Cuvântul „frate”, *adelphos*, apare de 14 ori în *Evangheliile a patra*, cu semnificația predominantă de frate de sânge. De patru ori îi desemnează pe „frații” lui Isus (In 2,12; 7,3.5.10), o dată discipolii (In 20,17) și o dată creștinii sau credincioșii (In 21,23).

deși sunt asociați cu ea, cum se întâmplă în tradiția sinoptică. Pe de altă parte, nu putem acorda prea multă importanță desemnării specifice sfântului Ioan a Mariei ca mamă a lui Isus, pentru că aceasta are și o valență simbolică. Este de preferat să lăsăm întrebarea deschisă, tocmai pentru că nu este intenția autorului să definească legătura exactă de rudenie dintre Isus și acest grup de „frați”. Ceea ce autorul, în schimb, scoate în evidență este poziția lor de înstrăinare față de adevăratul proiect mesianic al lui Isus.

Chiar și problema „discipolilor” lui Isus, la care se face referire în cuvintele fraților săi, trebuie rezolvată din perspectiva sfântului Ioan, unde este privilegiată dimensiunea literar-cristologică față de cea istorico-biografică. Cu alte cuvinte, frații lui Isus fac apel la o desemnare generică, „discipolii tăi”, pentru a-și justifica propunerea unui mesianism spectaculos și de succes. Ar fi inutil să stăm să discutăm dacă este vorba despre discipolii din Galileea, puternic afectați de discursul dur despre pâinea vieții, sau despre cei doisprezece, sau despre alți eventuali discipoli prezenți la Ierusalim. Într-o notă redacțională, evanghelistul a menționat marele succes al lui Isus de la Ierusalim, unde acesta a atras numeroși discipoli (In 4,1). De fapt, în timpul șederii și al activității lui Isus la Ierusalim de după Sărbătoarea Corturilor sunt menționați discipolii săi (In 9,2). Însă în cazul acesta, aceștia sunt prezenți pentru că au un rol precis în cadrul firului narativ, în timp ce ei sunt absenți din toate scenele precedente. Pe parcursul întregii dezbateri care se desfășoară la Ierusalim în contextul Sărbătorii Corturilor, Isus este singur în fața mulțimii sau a autorităților iudaice. Discipolii, dacă sunt acolo, rămân în afara orizontului de interes al evanghelistului.

Astfel, se înțelege de ce la începutul celei de-a doua scene de trecere se găsesc din nou față în față Isus și frații săi. Când aceștia au urcat pentru a participa la sărbătoare, și Isus – spune textul – a urcat acolo, „însă nu în văzul lumii, ci (aproape) pe ascuns” (In 7,10). Orice cititor își dă seama de neconcordanța, ca să nu spunem contradicția, dintre cuvintele lui Isus, care tocmai au fost rostite – „eu însă nu mă duc la sărbătoarea aceasta” –, și comportamentul său ulterior¹⁸⁸. Diferitele ipoteze, gândite încă de la primele comentarii ale Sfinților Părinți pentru rezolvarea acestei dificultăți, parcurg întreaga gamă de posibilități: corectare a textului, folosirea unor surse diferite, limbaj metaforic, încercarea de interpretare a cuvintelor lui Isus, înțelese în sensul următor: „Nu urc acum, ci mai târziu”; sau „Nu împreună cu toți ceilalți pelerini, inclusiv cu frații, ci de unul singur și pe ascuns”; nu urcă pentru a înfăptui miracole spectaculoase, așa cum sugerau frații, ci pentru a învăța în templu. De fapt, Isus apare în public și vorbește deschis, iar la sfârșit vindecă un om în zi de sâmbătă, ceea ce îl pune din nou în conflict cu autoritățile iudaice (In 9,1-41; 10,19-20). Soluția, dacă există, nu trebuie căutată în datele biografice sau psihologice, ci în interiorul perspectivei autorului celei de-a patra Evanghelii, care construiește în mod intenționat

¹⁸⁸ IERONIM, *Adv. Pel.* II, 17, face aluzie, cu stilul său polemic, la judecata negativă a filosofului Porphyrius, referitoare tocmai la această pericopă din *Evanghelia a patra*: „latrat Porphyrius, inconstantiae, ac mutationis accusat” (PL 28, 553).

această divergență, așa cum face și în alte cazuri. Și în relatarea primului semn din Cana, Isus refuză cererea mamei, după care, de fapt, o îndeplinește (*In* 2,4-8). Ceva asemănător are loc în punerea în scenă a ultimului semn, cel al învierii prietenului său Lazăr: când Isus află de la surorile acestuia că Lazăr este bolnav, rămâne în locul în care se găsește timp de două zile și pare că vrea să conteste urgența sau gravitatea cazului, așa cum reiese din cuvintele surorilor. Și în cazul de față evanghelistul urmează acest procedeu care subliniază perspectiva autonomă și diferită a lui Isus. Acesta se supune unui alt fel de logică decât cea a fraților. De fapt, Isus urcă la Ierusalim nu pentru a se arăta lumii, așa cum îi cereau frații, ci „pe ascuns”, conform alegerii sale, contestată deja de către aceștia (*In* 7,4 // 7,10). În schimb, el își va face publică prezența la Ierusalim cu altă ocazie, în ultima sărbătoare a Paștelui, când va fi primit triumfal de către pelerini (*In* 12,12-13; cf. 11,55-56). Însă în acel moment „timpul” său se va fi împlinit definitiv și în acest fel va coincide cu ceasul gloriei (*In* 12,23.27-28)¹⁸⁹.

La Ierusalim, Isus nu se arată în public imediat. Totuși, în mediul acela există persoane care se interesează de el. În primul rând, „iudeii” îl caută în contextul sărbătorii prin mulțimea pelerinilor. Este vorba despre o „căutare” ostilă, diferită de cea ambivalentă a mulțimii și de cea pozitivă și entuziastă a discipolilor și a credincioșilor (*In* 6,24.26; cf. 1,38; 20,15). În contextul de față, iudeii sunt cei care caută să-l ucidă pe Isus și împiedică mulțimea să vorbească despre el în mod liber (*In* 7,1.13). De aceea, întrebarea lor: „Unde este el?” este plină de amenințare. Aceasta se află înaintea seriei de întrebări care împart partea centrală a dezbaterii lor cu Isus (*In* 7,35-36). Inclusiv în rândurile mulțimii se iscă o discuție înflăcărată cu privire la Isus. Încă de la început, autorul prezintă cele două direcții ale opiniei populare față de Isus: pentru unii, el este „bun”, pentru alții, este un „seducător”. Apelativul „bun” în cadrul tradiției biblice este rezervat lui Dumnezeu (cf. *Mt* 19,17); însă Isus însuși, în Evangheliile sinoptice, este numit „bun” (*Mc* 10,17). Probabil că nu poate fi exclusă cu totul o referire religioasă și mesianică din acest calificativ popular atribuit lui Isus și care face trimitere la observația lui Natanael: „Poate fi ceva bun din Nazaret?” (*In* 1,46).

De fapt, opinia contrară îl consideră pe Isus drept cineva care îl face pe om să devieze de la practicarea fidelă și dreaptă a legii și îl conduce la apostazie: Acesta este un delict grav, pasibil de pedeapsa capitală¹⁹⁰. Se poate observa pe fundal ecoul polemicii dintre comunitatea creștină și mediul iudaic de la sfârșitul secolului I, unde Isus este considerat un fals Mesia care „înșală” poporul¹⁹¹. De altfel,

¹⁸⁹ Pe această perspectivă cristologică a sfântului Ioan se bazează interpretările anumitor scriitori antici: Isus le spune fraților că nu urcă la această sărbătoare împreună cu ei, în sensul că „nu ar fi urcat la cer în timpul acelei sărbători încă” (EPIPHANIUS, *Haer.*, II, 51, 25, cf. EFREM SIRUL, *Comm. Diatessaron* XIV, 28).

¹⁹⁰ Pe baza textelor din *Dt* 13,6; 18,20-22; cf. *Lev* 20,27, se vorbește despre legislația care prevede pedeapsa cu moartea pentru falșii profeți (cf. *In* 19,7, *CD* XIII, 2-3; *Sanh.* VII, 4: cazuri de lapidare).

¹⁹¹ Pentru că se pretinde Mesia, Isus este numit „seducător”, *planos*, iar faptele sale, „înșelătorii” (*Mt* 27,63.64); prin acest limbaj este descrisă activitatea falșilor Mesia care îi înșală pe credincioși (*Mt* 24,11.24). Apelativul și acuzația de înșelător al poporului, răspândite în mediul iudaic din

tot în felul acesta gândesc și fariseii, care împreună cu arhierii trimit gărzile să-l aresteze pe Isus (In 7,32.47). De aceea, iudeii despre care se vorbește în textul sfântului Ioan se identifică cu acest grup de conducători care condiționează, prin autoritatea sa, inclusiv opinia și alegerile mulțimii cu privire la Isus. În realitate, frica, ce reprezintă un impediment în luarea unei poziții deschise în ceea ce-l privește pe Isus, devine un obstacol în alegerea coerentă a credinței (In 9,22; 12,42; 19,38). Pe fundalul acestui climat de intimidare și de frică ce caracterizează mediul popular iudaic din Ierusalim, se întrevade încă o dată contextul istoric al comunității cristalizate în jurul sfântului Ioan.

După scurta secvență de trecere în care se intuiește deja firul mării dezbateri care va urma, în sfârșit Isus apare în prim-plan, ieșind din anonimatul primelor zile ale sărbătorii din Ierusalim. În mijlocul sărbătorii, Isus apare în curțile templului și acolo începe să învețe. Dacă celebrarea Sărbătorii Corturilor durează șapte sau opt zile, înseamnă că pentru cel puțin trei sau patru zile Isus nu se arată. Dar nu acesta reprezintă punctul de interes al evanghelistului. Accentul este, în schimb, pus pe faptul că Isus, în inima instituțiilor religioase evreiești – la Ierusalim, în zona templului, în centrul unei mari sărbători tradiționale –, își desfășoară rolul de „revelator”. Aceasta este imaginea lui Isus propusă în partea centrală a Evangheliei: el învață în templu (In 7,28; 8,20.28). O confirmare a acestui lucru se poate găsi în răspunsul pe care îl dă Isus în timpul rechizitoriului din noaptea arestării. Întrebat despre „doctrina” sa, el răspunde: „Eu am vorbit lumii pe față. Întotdeauna am învățat în sinagogă și în templu, unde se adună toți iudeii. N-am vorbit nimic pe ascuns” (In 18,20). Acum se înțelege de ce Isus iese din anonimatul primelor zile și ia cuvântul pe față. El este trimisul lui Dumnezeu în lume. Însă primii destinatari ai revelației sale sunt iudeii, iar locul privilegiat al manifestării sale istorice îl reprezintă locurile în care aceștia se reunesc pentru a asculta cuvântul lui Dumnezeu și pentru a-l întâlni pe Dumnezeu (cf. In 6,59).

Conținutul învățăturii sau al revelației lui Isus este prezentat în mod indirect. Acesta este introdus prin întrebarea atribuită iudeilor: „Cum știe acesta carte fără să fi învățat?” (In 7,15). În sine, expresia „a ști carte”, fără articol, înseamnă: „a ști să citești și să scrii”. În realitate însă, în mediul evreiesc se învață cititul și scrisul pe textul scrierilor sacre sau al Bibliei. Însă mirarea iudeilor în contextul de față, în care Isus apare drept „învățător la templu”, nu poate să se refere, pur și simplu, la problema culturii sale de bază, pe care orice evreu o poate dobândi la școala sinagogală, ci la legitimitatea sau autoritatea învățăturii sale¹⁹². În mentalitatea evreiască, referințele unui nou învățător sunt date de raportul cu un alt învățător acreditat și recunoscut.

secolul al II-lea, sunt confirmate de Iustin, *Dial.* 69,7; 108,2, și de tradițiile adunate în Talmud: *Sanh.* 43a (B); *Sanh.* 107a; *Sota* 47a.

¹⁹² Și în tradiția sinoptică se vorbește despre mirarea nazarinienilor care, în fața învățăturii lui Isus din sinagogă, se întreabă: „De unde are el toate acestea? Și ce este această înțelepciune care i s-a dat?” (Mc 6,2, par.). De înțelepciunea ieșită din comun și înăscută a lui Isus se interesează legendele din Evangheliile apocrife, cf. *Evanghelia lui Toma*, 6,1–7,4.

Răspunsul lui Isus, de fapt, se inspiră din acest criteriu. El nu este un autodidact, ci în rolul său de învățător-revelator depinde de un altul. În loc să facă apel la un învățător cu autoritate sau la o școală tradițională, Isus face trimitere direct la Dumnezeu. Și tradiția rabinică consideră că la originea învățaturii sale autoritare stă însuși Dumnezeu, care a încredințat *Torah*-învățătura lui Moise pe Muntele Sinai (*Abot* I, 1). Însă acest raport este intermediat de lungul șir al învățătorilor tradiționali. În schimb, Isus, în calitatea sa de trimis definitiv al lui Dumnezeu, revendică o autoritate originară și constitutivă pentru a vorbi în numele lui Dumnezeu (cf. *In* 3,11.34; 6,45-46; 12,49). Mai mult, doar el poate să vorbească cu autoritatea lui Dumnezeu, pentru că este singurul care are o experiență directă de comuniune deplină cu Dumnezeu, Tatăl. Dacă problema legitimității învățaturii lui Isus este pusă în acești termeni, se înțelege că criteriul recunoașterii sale coincide cu cel al primirii sau al respingerii rolului său de trimis al lui Dumnezeu, care își revelează în mod complet voința de mântuire (*In* 6,39-40). În cazul acesta, doar cine împlinește voința lui Dumnezeu revelată de Isus îl poate recunoaște și primi drept trimis al lui Dumnezeu, pe deplin îndreptățit să vorbească în numele său (*In* 7,17)¹⁹³.

Printr-o nouă sentință, Isus comentează și aprofundează acest criteriu de legitimitate făcând apel la un principiu amintit deja în precedenta dezbatere de la Ierusalim, referitor la modul său de acțiune (*In* 5,19.30.41.44). Acum se spune: „Cine vorbește de la sine își caută propria mărire” (*In* 7,18a). Acest comportament este opusul căutării măririi lui Dumnezeu, în care se sintetizează misiunea istorică a lui Isus, trimisul lui Dumnezeu. Pentru aceasta, el poate să conchidă că rolul său de revelator este perfect legitim și acreditat: „adevărat” sau fără umbră de nedreptate, pentru că este eliminată orice posibilă voință de necredință. Pe scurt, apărarea de către Isus a legitimității și a autorității învățaturii sale constă în afirmarea prin diferite formule a rolului său de trimis, care poate fi recunoscut și primit doar prin intermediul credinței. Aceste declarații reprezintă și un răspuns implicit la cererile fraților, care îi propuneau o alegere autonomă, bazată pe criterii ce țin de prestigiu și de succes. Această căutare a propriei „măririi” sau a „măririi” oamenilor ar fi exact contrariul a ceea ce face Isus. De aceea, frații nu cred în el: cine caută mărirea oamenilor în locul celei a lui Dumnezeu nu-l poate recunoaște în Isus pe trimisul lui Dumnezeu (*In* 5,44; 12,42-43).

Concluzia primei părți a răspunsului lui Isus către iudei, care îi cer referințe privitoare la rolul său de învățător/revelator, se transformă într-o acuzație la adresa lor: niciunul dintre voi – declară Isus – nu respectă acea „lege” care, prin mijlocirea lui Moise, vine de la Dumnezeu (*In* 7,19; cf. 1,17). În ce sens pot fi iudeii acuzați de nerespectarea legii lui Moise? Poate pentru că încearcă „să-l ucidă” pe

¹⁹³ Expresiile din *In* 7,16b.17bc sunt calchiate după cuvintele lui Moise adresate poporului înainte de moartea lui Core, Datan și Abiram, conform versiunii din LXX (*Dt* 16,28). Filon din Alexandria spune că criteriul pentru a-l recunoaște pe adevăratul profet pe baza textului din *Dt* 18,15 este misiunea primită de la Dumnezeu, drept care el nu spune nimic de la sine, ci este un instrument prin intermediul căruia vorbește Dumnezeu însuși (*Spec. Leg.* I, 65).

Isus? De fapt, acuzația sa se încheie cu această întrebare: „De ce căutați să mă ucideți?”. În contextul general, cuvintele: „Nimeni dintre voi nu ține Legea” se referă la un domeniu mai amplu decât o singură poruncă. Expresia „a ține Legea” este simetrică cu precedentă: „a face voința lui Dumnezeu” (In 7,17), iar aceasta din urmă, în interpretarea *Evangheliei a patra*, coincide cu recunoașterea și primirea lui Isus ca trimis al lui Dumnezeu. Așadar, iudeii care îl resping și, de fapt, îl amenință cu moartea se opun voinței lui Dumnezeu și nu respectă legea, chiar dacă recurg la „Lege” (cf. In 7,49.51; 19,7). În aceste cuvinte, prin care Isus se disociază în mod deschis de lumea iudaică – „Oare nu Moise v-a dat Legea?”; „Totuși, nimeni dintre voi nu ține Legea” –, se simte ecoul polemicii dintre mediul creștin al sfântului Ioan și sinagogă, chiar dacă declarații analoge se regăsesc și în alte scrieri ale Noului Testament (*Fap* 7,53; *Rom* 2,17.23.27; *Mt* 23,23).

O exclamație a mulțimii întrerupe mustrarea lui Isus și oferă ocazia unei noi intervenții în care este precizat raportul său față de legea lui Moise (In 7,20). Propoziția atribuită mulțimii: „Ai diavol” indică acea opinie negativă care circula la Ierusalim cu privire la Isus, despre care unii consideră că „înșală” poporul. Aceasta se repetă în continuarea dezbaterii, pronunțată de opoziții iudei ai lui Isus (In 8,48.52; 10,20). Formularea exprimă un refuz net de a-l considera pe Isus drept Mesia și trimis al lui Dumnezeu. Accentul cade mai mult pe aspectul defăimător: „ești un nebun violent”, și nu pe acuzația de a fi posedat de diavol, așa cum, în schimb, apare în tradiția sinoptică (*Mc* 3,22.30).

Isus nu dă importanță insultei și continuă, în schimb, să se apere, adresându-se contestatarilor săi în general. Mai întâi, el se referă la punctul de plecare al disputei: aceștia îl acuză de încălcarea legii lui Moise pentru că a vindecat un om în zi de sâmbătă. Atunci el replică printr-o argumentare *ad hominem* care se bazează pe principiul hermeneuticii ebraice cunoscut ca *qal wa-homer*, „de la cel mai slab la cel mai puternic”: voi, în baza legii mozaice, practicați circumcizia chiar și în zi de sâmbătă. În cazul circumciziei, vă îngrijiți de o parte a ființei umane. „De ce atunci – concluzionează Isus – contestați faptul că am vindecat un om în zi de sâmbătă?”¹⁹⁴ Fapta despre care vorbește Isus și care i-a deranjat atât de mult pe iudei se referă la vindecarea paralizicului din apropierea piscinei din Betesda.

¹⁹⁴ Regula biblică privitoare la circumcizia copilului spune: „Iar în ziua a opta, copilul să fie tăiat împrejur” (*Lev* 12,3). Aceeași tradiție sacerdotală – așa cum menționează inclusiv nota din textul evanghelic – îi atribuie lui Abraham practica circumciziei în ziua a opta de după naștere (*Gen* 17,10.12; cf. 21,4). Respectând această normă, circumcizia este practică în ziua a opta, chiar dacă aceasta cade într-o sâmbătă. De aici regula rabinică ce se regăsește în *Mishna*: „Se poate face în zi de sâmbătă ceea ce este necesar pentru circumcizie” (*Shab.* XVIII, 3, cf. XIX, 2-6). Principiul din care se inspiră această normă rabinică este sintetizat în vorbele lui R. Josè: „Mare este circumcizia care depășește până și limitele impuse de ziua de sâmbătă” (*Ned.* III, 11). Se mai referă la aceste norme și principii cu privire la circumcizie și ziua de sâmbătă comentariile rabinice din *Talmud* (*Shab.* 15,16; *Jom.* 85b); „Este legitimă încălcarea sâmbetei pentru a salva o viață” (*Shab.* 132a). Dezbaterea sfântului Ioan cu privire la sâmbătă în raport cu activitatea terapeutică a lui Isus își găsește corespondent în tradiția Evangheliilor sinoptice (*Mc* 3,4, par.; *Lc* 14,5, par.; *Lc* 13,15-16). Discuția pe marginea acestei probleme se prelungește cu confruntarea dintre creștinism și mediul iudaic palestinian, așa cum mărturisește un text din Iustin, *Dial.* 27,5.

Acest lucru a stârnit polemica iudeilor împotriva lui Isus și a provocat amenințarea cu moartea (*In* 5,8-9b.16.18). Argumentarea lui Isus arată că, în realitate, gestul său de a-l vindeca pe paralytic, privit în lumina cazuisticii juridice rabinice, nu poate constitui o încălcare a legii. În felul acesta, este demascată încercarea criminală a adversarilor, care fac apel la „lege” pentru a-și justifica ostilitatea față de Isus. De aceea, apelul său din final reprezintă o invitație la a judeca drept, și nu după aparențe (*In* 7,24).

În această ultimă sentință se sugerează care este principiul hermeneutic al întregii dezbateri, în care identitatea și misiunea lui Isus sunt înțelese greșit de partea iudaică. Ca să avem o privire lucidă și să putem judeca drept persoana lui Isus, trebuie să ne raportăm la criteriul fundamental al judecății lui Dumnezeu și al reprezentanților săi: regele și judecătorii poporului lui Dumnezeu (*Is* 11,3; *Dt* 16,18-19; cf. *Dt* 1,16-17). Dumnezeu, în măsura în care este cel care pătrunde în inimă și în intimitatea ființei umane, nu judecă după aparențe, ci conform adevărului și dreptății. În același fel, interlocutorii lui Isus, care fac apel la legea lui Dumnezeu, nu pot să înțeleagă cine este Isus și care este însemnătatea misiunii sale, dacă se opresc la aspectul extern și superficial al cuvintelor și al faptelor sale. Toată dezbaterea care urmează se învârtă în jurul acestui criteriu al dublului nivel al cunoașterii și înțelegerii lui Isus. Din această cauză se creează o ruptură între interlocutorii săi iudei, fie la nivel popular, fie în cercul conducătorilor.

O nouă fază a confruntării dintre Isus și iudei de la Ierusalim este introdusă de intervenția locuitorilor din Ierusalim, care reiau problema ostilității criminale a iudeilor (*In* 7,19-20). Însă de această dată încercarea conducătorilor iudei de a-l ucide pe Isus nu numai că nu este contestată, ci este presupusă drept un fapt cunoscut la nivelul opiniei publice. Această divergență din textul sfântului Ioan nu trebuie rezolvată la un nivel simplist sau psihologic, făcând apel la ipoteza că ar fi vorba despre două grupuri distincte: mulțimea care neagă intenția criminală a iudeilor ar fi formată din pelerini galileeni, care nu cunosc intrigile conducătorilor iudei împotriva lui Isus; în schimb, alții dintre cei din Ierusalim sunt la curent cu complotul și rămân surprinși de activitatea publică și netulburată pe care Isus o desfășoară la Ierusalim. Prin această intervenție nouă și diferită a locuitorilor din Ierusalim, autorul readuce în centrul dezbaterii problema spinoasă a mesianismului lui Isus, la care se adaugă ostilitatea și amenințarea cu moartea din partea conducătorilor. Identitatea și rolul acestora din urmă sunt acum precizate și distincte de cele ale mulțimii și de cele ale locuitorilor din Ierusalim. De fapt, aceștia vorbesc despre „conducători”, *hoi archontes*, ca despre un grup autoritar, care le condiționează judecățile și alegerile ce decurg din acestea (*In* 7,26).

Ipoteza conform căreia Isus ar putea fi considerat Mesia este imediat eliminată de către cei din Ierusalim, pe baza unui model mesianic presupus cunoscut și acceptat: originea lui Mesia rămâne ascunsă tuturor. În schimb, originea istorică și starea civilă ale lui Isus sunt cunoscute (*In* 7,27). Așteptarea lui „Mesia cel ascuns”, la care face aluzie textul sfântului Ioan, este cunoscută doar prin intermediul anumitor texte apocrife cu caracter apocaliptic și din mărturia de mai

târziu a lui Iustin¹⁹⁵. În schimb, mai cunoscută și mai bine documentată în textele biblice este schema dialectică „ascuns-revelat”, aplicată înțelepciunii trimise de Dumnezeu (Iob 28,12-13, Bar 3,14-15). Un exemplu de întâlnire între modelul apocaliptic și cel sapiențial s-ar putea regăsi în *Cartea lui Daniel*, unde planul misterios referitor la împărăția lui Dumnezeu este revelat de Dumnezeu însuși prin intermediul profetului (Dan 2,27-28.47). Figura lui Mesia cel ascuns se află, probabil, în fundalul mărturiei lui Ioan Botezătorul, care le vorbește iudeilor despre cineva pe care ei nu-l cunosc (In 1,26b). Însă din perspectiva autorului Evangheliei, referirea la schema lui Mesia cel ascuns și revelat servește drept suport pentru prezentarea dramei cristologice a lui Isus: iudeii, contemporani ai lui Isus, nu cunosc originea sa transcendentă și, de aceea, nu au acces la adevărata sa identitate mesianică.

Această cristologie transcendentă este prezentată acum în cadrul cel mai potrivit: Isus învață în templu și își proclamă în mod solemn și public identitatea de trimis al lui Dumnezeu. Față de simplul act de a învăța și a vorbi, *didaskein* și *lalein*, verbul *krazein* „a striga”, subliniază aspectul public și universal al revelației lui Isus. După cum înțelepciunea lui Dumnezeu, personalizată, se adresează în mod deschis tuturor și invită la banchetul său în care este revelat planul misterios al lui Dumnezeu, tot așa Isus își proclamă identitatea în zona templului (Prov 1,21; 8,1; In 7,37; 12,44). Folosind un limbaj paradoxal, el își invită interlocutorii iudei să depășească criteriul uman de evaluare, superficial – judecata „conform aparențelor” –, pentru a putea cunoaște adevărata sa origine, ceea ce coincide cu cunoașterea lui Dumnezeu, cel care l-a trimis. Cine nu-l cunoaște pe Dumnezeu în realitatea sa profundă și adevărată, *alēthinós*, nu poate să-l cunoască pe Isus, care vine de la Dumnezeu. Pe de altă parte, nu este posibilă cunoașterea lui Dumnezeu – cel inaccesibil și invizibil – decât prin intermediul celui care singur îl cunoaște și îl poate revela (In 1,18; 6,46). În aceste sentințe se reafirmă, prin intermediul verbului „a cunoaște”, relația intimă și reciprocă a lui Isus cu Dumnezeu, din care își preiau sensul și valoarea formulele corespunzătoare: „a fi/a veni de la Dumnezeu” și „Dumnezeu m-a trimis/el m-a trimis”¹⁹⁶. Doar în orizontul acesta se formulează corect problema originii lui Isus. La întrebarea: „De unde vine Isus?” se poate răspunde doar prin recunoașterea și primirea lui în calitatea sa de trimis al lui Dumnezeu.

Noii intervenții revelatoare a lui Isus din zona templului îi corespunde o dublă reacție din partea interlocutorilor iudei. Pe de o parte, se află încercarea de a-l

¹⁹⁵ În *Cartea lui Enoh* se spune că Fiul Omului „a fost ales și ascuns în fața lui (Domnului) dinainte ca lumea să fi fost creată și din eternitate, în fața lui” (IEnoh 48,6; cf. 69,29). Figura Fiului Omului sau a alesului care are trăsături mesianice apare în secțiunea „pildelor”, considerată de anumiți autori mai târzie decât altele (III-II î.C.), însă, oricum, nu după anul 70 d.C. Pentru alte referințe la un model apocaliptic al lui Mesia cel ascuns, cf. 4 Esd 7,28; 13,32; ApcBar 29,3; pentru mărturia lui Iustin, *Dial.* 8,4; 49,1; 110,1.

¹⁹⁶ Și dubla tradiție a lui Matei și a lui Luca reproduce o sentință referitoare la cunoașterea profundă și reciprocă dintre Dumnezeu-Tatăl și Fiul, în rolul său de unic revelator legitim (Mt 11,27; Lc 10,22).

aresta, pe de altă parte, o adeziune la credință din partea „multora” din mulțime (*In* 7,30.31). Refuzul lui Isus ca trimis al lui Dumnezeu se concretizează în primul plan de a-l captura. Nu se spune cine sunt cei care încearcă să-l aresteze. Este vorba despre locuitorii Ierusalimului, aflați sub influența autorităților? În realitate, acestea din urmă încearcă în continuare să pună în practică planul de a-l aresta (*In* 7,32). O a doua încercare anonimă de a-l captura pe Isus este menționată mai încolo, la încheierea dezbaterii despre identitatea sa mesianică în raport cu originea sa istorică (*In* 7,44). Însă și în acel caz, ca și aici, complotul împotriva lui Isus nu duce la nimic, „pentru că – precizează în cazul de față evanghelistul – nu venise încă ceasul lui” (*In* 7,30). Această frază folosită de sfântul Ioan, care apare ca un contrapunct la încercările iudeilor de a-l aresta sau la amenințările cu moartea (*In* 8,20.59; 10,39), subliniază încă o dată faptul că Isus este trimisul lui Dumnezeu și deci limitele istorice ale misiunii sale, și în special ceasul final al destinului său, sunt fixate de Dumnezeu (*In* 12,23; 13,1; 17,1)¹⁹⁷.

Reacția negativă a celor care ar vrea să-l aresteze pe Isus este echilibrată de credința multora care sunt gata să recunoască statutul său de Mesia pe baza „semnelor” pe care el le-a făcut. La Ierusalim, în jurul lui Isus, care se prezintă în mod deschis drept trimis al lui Dumnezeu, se dezvoltă o dramă spirituală, în care alternează credința și lipsa de credință, refuzul și acceptarea. Însă și atitudinea pozitivă a celor care cred este precară, pentru că se bazează pe „semne”, mai mult decât pe discursul revelator al lui Isus. Semnele ar trebui să conducă la o credință matură și solidă în Isus (*In* 20,30-31). În realitate, semnele sunt o atestare a identității sale de trimis al lui Dumnezeu (*In* 9,16; 11,45.47). Însă acestea sunt adesea văzute de mulțime și de iudei doar sub aspectul lor extern și spectaculos (*In* 2,23; 3,2; 6,12.14). De aceea, evanghelistul trebuie să încheie printr-un fel de bilanț că diversele semne împlinite de Isus nu i-au condus la credință pe majoritatea celor care au fost martori la ele (*In* 12,37). În contextul actual, raportul dintre Mesia și „semnele” împlinite de Isus este menționat din nou printr-o frază stereotipă atribuită mulțimii. Însă evanghelistul lasă problema nerezolvată, dată fiind ambivalența acestei orientări mesianice¹⁹⁸.

Pentru prima dată în dezbaterea de la Ierusalim intră în scenă fariseii, cărora li se asociază imediat arhieriei, cei care trimit gărzile ce ar trebui să-l aresteze pe Isus (*In* 7,32). Această asociere ciudată dintre slujitori autoritari ai templului și laici practicanți cunoscuți drept „farisei” reflectă preocuparea evanghelistului de a uni nivelul istoric cu cel al timpului său, în care responsabili iudaismului sunt învățători cu orientare fariseică. Aceeași contaminare istorie-actualitate se regăsește în cazul comisiei de anchetă trimise la Ioan Botezătorul (*In* 1,19.24).

¹⁹⁷ Tema ceasului ca moment al crizei finale care se încadrează în planul lui Dumnezeu este prezentă într-un mod mai discret în tradiția sinoptică, în mod special în cea a lui Luca (*Mc* 14,35, par.; *Lc* 22,53). Cel de-al treilea evanghelist cunoaște *toposul* imposibilității de a-l aresta pe Isus, pentru că acesta se află sub protecția lui Dumnezeu sau se supune planului său (*Lc* 4,30; 13,33).

¹⁹⁸ Modelul unui Mesia taumaturgic nu este cel care domină în tradiția iudaică, dar este cunoscut și atestat în scrierile lui I. FLAVIU, *Ant.* XVIII, 4,1, par. 85; XX, 5,1, par. 97-98; 7,1, par. 69; *Bell.* II, 13,4, par. 259; VII, 11,1, par. 437-438.

Acest procedeu este și mai evident în prezentarea convocării Sinedriului în care se decide destinul lui Isus (In 11,46-47), după care urmează ordinul de a-l denunța (In 11,57). Și în relatarea arestării finale a lui Isus, cele două grupări ale autorităților sunt asociate cu cei care trimit gărzile conduse de Iuda (In 18,3).

Dat fiind acest montaj realizat de autorul Evangheliei, este greu de stabilit dacă prin termenul „slujitori”, *hypēretai*, ar trebui să se înțeleagă gărzile de la templu, formate din leviți, sau gărzile care stau la dispoziția Sinedriului. Intenția evanghelistului nu este atât de a furniza un tablou precis al acțiunilor legale îndreptate împotriva lui Isus la Ierusalim, cât, mai ales, de a evidenția atitudinea evident negativă și ostilă a autorităților iudaice în general. Acei iudei care controlează mulțimea din Ierusalim, pentru ca nimeni să nu vorbească deschis despre Isus, sunt în realitate farisei, mereu îngrijorați de opinia populară favorabilă lui Isus (cf. In 11,46; 12,19).

Isus răspunde acestor măsuri represive din partea adversarilor săi începând să vorbească despre „plecarea” sa, până la care a mai rămas numai „încă puțin timp” (In 7,33). Acest mod de a se exprima ține de schema celui trimis: cel care a venit de la Dumnezeu sau a fost trimis de Dumnezeu se întoarce la Dumnezeu (In 16,28). Repetarea frecventă a verbului „a se întoarce”, *hypagein*, în capitolele discursului de adio a dus la ideea că sentința din capitolul de față ar fi deplasată. Însă aceasta se repetă în continuarea dezbaterii de la Ierusalim (In 8,14.21.22). Prezența sa în contextul actual este justificată de menționarea explicită a intervenției autorităților iudaice, care încep să își pună în aplicare planul de a-l uide pe Isus. Cuvintele lui Isus afirmă că moartea sa nu depinde de inițiativa adversarilor săi, ci de raportul său cu Dumnezeu, care l-a trimis. Așadar, „timpul scurt” fixat în planul lui Dumnezeu se referă la împlinirea misiunii sale istorice. Declarația lui Isus răsună ca o invitație implicită de a nu pierde această întâlnire excepțională cu Dumnezeu (In 12,35).

De fapt, el își încheie răspunsul printr-un fel de *mashal* în stil sapiențial: „Mă căutați și nu mă veți găsi, iar unde sunt eu, voi nu puteți veni” (In 7,34). Iudeii caută să-l captureze pe Isus și să-l ucidă. El îi invită „să-l caute” în mod pozitiv, atât timp cât mai au această posibilitate, pentru că apoi va fi prea târziu. În textele biblice se repetă destul de des perechea verbală „a căuta/a găsi”, pentru a exprima raportul dinamic al membrilor alianței cu Dumnezeu și al discipolilor cu înțelepciunea (Dt 4,29; Is 55,6; Ier 29,13; Înț 6,12). Rebelilor și celor care încalcă legământul, profetul le spune: „vor merge să caute pe Domnul, dar nu-l vor afla” (Os 5,6; cf. Am 8,12). Același lucru se spune în *Cartea Proverbelor*, în care se găsește sentința ce îi amenință cu catastrofe pe cei care refuză să primească invitația publică și explicită a înțelepciunii (Prov 1,28). În contextul *Evangheliei a patra*, formularea sună ca o amenințare obscură la adresa iudeilor care încearcă să-l ducă la moarte pe Isus (cf. In 8,21).

Cuvintele lui Isus, pentru cei care nu pătrund în logica sa, apar ca o enigmă care confirmă orbirea lor. Comentariul pe care îl fac iudeii la acest lucru, așa cum este reconstruit de către evanghelist, subliniază această incapacitate de a depăși

înțelegerea greșită. Aceștia, în fața declarației lui Isus referitoare la scopul său, rămân la aspectul superficial, la aparență, așa cum se întâmplase înainte cu mulțimea care discuta despre originea sa. Cele două întrebări legate de identitatea misterioasă a lui Isus sunt simetrice: de unde vine? Încotro se îndreaptă?

Iudeii care discută despre cuvintele lui Isus se întreabă asupra direcției în care se îndreaptă acesta, dar nu reușesc să găsească un răspuns care să treacă dincolo de perspectiva istorică și mundană. Aceștia formulează o ipoteză care rămâne încă la un nivel superficial și extern al discursului lui Isus: „Oare va merge în diaspora, între greci, să-i învețe pe greci?” (In 7,35b). Cuvintele iudeilor au, aparent, o nuanță care evocă posibilitatea ca Isus să părăsească Palestina pentru a deveni un evreu din diaspora, și acolo să se dedice propagandei printre greci sau păgâni. Dar nu poate fi exclusă posibilitatea ca autorul să mizeze încă o dată pe ambivalența sau dubla semnificație a termenilor, ca în cazul discursului lui Caiafa care, fără să știe, interpretează profetic condamnarea la moarte a lui Isus (In 11,50-52). Însă în contextul actual evanghelistul îi lasă cititorului posibilitatea de a interpreta în mod profetic cuvintele referitoare la „plecarea” lui Isus. Aceasta, care coincide cu întoarcerea sa la Tatăl, nu reprezintă oare, în același timp, fundamentul sau începutul misiunii revelatoare destinate grecilor sau păgânilor? Atunci când grecii, care urcaseră la Ierusalim împreună cu pelerinii pentru a sărbători Paștele, cer să-l vadă pe Isus, acesta exclamă: „A venit ceasul ca Fiul Omului să fie glorificat!” (In 12,20-23). Iudeii care caută să-l ucidă pe Isus rămân dincolo de acest prag interpretativ creștin. Pentru aceștia, discursul lui Isus, reluat cu insistență, reprezintă doar o enigmă obscură sau o provocare (In 7,36); însă din moment ce Isus se adresează discipolilor săi cu un discurs analog, nu poate fi exclusă ipoteza ca, și în contextul actual, acesta să conțină o invitație implicită la luarea unei decizii, cât mai este încă timp (In 13,33).

Aparent, discuția iudeilor despre „plecarea” lui Isus pare să fie lăsată în aer, pentru că evanghelistul introduce o nouă proclamație solemnă a lui Isus, contextualizată în ritmul sărbătorii evreiești a Corturilor: „În ultima zi a sărbătorii, ziua cea solemnă...” (In 7,37a). Isus adresează o invitație tuturor celor cărora le este sete – „să vină la mine și să bea” – și le promite celor care cred în el râuri de apă vie, așa cum spune *Scriptura*. Prin această ultimă parte a discursului lui Isus, evanghelistul se referă la darul Duhului Sfânt, pe care credincioșii îl vor primi doar după glorificarea sa. Așadar, promisiunea lui Isus este pusă în relație cu „plecarea” sa, cea care face posibilă transmiterea Duhului Sfânt. În acest fel se dă implicit un răspuns la disputa sterilă a iudeilor privitoare la locul „unde” merge Isus. Singura căutare care poate să conducă la o întâlnire mântuitoare este cea care urmează drumul credinței: este vorba despre căutarea celui care primește invitația lui Isus revelatorului și promisiunea sa de viață veșnică.

Dacă semnificația generală a invitației-promisiune a lui Isus este incontestabilă, nu se poate spune același lucru despre interpretarea anumitor aspecte specifice ale textului, începând cu introducerea sau contextualizarea (In 7,37a). Ultima zi a sărbătorii este ziua a șaptea sau ziua a opta? În textul din Dt 16,13, ca și în

Ez 45,25, se vorbește despre celebrarea sărbătorii Corturilor „timp de șapte zile”. Însă alte texte ale tradiției sacerdotale menționează o „a opta” zi festivă sau de odihnă, numită „zi de adunare”, care corespunde primei zile dintr-o serie de opt (*Lev* 23,36.39; cf. *Num* 29,35). Această tradiție se regăsește în relatarea sfințirii templului lui Solomon și în scrierea cronicarului (*1Rg* 8,2.65-66; cf. *2Cr* 7,8-9; *Neh* 8,18). Și mărturiile iudaice din afara Bibliei oscilează între indicarea a „șapte” sau a opt zile de sărbătoare¹⁹⁹. Dacă limbajul și normele *Mishna* reflectă tradițiile primului secol, se poate considera ultima mare zi de sărbătoare despre care vorbește *Evanghelia a patra* drept cea de-a opta, cea de încheiere a întregii festivități. Determinarea zilei sărbătorii poate fi de un anumit interes pentru a plasa cuvintele lui Isus pe fundalul libației cu apă scoasă cu o cană de aur din izvorul din Siloe și vărsată cu ajutorul unui recipient la baza altarului²⁰⁰. Chiar dacă nu poate fi exclusă această legătură, trebuie ținut cont de faptul că în cuvintele lui Isus nu se face referire la apa vărsată pentru libație, ci la apa de băut. De altfel, este greu de stabilit cu precizie în care epocă își are originea tradiția ritualului apei atestat de *Mishna*, însă absent din textele biblice și din scrierile lui I. Flaviu care vorbesc despre sărbătoarea Corturilor. Totuși, o aluzie la semnificația simbolică a apei în cadrul sărbătorii Corturilor se găsește în partea a doua a profețiilor lui Zaharia, unde se vorbește despre: „izvor deschis pentru casa lui David și pentru locuitorii Ierusalimului” (*Zah* 13,1; 14,8) și despre darul ploii pentru toate popoarele care au urcat la Ierusalim spre a celebra Sărbătoarea Corturilor (*Zah* 14,16-19). Pe baza acestor diferite elemente, se poate considera că evanghelistul, prin expresia: „în ultima zi a sărbătorii, ziua cea solemnă”, s-ar putea referi la ziua a opta, care încheie și desăvârșește, așa cum spune Filon, toate sărbătorile. Probabil, prin această introducere, autorul *Evangheliei a patra* nu doar situează proclamația publică și solemnă a lui Isus în cadrul sărbătorii iudaice, ci indică în același timp că discursul său revelator împlinește toate așteptările de mântuire²⁰¹. El, de fapt, ia locul instituțiilor religioase evreiești.

¹⁹⁹ I. FLAVIU, *Ant.* III 10,4, par. 245-246, referitor la Sărbătoarea Corturilor, vorbește despre o celebrare festivă de „opt” zile, însă în cazul acesta el depinde în mod substanțial de textul din *Lev* 23,26.39; în *Ant.* XIII, 8,2, par. 242, unde nu depinde de izvoarele biblice, vorbește, în schimb, despre „șapte” zile de sărbătoare. Și Filon vorbește despre o a opta zi, adăugată celor șapte pe baza textelor biblice (*Spec. Leg.* I, 189). Această a opta zi este considerată drept punctul culminant și încheierea, *exodion*, nu doar a acestei sărbători, ci a tuturor sărbătorilor. Filon se bazează pe valoarea simbolică a numărului 8 pentru a considera sărbătoarea de toamnă a Corturilor drept împlinirea și sfârșitul tuturor sărbătorilor din timpul anului (*Spec. Leg.* II, 210-213). Chiar și în ceea ce privește terminologia, Filon depinde de versiunea biblică din LXX, care numește *exodion* ziua a opta, traducând originalul ebraic „zi de adunare-reuniune”, *aseret* (*Lev* 23,36; *Num* 29,35).

²⁰⁰ *Succ.* IV 9-10. Și tratatul *Mishna*, care avea menirea de a preciza condițiile de celebrare corectă a riturilor pentru Sărbătoarea Corturilor, vorbește despre șapte zile de sărbătoare (*ibid.* III, 2; IV, 1), însă vorbește și despre existența unei tradiții a unei a opta zile de sărbătoare, ultima zi festivă, cea de încheiere (*ibid.* IV, 8). Este reprodusă aici și poziția lui R. Jehudi, care prelungește ritualul libației cu apă la opt zile (*Succ.* IV, 9).

²⁰¹ G. FERRARO, *Lo spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni* (SB 70), Paideia, Brescia 1984, 143, pune în evidență faptul că expresia din sfântul Ioan „ultima zi”, în paralel cu „ziua mea” (*In* 8,56), are o rezonanță escatologică.

Mai complexe sunt dezbaterile exegetice în jurul cuvintelor lui Isus și comentariul evanghelistului referitor la acestea (In 7,38-39). În primul rând, trebuie semnalat dezacordul în privința împărțirii gramaticale a textului care reproduce invitația lui Isus. Acesta se încheie cu imperativul „să vină la mine și să bea”, sau include și participiul „cel care crede în mine”, *ho pisteuōn eis eme*? Legată, în parte, de această problemă, este și următoarea: la cine se referă propoziția care conține promisiunea: „râuri de apă vie vor curge din pieptul lui”? La Isus sau la „cel care crede în el”? Cuvintele promisiunii conduc la o a treia întrebare: care este raportul dintre cuvintele lui Isus și Duhul Sfânt transmis credincioșilor după glorificarea sa? Apa vie se identifică cu Duhul Sfânt? Ce reprezintă Duhul Sfânt în contextul acesta, din moment ce nu este prezentat prin formulele obișnuite sfântului Ioan: „Duhul adevărului”, „Duhul Sfânt”?

Referitor la dezbaterile și, respectiv, la interpretarea textului, există două propuneri care din secolul al III-lea își dispută acest domeniu:

A. Interpretarea cristologică

37b: „Dacă îi este sete cuiva, să vină la mine și să bea cel care crede în mine.”

B. Interpretarea antropologico-ecclesială

„Dacă îi este sete cuiva, să vină la mine și să bea. Cel care crede în mine, mine.”

38: După cum spune *Scriptura*, râuri de apă vie vor curge din pieptul lui”. după cum spune *Scriptura*, râuri de apă vie vor curge din pieptul lui”.

În favoarea primei împărțiri și interpretări a textului stau structura binară și paralelismul chiasmic pe care le conține invitația lui Isus: „cel căruia îi este sete // cel care crede”; dubla invitație: „să vină la mine // să bea”, care corespunde, într-o formă încrucișată, dublei desemnări a destinatarului. Însă trebuie să observăm că nu există o corespondență perfectă între cel căruia îi este sete și cel care crede. Această ultimă propoziție arată condiția pozitivă pentru ca invitația lui Isus să satisfacă nevoia exprimată în prima: „cel căruia îi este sete”. Este ciudat că în sentința ce conține promisiunea se face pe neașteptate trecerea la persoana a treia: „din pieptul său”, admițând că demonstrativul grecesc *autou* / „al său” se referă la Isus²⁰². A doua interpretare a textului în discuție demonstrează dificultățile menționate mai sus, în măsura în care se începe promisiunea prin formularea condiției pozitive: „cel care crede în mine”, așezată la începutul frazei, așa cum se întâmplă și în alte situații din *Evanghelia a patra* (In 1,12; 6,39; 8,48; 15,2; 17,2); de unde rezultă, așadar, că demonstrativul *autou*, care se referă la „cel care crede”, este absolut coerent: „râuri de apă vie vor curge din pieptul lui”²⁰³.

²⁰² Această împărțire a textului și interpretarea cristologică s-ar putea întrevădea deja în *Dia-logul* lui Iustin cu Trifon (114,4), admițând că s-ar referi la In 7,38; la Irineu, Hipolit, la scriitorii africani Ciprian și Tertulian, la Afraate și Efreim Sirul, la Teodor din Heraclea și la majoritatea autorilor moderni.

²⁰³ Lectura antropologică, împreună cu interpretarea corespunzătoare a textului, este inaugurată de Origen, care atribuie textul sfântului Ioan credinciosului iluminat, care devine, la rândul său, izvor de lumină pentru alții (In *Num hom.* XII, 1). Din mediul Alexandriei (Atanasiu, Didimus, Ciril,

În ziua cea mare, în care se împlinesc așteptările de mântuire prefigurate de Sărbătoarea Corturilor, Isus se adresează tuturor în calitate de revelator escatologic. Folosind stilul înțelepciunii biblice, el îi invită pe toți cărora le este sete să se apropie de el și să bea²⁰⁴. Dubla invitație de a se apropia și de a bea, conform limbajului caracteristic sfântului Ioan, inspirat din cel biblic sapiențial, sugerează un itinerar care pleacă de la primirea credinței la interiorizarea acesteia. De altfel, celui care crede, se apropie și bea, Isus îi promite râurile de apă vie care vor ieși din pieptul său. Apa vie, în cadrul tradiției biblice, se identifică cu revelația lui Dumnezeu, cu cuvântul său, cu legea și cu înțelepciunea²⁰⁵. Acum, aceasta este dăruită din abundență și pentru totdeauna de către Isus. Mai mult, el promite că, pentru cel care crede, revelația este așezată în ființa intimă, asemenea unui izvor veșnic și deosebit²⁰⁶. În sensul acesta amplu și general trebuie înțeleasă referirea la *Scriptură*: promisiunea lui Isus corespunde cu ceea ce se anunță în *Scriptură* în legătură cu apa vie care țâșnește abundant din pieptul celui care crede²⁰⁷. Însă noutatea cuvântului Evangheliei constă în prezentarea celui care crede în raport cu Isus. El îi invită pe cei cărora le este sete să se apropie de el și să bea. Izvorul revelației definitive este Isus însuși (cf. In 4,10.14; 6,35). În sensul

Ammonius), această interpretare se răspândește în Capadocia (Vasile, Grigore de Nyssa și Grigore de Nazianz), în Palestina (Eusebiu din Cezareea, Ciril din Ierusalim), în Siria (Teodor din Mopsuestia în Cilicia, Ioan Crisostomul și Eusebiu din Emesa), în Occident, printre scriitorii latini (Ambroziu, Ilariu, Ieronim, Augustin). Printre autorii moderni, mulți împărtășesc această ipoteză, mai ales cei de limbă engleză, printre care: B.F. Westcott, J.H. Bernard, R.H. Lightfoot, C.K. Barrett, L. Morris, J. Marsh, B. Lindars; unii germani: B. Weiss, Th. Zahn, K.H. Rengstorf; unii francezi: A. Durand, A.M. Durbale. Prima mărturie a interpretării textului din sfântul Ioan, care favorizează interpretarea antropologico-eceziastă, ar putea să-și aibă originea în papirusul P⁶⁶ Bodmer II din secolul al III-lea.

²⁰⁴ Prov 9,4-5; Sir 51,23-25; Is 55,1.3; cf. Sir 24,18.20, care a inspirat formula din In 6,35.

²⁰⁵ În tradiția sapiențială, izvorul care se revărsă este comparat cu cuvântul sau înțelepciunea celui înțelept (Prov 10,11.13; 16,22; 18,4: izvorul înțelepciunii este un râu care dă pe dinafară; 20,5; Sir 15,3; 21,13; 24,22-32; 47,14; 50,27; 51,23-24); și pentru profeți, cuvântul lui Dumnezeu sau Dumnezeu însuși și mântuirea sa sunt asimilate cu apa abundență și vie care potolește setea (Am 8,11-12; Is 12,3; Ier 2,13; 17,13). Acest limbaj și aceste imagini apar în textele de la Qumran (1 QH II, 17-18; VIII, 1-24) pentru a indica studiul și practica legii lui Dumnezeu (CD III, 16-17; VI, 2-4); săparea fântânii, Num 21,16-18, corespunde cu studiul și transmiterea învățăturilor legii; în scrierile apocrife (1 Enoh 48,1) și în textele tradiției rabinice (Abot I, 4.11: învățătura celor înțelepți potolește setea asemenea unui râu sau izvor de apă vie; VI, 1; SDt 11,22: discipolul înțelept este asemenea unui izvor de apă; NumR 14,11; B.B. 62a).

²⁰⁶ Textul grecesc *ek tēs koilias autou* poate fi înțeles în sensul de „din pieptul său”, „inimă”, *kardia*, (cf. Ps 48,8; 39,9; Iob 15,35; 30,27), fără a lua în calcul erorile de traducere dintr-un text ipotetic semitic ebraico-aramaic, unde același cuvânt poate avea două semnificații, în funcție de rostirea sa: *gawwah* „intimitate”; *gawweh* „piept” (C.C. Torrey); *maʿyan*, „izvor”, și *meʿyyan*, „piept” (C.F. Burney).

²⁰⁷ Există multe texte biblice propuse ca posibile corespondente cu citatul din sfântul Ioan, 7,38b, dar niciunul nu corespunde exact cu nuanța propusă de cuvintele Evangheliei. Au fost identificate acele texte în care se întrepătrund aceste teme: apa care țâșnește din piatră pentru a potoli setea poporului din deșert (Ex 17,1-7; Num 2,2-13; 21,17-18; Ps 78/77,15-16; 105,40-41; 114,8; Is 43,20; 44,3; 48,21; 58,11; cf. 1 Cor 10,4); apa care țâșnește din templul din Ierusalim și fertilizează toată țara făgăduinței (Ez 47,1-12; Is 12,3; Zah 13,1; 14,8; Il 4,18); apa drept corespondent al darului Duhului Sfânt (Ez 36,26; Is 44,3; cf. Il 3,1; Zah 12,10).

acesta, evanghelistul poate să interpreteze promisiunea lui Isus raportând-o la transmiterea viitoare a Duhului Sfânt, promisiune făcută acelor care au început să creadă în el. Evanghelistul distinge, în felul acesta, două timpuri: cel al lui Isus, înainte de moartea sa, și cel al comunității credincioșilor, de după glorificarea sa. În prima fază, darul interior al revelației prin intermediul Duhului Sfânt este doar promis și anunțat; în a doua, acesta este o realitate. În centru se află „glorificarea” lui Isus sau „plecarea” sa, care în contextul actual este prezentată ca iminentă (*In* 7,33). Așa cum despre „ceasul său” se spune că nu a venit încă, la fel se spune și despre plecarea sa (*In* 7,30). Doar o dată cu plecarea sau glorificarea lui Isus este transmis „Duhul adevărului” care își găsește sălașul în discipolii credincioși (*In* 14,17, 16,7), face să se înțeleagă revelația istorică a lui Isus și face ca aceasta să pătrundă în ființa intimă a credincioșilor (*In* 14,26; 16,12-13).

Ca și în cazul cuvintelor proclamate la Ierusalim la templu, în timpul Sărbătorii Corturilor, tot astfel acestei solemne revelații și promisiuni îi urmează diferite reacții din partea mulțimii de ascultători. În fața lui Isus, care se prezintă drept revelator escatologic, aceștia se împart în trei grupuri. Primul este favorabil și pozitiv, format din cei care declară că Isus „este într-adevăr Profetul” (*In* 7,40). Este clară aluzia la Moise, care a făcut să țâșnească apă din piatră pentru poporul însetat în deșert (*Num* 20,11; *Dt* 8,15; 18,15.18). Așa cum mulțimea care a participat la înmulțirea miraculoasă a pâinilor pe malul mării din Galileea vedea în acel semn manifestarea profetului escatologic, acum unii recunosc în promisiunea râurilor de apă o confirmare a profetului mozaic (*In* 6,14)²⁰⁸.

Tot pozitivă este reacția celui de-al doilea grup, care proclamă: „Acesta este Cristos!” (*In* 7,41). Isus, care anunță darul apei vii la Ierusalim în timpul Sărbătorii Corturilor, poate fi salutat în calitate de Mesia cel din neamul lui David, pentru că profetul Zaharia, într-un context analog, prezintă intrarea unui Mesia eliberator în Ierusalim, prin promisiunea unui izvor care curge veșnic pentru oraș și pentru întreaga țară (*Zah* 9,9-10; 13,1; 14,8). Însă menționarea imediată a recunoașterii caracterului mesianic al lui Isus din partea primelor două grupuri constituie fundalul pentru o mai amplă prezentare a celui de-al treilea grup de ascultători care contestă mesianismul, din cauză că el provine din Galileea (*In* 7,41b). Aceștia își întemeiază convingerea pe autoritatea *Scripturii*, unde se vorbește despre faptul că Mesia este din neamul lui David, din Betlehem (*In* 7,42). Această problemă era deja conturată încă de la întâlnirea lui Isus cu primii discipoli, care fac apel la *Scriptură* pentru a defini identitatea mesianică a acestuia: Isus, fiul lui Iosif din Nazaret, este Mesia despre care am citit în scrierea lui Moise și în cele ale profeților. Însă Natanael obiectează: „Poate veni ceva bun din Nazaret?” (*In* 1,45-46). Aceeași obiecție răsunase în rândul iudeilor care ascultasera învățătura lui Isus în sinagoga din Cafarnaum (*In* 6,42). Aceasta este reluată de către locuitorii din Ierusalim în secțiunea precedentă (*In* 7,27). Se poate observa, pe fundalul acestor obiecții repetate, ecoul dezbaterii dintre comunitatea

²⁰⁸ Un comentariu rabinic la Qohelet, citând *Il* 4,18, îl asimilează pe Moise lui Mesia care va veni (*QoR* 1,9).

creștină formată în jurul sfântului Ioan și mediul sinagogii. Este posibilă ideea că în sânul aceleiași comunități existau disensiuni privitoare la mesianismul lui Isus, comparat cu modelele iudaice tradiționale²⁰⁹.

Evangelistul nu răspunde în mod direct la această obiecție. Tradiția comună a *Evangeliei după Matei* și *Luca* a rezolvat această dificultate venită din originea galileeană a lui Isus printr-o relatare a originii sale istorice: el este în mod legal fiul lui Iosif, din casa lui David, născut la Betleem. Autorul *Evangeliei a patra* nu știe nimic despre originea betleemită a lui Isus, sau presupune că cititorii săi o cunosc deja? Inoculează el oare suspiciunea că iudeii, în mod voit, o ignoră sau, fără să știe, dau mărturie despre adevăr? Pe baza textului actual al *Evangeliei după Ioan*, nu este posibilă alegerea uneia sau a alteia dintre ipoteze. Autorul pare a se opune concepției mesianice fondate pe originea betleemită. Isus este Mesia nu datorită originii istorice, conform modelelor iudaice, ci datorită originii sale transcendente sau divine (cf. In 7,28). Dezbaterea în jurul identității mesianice a lui Isus are ca efect imediat o sciziune a iudeilor (cf. In 9,16). Refuzul de a-l considera pe Isus drept Mesia se concretizează prin încercarea unora de a-l captura. Însă destinul lui Isus, tocmai pentru că este trimisul lui Dumnezeu, nu depinde de intrigile adversarilor săi. Nimeni nu poate să pună mâna pe el până când nu va sosi ceasul stabilit de Dumnezeu (cf. In 7,30).

După reacția mulțimii ascultătorilor, divizată din cauza lui Isus, urmează cea a autorităților. Învățătura lui Isus și cuvântul său revelator au un rol critic: demască contradicțiile și rezistența oamenilor. Acest lucru apare în mod evident în scurtul dialog dintre gărzi și conducătorii care le-au trimis cu ordinul de a-l aresta pe Isus. Slujitorii se întorc la cei care i-au trimis fără să fi făcut nimic în realitate și se justifică prin următoarea declarație: „Nimeni n-a vorbit vreodată ca omul acesta!” (In 7,46). Aceasta este o mărturie în favoarea învățăturii lui Isus, o confirmare a autorității sale (cf. In 10,21). Admirația spontană a gărzilor stârnește reacția dură și ostilă a conducătorilor, identificați prin grupul fariseilor. Aceștia îl consideră pe Isus un seducător, pentru că se folosește de autoritatea sa pentru a înșela poporul și a-l conduce la apostazie (cf. In 7,12b). Însă – spun aceștia – autoritatea sa este negată de fapte. Niciunul dintre conducători nu îi dă dreptate. El reușește să atragă doar oamenii de rând, cei care nu cunosc și care încalcă legea. Însă se știe foarte bine că asupra celor care nu cunosc și încalcă legea va cădea blestemul prevăzut pentru cei care nu respectă legământul (Dt 27,14-26; 28,15; Ps 119,21)²¹⁰. Prin această condamnare a celor care îl

²⁰⁹ Concepția originii lui Mesia din neamul lui David pornește de la textele din 2Sam 7,12-16; Ps 18,51; 89,4-5.36; Is 11,1; Ier 23,5; originea betleemită a lui Mesia, insinuată de Mih 5,1-2, este reluată în textul lui Mt 2,6, cf. IUSTIN, *Dial.* 78,12; originea din neamul lui David a lui Isus este atestată de formulele crezului creștin primitiv (Rom 1,3 și 2Tim 2,8); pentru mediul iudaic de tendință fariseică, faptul că Mesia este din neamul lui este atestat de Ps 17,21.

²¹⁰ Mulțimii care nu cunoaște legea îi corespunde categoria „poporului de rând”, ‘am ha’ares, din textele rabinice. Într-o sentință atribuită lui R. Hillel se spune că „niciunui dintre cei care nu cunosc legea nu-i este frică de păcat și niciun necunosător, ‘am ha’ares, nu este pios” (Abot II,6; cf. III, 11; V, 10); „poporul de rând” este constituit din acei iudei care nu sunt capabili să respecte

urmează pe Isus, făcută de cei care se consideră discipolii lui Moise, experți și practicanți ai legii, se discreditează persoana și învățătura sa (cf. In 9,28.34). Cum poate să învețe cineva care nu cunoaște *Scripturile*? (cf. In 7,15) Pe fundalul acestei reacții dure a fariseilor față de Isus, se poate observa încă o dată ecoul polemicii dintre comunitatea creștină și autoritățile sinagogii, reprezentată de învățătorii de orientare fariseică (cf. In 9,22-23).

Însă și în interiorul mediului fariseic se manifestă o diviziune în privința lui Isus, pentru că nu toți împărtășesc judecata negativă ce tocmai a fost exprimată. Cel puțin un reprezentant al conducătorilor de orientare fariseică, Nicodim, deja cunoscut cititorilor *Evangheliei a patra*, se disociază de colegii săi și îi ia indirect apărarea lui Isus. Intervenția sa încearcă să arate contradicția în care riscă să cadă cei care se consideră experți și practicanți ai legii: în numele legii, aceștia încalcă legea. Nicodim face apel la un principiu juridic general din orice proces: dreptul la autoapărare²¹¹. În perspectiva evanghelistului, cuvintele lui Nicodim fac trimitere la condiția de a-l putea „judeca în mod drept” pe Isus, așa cum cere el însuși: să-l asculte (cf. In 7,24). De fapt, doar cine „crede” în el este în măsură să „cunoască ceea ce face”. Această cerință a ascultării preliminare corespunde cu cea pe care „legea” în general o stipulează. De aceea, cei care îl condamnă pe Isus fără să-l fi ascultat încalcă legea. Această poziție a lui Nicodim îl expune în fața aceleiași condamnări bazate pe prejudecată, căreia îi cade victimă și Isus. De fapt, este suspectat de a conviețui cu acuzatul, așa cum ar face un „galileean”, adică un simpatizant al falsului Mesia, originar din acea regiune. În intervenția finală a fariseilor reappare problema mesianismului, împletită cu cea a originii galileene a lui Isus. El nu poate să pretindă că ar avea un rol mesianic, pentru că acest lucru este contrar tradiției religioase, ai cărei garanți sunt fariseii: „niciun profet nu s-a ridicat din Galileea” (In 7,52c). În această sentință se reia obiecția principală împotriva caracterului mesianic al lui Isus, evocată deja în prima reacție a lui Natanael și în cuvintele unora din mulțimea de la Ierusalim (In 1,47; 7,41).

Discuția privitoare la adevărul istoric al acestei declarații a fariseilor nu ține cont de problema principală pe care vrea s-o exprime evanghelistul atunci când reconstruiește această dezbatere la Ierusalim²¹². Revelația publică și autoritară a lui Isus de la Ierusalim, în zona sacră a templului, în timpul Sărbătorii Corturilor,

normele cu privire la dijme și puritatea levitică; practicanții fac parte din frățiile fariseilor și sunt „asociați”, *haberim*.

²¹¹ Dreptul la autoapărare este formulat mai mult conform perspectivei procesuale greco-romane (cf. *Fap* 25,16) decât în cea biblico-iudaică, unde procesul se bazează, mai ales, pe depozițiile martorilor (*Ex* 23,1-2; *Dt* 17,2-6; 19,15-20), chiar dacă se recomandă judecătorilor să-i asculte pe toți, fără parțialitate (*Dt* 1,16-17). La aceste norme biblice face trimitere I. Flaviu în cazul lui Irod, care condamnă la moarte fără proces (*Ant.* XIV, 9, 3, par. 167; *Bell.* I, 10, 6, par. 209). Dar în tratatul *Mishna* cu privire la procese este prevăzută posibilitatea de a fi ascultat și acuzatul, în afară de martori (*Sanh.* V, 4).

²¹² Deja papirusul P⁶⁶ Bodmer II a încercat să uniformizeze textul din In 7,52c cu alte recurențe, unde este scris „profetul, *ho prophētēs*”, precizând caracterul mesianic al acestuia (In 6,14a; 7,42; cf. 1,21.23.25). Un profet originar din Galileea și, mai precis, de la Gat Chepher, la Nord de Nazaret, este cunoscut sub numele de Iona, fiul lui Amitai (2Rg 14,25).

în timp ce suscită interesul și bunăvoința oamenilor de rând, provoacă o îndârjire ostilă și suspicioasă a autorităților, și în special în mediile fariseice. Însă chiar și în cercul acestora nu lipsesc adeziunile sau deschiderile în favoarea lui Isus, cum se poate vedea din intervenția lui Nicodim. Însă evanghelistul însuși, făcând un bilanț al confruntării dintre Isus și mediul iudaic, este nevoit să încheie într-o notă pesimistă, spunând că mulți dintre conducători au crezut în el, însă din cauza fariseilor nu au declarat lucrul acesta, pentru a nu fi excluși din sinagogă: „iubeau mai mult cinstea oamenilor decât cinstea lui Dumnezeu” (In 12,42-43).

3. Interpretare: istorie și actualitate

În urma unei lecturi istorice a textului din sfântul Ioan pe care tocmai l-am analizat, ceea ce atrage atenția imediat este schimbarea de perspectivă, pe care o impune epoca modernă. Se trece de la orientarea evident cristologică și doctrinară a sfinților părinți și, în parte, și a Evului Mediu, la cea ecleziologică și morală a autorilor moderni. În schimb, o caracteristică constantă, chiar dacă cu accente diferite în diverse epoci, este polemica antiiudaică. Iudeii care îl contestă pe Isus la Ierusalim devin prototipul adversarilor și al necredincioșilor din toate timpurile. În paralel cu această poziție antiiudaică se situează o linie interpretativă cu caracter tipologic, care tinde să vadă în instituțiile evreiești – templu, Sărbătoarea Corturilor, sâmbăta și circumcizia –, menționate sau prezente în textul evanghelic din sfântul Ioan, prefigurări ale experienței creștine sau simboluri ale realității spirituale. Acest lucru este valabil pentru Ciril de Alexandria, care despre sâmbătă și circumcizie oferă adevărate excursuri (*excursus*) al căror conținut principal este reluat de autorii medievali. În epoca modernă, în schimb, se mărește gradul de cunoaștere și de interes pentru mediul istorico-cultural iudaic și pentru instituțiile corespunzătoare. Acest lucru stimulează o nouă abordare a textului evanghelic, în special față de învățătura lui Isus, în cadrul sărbătorii evreiești a Corturilor.

Perspectiva exegetică și structura cristologică sunt bine reprezentate de Augustin, care scrie a douăzeci și opta omilie despre sfântul Ioan prin aceste declarații cu privire la Isus: el este „Dumnezeu pentru că ne-a creat, om pentru că ne-a căutat; Dumnezeu mereu împreună cu Tatăl, om pentru că rămâne cu noi în timp” (In Joh. XXVIII, 1). În acest orizont doctrinar, constituie o problemă atitudinea lui Isus, care nu vrea sau „nu poate” să meargă în Iudeea, unde iudeii caută să-l ucidă. Și raportul dintre Isus și frați ridică dificultăți, deoarece comportamentul său nu este foarte clar, sau este de-a dreptul contradictoriu: spune că nu vrea să meargă la sărbătoare, însă mai apoi merge pe ascuns, iar la final se prezintă în public la templu. Soluția paradigmatică din perspectivă cristologică este dată de Ioan Crisostomul: „se ascundea în calitate de om, apărea în mijlocul acestora (iudei) în calitate de Dumnezeu, fiind în mod real, în același timp, și una, și alta” (Hom. in Jo. XLVIII, 1). Contradicția lui Isus referitoare la participarea sa la Sărbătoarea Corturilor este rezolvată printr-o accepțiune diferită a termenului „sărbătoare”: „adevărata sărbătoare a lui Isus este învierea sa, atunci când cortul lui David va fi ridicat din nou, de aceea, acum urcarea lui Isus

la Ierusalim se petrece pe ascuns, diferit de cealaltă, cea finală, când își va face intrarea triumfală, primit și salutat de pelerini” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. in Jo.* IV, 5, PG 73, 644). Din această direcție interpretativă face parte și Teodor din Mopsuestia, care explică textul sfântului Ioan referitor la necredința fraților în felul următor: aceștia nu cred că „el ar trebui să se reveleze în fața tuturor din cauza naturii sale ascunse, care va trebui să fie înălțată deasupra tuturor”. Așadar, el parafrazează răspunsul lui Isus în felul următor: „În mine există o natură sublimă ascunsă. Și acum mă ascund, pentru că acest lucru face parte din economia mântuirii, care trebuie să se împlinească. Va veni timpul meu, când voi arăta în mod clar în fața tuturor cine sunt eu” (*Comm. in Ev. Joh.* 110-114). Acestei interpretări cristologice a textului sfântului Ioan, Augustin îi adaugă interpretarea tipologică a Sărbătorii Corturilor, simbol sau imagine a drumului poporului lui Dumnezeu – Biserica – în pelerinaj către patria cerească (AUGUSTIN, *In Joh.* XXVIII, 9; cf. XXX, 1). Această aplicație ecleziologică a textului sfântului Ioan este reluată de Filip Melancton în epoca Reformei.

Medievalii merg pe urmele acestui tip de exegeză a Sfinților Părinți și identifică „timpul” pe care Isus îl numește „al său” cu cel al gloriei sale de judecător (Beda) și urcarea sa la sărbătoare cu intrarea în gloria Tatălui (Rupert de Deutz). Dintre exegeții din epoca modernă, care în general se îndepărtează de această nuanță cristologică, se distinge interpretarea lui Hugo Grotius. În legătură cu semnificația sărbătorii de toamnă a Corturilor, el identifică „timpul lui Isus” cu cel al culesului fructelor „sale”, timp care „trebuia să vină după Paște și Rusalii, adică după moarte și înviere, și după ce legea cea nouă va fi fost scrisă în inimile apostolilor prin intermediul Duhului Sfânt” (*Ann. in NT* 1016).

Un al doilea punct nevralgic, din perspectivă cristologică, îl constituie diferitele declarații ale lui Isus din dezbaterile cu iudeii de la Ierusalim. Toma de Aquino, care urmează întotdeauna o metodă sistematică, le distinge, în intervențiile lui Isus, pe cele cu privire la originea doctrinei sale (*In* 7,1-24), pe cele cu privire la originea învățătorului (*In* 7,25-32) și, în final, cuvintele-învățătură referitoare la scopul și la sfârșitul drumului (*In* 7,33-36). Augustin evidențiază în mod explicit problema divergențelor prezente în cuvintele lui Isus adresate iudeilor: el declară, în același timp, că învățătura este a sa și nu este a sa. Episcopul din Hippona structurează și explică soluția propusă deja de Ciril de Alexandria, care vorbește despre Cristos ca despre înțelepciunea Tatălui, izvor al oricărei înțelepciuni umane care se apropie de ea. El – spune Ciril – este egal în demnitate cu Tatăl, iar înțelepciunea sa provine de la Tatăl, la fel cum strălucirea vine de la soare și cuvintele din minte (CIRIL, *Homm. in Jo.* IV, 5, PG 73, 659-660). Augustin afirmă că „Cristos însuși reprezintă învățătura Tatălui, dat fiind faptul că el este Cuvântul Tatălui” (*In Joh.* XXIX, 3). Medievalii explică această formulare a lui Augustin pe baza diferenței dintre natura umană și cea divină ale lui Cristos: Isus este învățător și discipol în același timp; învățător conform naturii sale divine și discipol conform naturii sale umane (BRUNO DE ASTI, *Comm. in Jo.* PL 165, 507). Doar Dioniziu Certosinul contestă soluția lui Augustin, pentru că nu corespunde

cu sensul literar al textului. El îl parafrazează astfel pe Isus: „Învățătura mea, care este a mea în măsura în care îi învăț pe alții, nu este a mea ca urmare a studiului sau a instruirii omenеști, fiindcă am primit-o prin iluminare” (DIONIZIU CERT., *In Ev. enarr.* XIX, 842). Maldonatus dezvoltă această discuție și precizează că Isus poate să spună că învățătura sa nu este a sa în măsura în care a primit-o de la Tatăl și învață în numele Tatălui.

Asemănătoare cu tema aceasta este cea propusă în dezbaterile cu locuitorii Ierusalimului pe marginea originii lui Isus, care este în același timp cunoscută și ascunsă. Ciril de Alexandria, în acord cu preocuparea sa cristologică ortodoxă, precizează că din punct de vedere uman originea lui Isus este cunoscută, însă cea divină este ascunsă și inefabilă, și citează textul din *Is* 53,8 (LXX) care, împreună cu cel din *Mih* 5,2, este reluat în continuare de cei care încearcă să explice opinia iudeilor despre Mesia cel ascuns pe baza *Scripturii*. Ciril nu vrea să scape ocazia oferită de textul sfântului Ioan pentru a prezenta propria reflecție cristologică: „Așadar, atunci când Cristos admite ceea ce spun iudeii, adică faptul că nimeni nu va ști când va veni Cristos, de unde va veni, se distinge de orice lucru creat și se revelează drept Dumnezeu, în măsura în care afirmă că lui, spre deosebire de alții, Tatăl nu îi este necunoscut și confirmă că el se cunoaște pe sine și pe Tatăl în mod perfect. El este, de fapt, Dumnezeu din Dumnezeu Tatăl, de aceea cunoașterea sa este deosebită, pe deplin caracteristică lui... Unicul născut fiu al lui Dumnezeu Tatăl îl contemplă în totalitate în el însuși pe Tatăl, încarnând substanța Tatălui în propria natură, și o cunoaște într-un asemenea mod, că nu poate fi exprimată în cuvinte” (*Comm. in Jo.* V, 1, PG 73, 717-720). Pe aceeași linie cristologică a lui Ciril se poate afla doar Toma de Aquino, care are o doctrină unică legată de această temă a cunoașterii lui Isus, comparată cu cea a îngerilor și a altor oameni. În baza teoriei sale despre cunoaștere prin similitudine, Toma de Aquino poate spune că Isus, Fiul lui Dumnezeu, care seamănă perfect cu Tatăl, fiind de aceeași esență și autoritate cu el, îl cunoaște complet pe Dumnezeu. Însă chiar la nivelul cunoașterii umane, în măsura în care „sufletul lui Cristos este unit Cuvântului, el are o cunoaștere a lui Dumnezeu unică și într-un grad mai înalt decât oricare altă ființă creată” (*Lect. super Jo.* III, 7, par. 1065).

O altă temă care atrage interesul comentatorilor antici, de la sfinții părinți și medievali până la comentatorii moderni catolici și reformați, este cea a credinței în raport cu Cristos, trimisul lui Dumnezeu și revelatorul său unic și definitiv. Aceasta este abordată în comentariul la declarațiile lui Isus privitoare la condițiile care trebuie îndeplinite pentru a putea recunoaște originea învățăturii sale (*In* 7,17-18). În cazul acesta, Augustin este reprezentantul cel mai calificat, cu interpretarea fascinantă a cuvintelor lui Isus: „Dacă cineva vrea să facă voința sa (a Tatălui), își va da seama dacă învățătura mea vine de la Dumnezeu...” Augustin spune: „Dacă nu ai înțeles, crezi! Nu căuta să înțelegi pentru a crede, ci crede pentru a înțelege!” Pentru episcopul african, „a face voința lui Dumnezeu” înseamnă a crede în Dumnezeu, și nu doar a-l crede pe Dumnezeu. În primul caz este vorba despre a crede iubind (*In Joh.* XXIX, 6). Puțini comentatori îl urmează în această

direcție interpretativă. Majoritatea tind să integreze sau să înlocuiască interpretarea augustiniană cu una mai moralistă: a face voința lui Dumnezeu înseamnă a se abține de la vicii și a respecta poruncile. Luther, în schimb, repropune exegeza lui Augustin și consideră că „a face voința lui Dumnezeu” coincide cu „a crede – a asculta cuvântul lui Dumnezeu”. Pentru Calvin, doar supunerea față de Dumnezeu este criteriul care ne ajută să distingem adevărul doctrinei creștine.

În relație cu această aprofundare a statutului credinciosului se află o interpretare mai răspândită a textului din *In* 7,37-39: Cristos îi invită pe toți să-și potolească setea – să creadă – și le promite celor care cred în el daruri spirituale din abundență, care se vor revărsa, asemenea unor râuri, și asupra celorlalți. Apa vie este interpretată în mod diferit: este identificată cu diferitele daruri ale Duhului Sfânt sau cu harul divin (Ioan Crisostomul, Maldonatus), cu învățătura sau cu predicarea evangheliei (Rupert de Deutz, Dioniziu Certosinul), cu dragostea sau bunătatea care se dăruiește celorlalți (Augustin, Beda, Toma de Aquino). Textul *Scripturii* la care se face trimitere cel mai frecvent este cel din *Prov* 5,15-16. Este interesantă soluția propusă de Teodor din Mopsuestia și de Ioan Crisostomul, reluată de episcopul din Merw, Isho'dad: scrierea la care face trimitere textul evanghelic nu se referă la promisiunea râurilor de apă vie, ci la adeziunea la credință. Textul cel mai clar și mai sintetic este cel al lui Teodor din Mopsuestia: „În cărțile sfinte există multe texte care invită la credință. De aceea, oricine urmează *Scripturile* și crede în mine va fi plin de har, asemenea unui râu care nu doar că nu seacă, ci se revărsă până la punctul în care își este suficient sieși și le folosește și altora” (*Comm. in Ev. Joh.* 115). Chiar dacă această interpretare antropologico-ecezială predomină la autorii medievali și moderni, merită pomenită încercarea comentatorului medieval Rupert de Deutz de a o armoniza cu cea cristologică. De la început, acesta consideră că promisiunea lui Isus este adresată credincioșilor care vor fi plini de duh, de înțelepciune și știință, pentru a putea aduce în lume bogăția învățăturii evanghelice. Deci comentatorul reia textul și îl reinterpretează în cheie cristologică: pentru că darul Duhului Sfânt vine de la Cristos, din „pieptul” său, adică din adâncul divinității sale, din care izvorăsc cele două râuri de apă vie, cele două daruri ale Duhului Sfânt, pentru iertarea păcatelor și împărțirea harurilor și diferitele ministere pentru misiunea Bisericii (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. comm.* PL 169,523-526).

Această oscilație în istoria exegezei textului din *In* 7,37-39 între interpretarea cristologică și cea antropologico-ecezială este un simptom al celor două linii tematice care se împletesc în această pagină evanghelică. Întreaga dramă spirituală se dezvoltă în jurul acestor doi poli. Pe de o parte, Isus Cristos este sămânță de contradicție și motiv de scandalizare din cauza originii și a condiției sale umane și istorice, cărora li se opune autoprezentarea sa drept izvor unic și definitiv al revelației, pentru că învățătura și originea sa sunt de la Dumnezeu. Pe de altă parte, se află reacția interlocutorilor umani, care merge de la înstrăinarea rudelor până la ostilitatea crudă și violentă a conducătorilor iudei. La mijloc se află mulțimea împărțită între adeziunea simplă și spontană față de Isus și frica și

suspiciunea determinate de poziția responsabililor religioși, fariseii. Acest proces spiritual, în care credința trebuie să crească drept raport existențial cu Isus, se situează pe fundalul instituțiilor religioase evreiești: la Ierusalim, în zona templului, în timpul Sărbătorii populare a Corturilor. Dezbaterea dintre Isus și diferitele grupuri – frații, mulțimea iudeilor, locuitorii Ierusalimului și conducătorii – scoate în evidență în mod progresiv, pe de o parte, ambivalența și precaritatea fie a instituțiilor, fie a structurilor religioase culturale umane, pe de altă parte, rolul unic și de neînlocuit al lui Isus, trimisul lui Dumnezeu. Nu doar templul și sărbătorile evreiești, ci chiar legea și *Scriptura*, dacă nu sunt interpretate și înțelese din perspectiva revelată de Isus, rămân ascunse și ambivalente. Așteptările mesianice și structurile religioase ale iudeilor sunt depășite de nouitatea radicală adusă de Isus. El revendică o origine și o identitate care pleacă de la modelul mesianic tradițional desprins din *Scriptură*. De aceea, sunt dezorientate nu doar rudele, care visează un mesianism spectaculos și măreț, ci și acei locuitori din Ierusalim care sunt dispuși să creadă în Isus-Mesia, în urma semnelor pe care acesta le-a înfăptuit. Și Nicodim, care sfidează ostilitatea oarbă și preconcepută a colegilor săi, este pe punctul de a crede, dar nu și-a potolit încă setea de la singurul izvor al noului dinamism spiritual care este Isus însuși.

În afară de această lucrare de purificare și clarificare cu privire la procesul credinței, pagina din sfântul Ioan precizează care sunt coordonatele esențiale ale credinței ca raport existențial cu Isus. Este vorba despre a recunoaște, a primi și a asimila darul lui Dumnezeu, care este Isus însuși. De fapt, învățătura sa coincide cu apa vie și abundentă pe care Isus o promite celui care crede în el. Acesta este un dar interior infinit, asemenea acțiunii Duhului Sfânt transmis credincioșilor. Izvorul veșnic al acestui dar este Isus însuși, care ia locul și desăvârșește rolul legii, al înțelepciunii, al templului, adică al tuturor instituțiilor și simbolurilor revelației istorice a lui Dumnezeu. Credința este însă un dar care trebuie primit într-o relație existențială cu Isus. În acest nou orizont al credinței se poate răspunde la întrebarea referitoare la identitatea lui Isus, fie în legătură cu originea sa de la Dumnezeu, fie cu plecarea sa, care dezvăluie scopul ultim al misiunii sale. Cu alte cuvinte, darul Duhului-revelație care se află la baza credinței cristologice este transmis credincioșilor doar prin glorificarea lui Isus. Dar prin această terminologie a „glorificării” nu doar este desemnată moartea lui Isus, efect al refuzului și al ostilității criminale ale conducătorilor iudei, ci se sugerează semnificația sa finală și profundă, de revelație și dar de iubire.

Acum se înțelege de ce structurile religioase iudaice, până și cele mesianice tradiționale, sunt nepotrivite și nu sunt suficiente pentru a da un răspuns la întrebarea: cine este Isus? El se află dincolo de instituțiile religioase, de modelele culturale și mediul istoric în care s-a născut și s-a revelat. Într-adevăr, Isus, prin „plecarea” sa, care este în același timp moartea sa și revelarea scopului său ultim, depășește granițele iudaismului etnic sau religios. Mesajul lui Isus este răspândit tuturor și poate să adreseze invitația oricui îi este sete și să facă promisiunea sa oricui crede. Universalitatea misiunii creștine postpascale nu constituie un

pretext în fața falimentului misiunii din interiorul comunității evreiești, ci consecința logică a noului chip al lui Dumnezeu, prezentat și făcut vizibil prin faptele istorice, prin cuvintele și prin jertfa supremă a lui Isus.

Această amplă perspectivă spirituală pe care pagina evanghelică o lasă să se întrezărească a provocat în fiecare epocă istorică aplicații fecunde, dar, în orice caz, condiționate de contextul cultural în care s-au format. În comentariile sfinților părinți și ale medievalilor apare încontinuu polemica antiiudaică pentru a sublinia noutatea radicală a experienței creștine inaugurate de Isus, Cristos și Fiul lui Dumnezeu, promis și profețit de *Sfintele Scripturi* și în instituțiile din Vechiul Testament. Și Melancton, imediat ce textul evanghelic îi oferă ocazia, denunță limitele istorice și teocratice ale așteptărilor mesianice ale evreilor. La rândul său, Calvin nu pierde ocazia de a polemiza împotriva papistașilor, care joacă rolul conducătorilor iudei, în timp ce Cristos reprezintă modelul pentru credincioșii Bisericii de astăzi. Fariseii, care disprețuiesc poporul ce nu cunoaște legea, sunt asemenea acelor preoți – spune Calvin – care se identifică cu Biserica și îi disprețuiesc pe laici, considerați „profani” (*In Ev. sec. Jo. comm.* 186). Mai amplă și mai pozitivă este perspectiva actualizantă a lui Hugo Grotius atunci când interpretează polemica dintre Isus și iudei privitoare la rolul legii: Isus, după Grotius, pune deasupra legii ritualice a sâmbetei legea scrisă în inimi, care spune că trebuie să-i ajutăm pe cei sărmani în orice ocazie (GROTIUS, *Ann. in NT*, 1020; cf. J.Ch. Wolfius, 874).

În ciuda riscului unei simplificări, linia hermeneutică a lui Grotius este mai în acord cu orizontul cristologic din sfântul Ioan. Isus, prin dăruirea totală a vieții sale, revelează nu doar identitatea sa de Cristos-trimis și de Fiul jertfit al lui Dumnezeu, ci arată și chipul ascuns al lui Dumnezeu și care este posibilul traseu al fiecărei ființe umane pentru a intra într-o relație existențială cu el. Cu alte cuvinte, Isus nu depășește doar structurile religioase și culturale iudaice, ci și pe cele creștine și ecleziale; el se află în afara nu doar a instituțiilor tradiționale iudaice, ci și în afara celor construite de-a lungul secolelor de creștinism. De fapt, cei care primesc darul interior al Duhului Sfânt sunt toți cei care primesc invitația lui Isus de a-și potoli setea și de a crede în el. Aceasta este singura condiție pentru participarea deplină la acea transmitere a vieții care este posibilă datorită jertfei lui Isus din iubire. Dar tocmai în acest gest final el se dezvăluie ca un dar pur și deplin al lui Dumnezeu. Procesul spiritual al mântuirii istorice revelate de Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, se realizează, așadar, în linia unei umanități deschise să primească și să transmită iubirea fidelă a lui Dumnezeu. În sintonie cu acest stil al revelației și transducerii lui Dumnezeu prin Isus Cristos, și mijlocitorii istorici, ca și instituțiile umane, sunt chemați să fie total deschiși și transparenți în fața inițiativei gratuite și libere a celui care dăruiește din abundență Duhul Sfânt, făcând din acesta un izvor în intimitatea celor care cred.

XII. ISUS ELIBEREAZĂ FEMEIA ADULTERĂ (In 7,53–8,11)²¹³

⁵³ Și s-a dus fiecare la casa lui

¹ Iar Isus s-a dus pe Muntele Măslinilor.

² Dar în zori a apărut din nou la templu și tot poporul venea la el, iar el, așezându-se, îi învăța.

³ Cărturarii și fariseii au adus o femeie prinsă în adulter²¹⁴ și, punând-o la mijloc,

⁴ i-au zis: „Învățătorule, această femeie a fost surprinsă asupra faptului de adulter.

⁵ Moise ne-a poruncit în Lege ca pe astfel de femei să le ucidem cu pietre. Dar tu ce zici?”

⁶ Însă spuneau aceasta ispitindu-l, ca să aibă de ce să-l acuze. Dar Isus, aplecându-se, scria cu degetul pe pământ.

⁷ Întrucât continuau să-l întrebe, s-a ridicat și le-a spus: „Acela dintre voi care este fără de păcat să arunce primul cu piatra în ea”.

⁸ Și, aplecându-se din nou, scria pe pământ²¹⁵.

⁹ Când au auzit, au plecat unul câte unul²¹⁶, începând de la cei mai bătrâni. El a rămas singur, iar femeia era în mijloc.

¹⁰ Isus²¹⁷ s-a ridicat și i-a spus: „Femeie, unde sunt ei?²¹⁸ Nu te-a condamnat nimeni?”

¹¹ Ea i-a zis: „Nimeni, Doamne”. Isus i-a spus: „Nici eu nu te condamn; mergi, de acum să nu mai păcătuiești!”

²¹³ BECKER U., *Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7,53-8,11* (BZNW 28), Töpelmann, Berlin 1963; BOURGE G.M., *A specific Problem in the New Testament Text and Canon: The Woman caught in Adultery (John 7,53.8,11)*, JETS 27 (1984) 141-148; DERRETT J.D.M., *Law in the NT; The Story of the Women Taken in Adultery*, NTS 10 (1963/64) 1-26; HODGES Z.C., *Problem Passages in the Gospel of John: The Woman Taken in Adultery (John 7,33-8,11): The Text*, BS 136 (1979) 318-332; IDEM, *The Woman Taken in Adultery. (John 7,53-8,11): Exposition*, BS 137 (1980) 41-53; JOHNSON A.F., *A Stylistic Trait of the Fourth Gospel in the Pericope Adulterae*, BETHS 9 (1966) 91-96; LEROY H., *Jesus und die Ehebrecherin (Joh 7,53-8,11)*, în R. MAYER, *Wie gut sind deine Zelte, Jakob*, E. Ehrlich, Gerlingen 1986, 145-149; OSBORNE R. E., *Pericope adulterae* CJT 12 (1966) 281-283; ROUSSEAU F., *La femme adultere. Structure de Jn 7,53-8,11* Bib 59 (1978) 463-480; SCHWARZ G., *Jer 17,13 als möglicher alttestamentlicher Hintergrund zu Joh 8,6.8*, AOAT 211, Fs. J.P.M. Von de Ploeg, *Von Kanaan bis Kerala*, 1982, 239-256; TRITES A.A., *The Woman Taken in Adultery*, BS 131 (1974) 137-146; VON CAMPENHAUSEN H., *Zu Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53.8,11)*, ZNW 68 (1977) 164-175.

²¹⁴ Codicele major Beza din secolul al V-lea, care reprezintă mărturia cea mai veche a pericopei referitoare la femeia adulteră, în loc de „prinsă în adulter”, spune „prinsă în păcat”; îl urmează codicele minor 1071 din secolul al XII-lea, cu o ușoară modificare a ordinii cuvintelor. Această interpretare a textului este interesantă, pentru că ar putea fi conformarea existenței unei ediții destul de vechi a secțiunii de față, așa cum este în parte atestat de citatul lui Papia din Hierapolis în Eusebiu din Cezareea: „El expune mai apoi și o altă povestire despre o femeie acuzată de multe păcate în fața Domnului” (HE III, 39,17).

²¹⁵ Opt manuscrise dintre cele care reproduc pericopa de față, împreună cu unele din versiunea armeană, explică și dezvoltă acest text, adăugând după „scria pe pământ”: „păcatele fiecăruia dintre ei”.

²¹⁶ Și finalul acestui verset a fost extins și explicat de anumiți copişti ai codicelor majore din secolul al VIII-lea (E) și al IX-lea (G.H.K.) în felul următor: „Când au auzit și simțindu-se acuzați de conștiința lor (versiunea coptă), au plecat unul câte unul”.

²¹⁷ O altă extindere a textului este introdusă în punctul acesta de diferite codice, fie majore, fie minore: „Isus s-a ridicat nevăzând pe nimeni în afară de femeie (o văzu...)”.

²¹⁸ Copişti ai aceluiași codice indicate mai sus explică textul evanghelic prin această adăugire la cuvintele lui Isus: „Unde sunt aceia, acuzatorii tăi?”.

1. Structura literară și tematică

Acest fragment este considerat un ghețar plutitor în cadrul tradiției evanghelice, integrat provizoriu într-una dintre Evangheliile canonice actuale. Este pusă în discuție nu doar apartenența actuală la *Evanghelia a patra*, din moment ce unele manuscrise îl introduc în ultimele capitole ale lui Luca, după Lc 21,38, ci și caracterul său canonic și istoricitatea sa. De fapt, aceste unsprezece versete sunt atestate prin multe variante doar din codicele Beza din secolul al V-lea, păstrat la Cambridge, și de alte opt codice majore de mai târziu, din secolul al IX-lea, și de circa cincisprezece codice minore. În schimb, este ignorat de codicele majore din secolele al IV-lea și al V-lea, de părinții și autorii greci și orientali din primul mileniu, de vechile versiuni din Siria, Egipt, Armenia și Georgia. Au cunoștință despre textul de față sau îl reproduc patru sau cinci autori occidentali, începând cu secolul al IV-lea: Ambroziu, Paciano din Barcelona, Ieronim, Augustin și Ambrosiaster²¹⁹. La acestea trebuie adăugate o serie de manuscrise ale versiunilor latine antice ale Vulgatei, siriană, coptă, armeană, etiopiană, și mare parte dintre manuscrisele lectionarelor bizantine. Este deosebit de importantă pentru istoria tradiției textului de față mărturia din *Învățăturile apostolilor*, o scriere în limba siriană, din secolul al III-lea, care reproduce un original grecesc mai vechi. Aceasta a fost reluată și introdusă în opera canonic-liturgică latină din secolul al IV-lea, cunoscută sub numele de *Constituțiile apostolice*, unde i se recomandă episcopului să imite, în practica sa pastorală, ceea ce a făcut Dumnezeu, Mântuitorul nostru,

față de femeia aceea care păcătuisese și pe care bătrânii i-au adus-o înaintea, cerând să fie judecată, au fost nevoiți să se retragă. De fapt, cel care cunoaște inimile a întrebat-o dacă bătrânii au condamnat-o (siriană: poate că te-au condamnat, fiica mea). Răspunzând „nu”, acesta îi spuse: „Mergi, nici eu nu te condamn” (*Cost. II*, 24).

La rândul său, Eusebiu din Cezareea reproduce mărturia episcopului din Hieapolis, Papia, din prima jumătate a secolului al II-lea, care, printre diferitele sale mărturii privitoare la Evangheliile canonice, relatează și un alt episod „referitor la femeia acuzată în fața Domnului de multe păcate”, care s-ar găsi în *Evanghelia după evrei* (EUSEBIU, *HE III*, 39, 17). Rufinus din Aquilea, în versiunea sa latină a operei lui Eusebiu, identifică acest episod cu cel al femeii adultere. Dată fiind convergența între textul din *Constituții*, care vorbește despre o femeie păcătoasă, și mărturia lui Papia despre femeia acuzată de multe păcate, s-ar putea presupune existența unei forme a textului mai vechi și mai scurtă decât cea actuală²²⁰. Augustin oferă o motivație care ar putea explica receptarea târzie

²¹⁹ Ieronim declară că această pericopă este reprodusă în *Evanghelia după sfântul Ioan* „de multe codice grecești și latine” (*Contr. Pel. II*, 17). Includerea sa în textul Vulgatei i-a favorizat receptarea în Biserica occidentală de limbă latină. În schimb, pericopa femeii adultere este ignorată nu doar de autorii antici africani (Ciprian și Tertulian), ci și de toți Părinții greci (Origene, Ioan Crisostomul, Ciril de Alexandria). Primul care îi dedică un comentariu este Euthymius Zigabenus, în secolul al XII-lea.

²²⁰ J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes*, 281, din motive ce țin de critica textuală și literară, reconstruiește textul primitiv în felul următor: In 8,3-5.7b.9a.

a acestei pericope în canonul lecturilor liturgice: „Anumitor credincioși cu credință puțină, sau, mai degrabă, dușmani ai credinței adevărate, le era frică, probabil, că iertarea pe care Dumnezeu i-o oferă păcătoasei ar putea constitui o justificare pentru femeile lor” (AUGUSTIN, *De Coniug. adult.* II, 7). Caracterul canonic al textului din In 7,53–8,11 pentru tradiția catolică a fost stabilit la Conciliul din Trento. În sesiunea din 1 aprilie 1546 se recunoaște în termeni generali caracterul sfânt și inspirat al textului biblic atestat în versiunea latină și felul în care a fost primit și citit în cadrul tradiției Bisericii. Rezultatul votului cu privire la structura propusă părinților conciliari, unde se menționează în mod explicit pericopa femeii adultere, lasă deschise cercetarea și dezbaterea cu privire la adevărul său istoric și la apartenența sa la scrierile sfântului Ioan.

O analiză a textului stabilit în mod critic pe baza mărturiilor codicelor și versiunilor care îl reproduc duce la concluzia că pericopa femeii adultere nu aparține aceleiași persoane care a compus *Evanghelia a patra*. Sunt evidențiate, de fapt, cel puțin zece concordante lexicale și stilistice cu opera lui Luca, *Evanghelia și Faptele Apostolilor*, și anumite nuanțe comune cu tradiția sinoptică²²¹. Pe de altă parte, se observă cel puțin trei expresii înrudite cu stilul sfântului Ioan: „au adus”, „agousin” (In 8,3; cf. 9,13; 18,28); „însă spuneau aceasta ispitindu-l” (In 8,6; cf. 6,6; 12,33); „să arunce cu piatra în ea” (In 8,7; cf. 8,59). Este adevărat faptul că secțiunea referitoare la femeia adulteră, așezată de majoritatea codicelor majore și minore după In 7,52, întrerupe în mod brusc firul narativ²²². Însă există și motive care fac această așezare plauzibilă: Isus învață la templu (In 8,2; cf. 7,14.28; 8,20); ne aflăm în mijlocul unei discuții aprinse între Isus și frontul advers, format și din farisei, în legătură cu rolul legii, iar Isus îi invită pe interlocutorii săi să judece drept, și nu după aparențe; mai mult, el afirmă că nu vrea să judece pe nimeni (In 7,19.23.24.51; 8,15.17); de mai multe ori, în contextul acestei confruntări între Isus și adversarii săi la Ierusalim, este menționată intenția lor de a-l ucide, iar în final aceștia iau pietre în mână pentru a-l lapida (In 7,1,19b.20.25.30.32.44; 8,59); Isus îi provoacă pe adversarii săi prin această declarație: „Cine dintre voi mă poate acuza de păcat?” (In 8,46). Este posibil ca aceste conexiuni tematice să fi oferit ocazia pentru introducerea acestei secțiuni în contextul actual. Imaginea lui Isus pe care o propune sfântul Ioan, prezentat în calitate de Fiu trimis în lume nu pentru a condamna, ci pentru a mântui, se poate să fi favorizat această legătură pe care pericopa noastră o are cu *Evanghelia a patra*.

Pentru a putea face o evaluare finală cu privire la apartenența la sfântul Ioan a acestui fragment și la adevărul său istoric, este oportun să luăm în considerare textul însuși, în structura sa literară și tematică. Acesta se prezintă ca o scurtă dramă în trei acte, plasată în zona templului. Primul și al doilea verset pot fi considerate un fel de legătură generică pentru integrarea pericopei de față în context (In 7,53–8,1). În tabloul introductiv, Isus reapare în zori în templu, înconjurat

²²¹ Este simptomatic faptul că treisprezece codice minore din grupul Ferrar reproduc fragmentul nostru după Luca 21,38, probabil sub influența ordinii pericopelor în lecționarele liturgice.

²²² Se înțelege, de aceea, motivul care i-a făcut pe unii copişti să așeze pericopa femeii adultere la finalul Evangheliei, după In 21,25 sau după In 7,44.

de popor. El este prezentat cu trăsăturile unui maestru autoritar, care stă așezat în timp ce învață (In 8,2). Pe fundalul acestei imagini inițiale se desfășoară întreaga scenă. În realitate însă, poporul care îl însoțește pe Isus la templu nu are niciun rol în episodul femeii adultere. Noii protagoniști sunt reprezentanții celor două grupuri de iudei, adesea asociați în tradiția sinoptică: „scribi și farisei”. Primul act al dramei pornește de la inițiativa acestor două grupuri; aceștia se prezintă în fața lui Isus cu o femeie surprinsă în flagrant de adulter și îi cer în mod explicit o părere după ce făcuseră trimitere la ceea ce prescria Moise în lege cu privire la acest caz (In 8,3-5). Naratorul închide această primă scenă printr-o notă redacțională în care arată intenția prefăcută a acestor apărători ai legii. În realitate, aceștia vor să-l provoace pe Isus pentru a avea un motiv de a-l acuza (In 8,6a). Actul al doilea se deschide cu un prim-plan asupra lui Isus: el se apleacă și începe să scrie cu degetul pe pământ. La cererea insistență a interlocutorilor săi, Isus ia cuvântul pentru a enunța un principiu general care reprezintă un fel de provocare la adresa acuzatorilor femeii, gata să o condamne în numele legii (In 8,6b-7). Actul al treilea începe printr-o prezentare de efect provocată de cuvintele lui Isus. Este vorba despre o reacție tăcută: în timp ce el se apleacă din nou să scrie pe pământ, adversarii dispar toți din scenă. Rămân doar Isus și femeia. El atunci i se adresează prin două scurte întrebări în care se reflectă noua situație, provocată de discursul său precedent. Femeia răspunde prin două cuvinte care corespund simetric întrebărilor respective ale lui Isus. Totul se încheie prin ultima intervenție a lui Isus: o constatare urmată de două imperative.

Unitatea literară și tematică a textului este dată de anumite corespondențe și concentrări lexicale. În cele două scene aflate la început și la sfârșit, femeia adusă de scribi și farisei este „pusă” sau „se află la mijloc”, *en mesō* (In 8,3b.9b). De o parte se află cele două grupuri care într-un prim moment iau inițiativa, i se adresează lui Isus cu insistență și solicită un răspuns. Apoi, în final, se retrag în liniște cu toții, începând de la cei mai bătrâni (In 8,3.4a.7a.9a). În antiteză cu aceștia se află Isus, care de două ori se apleacă pentru a scrie pe pământ și de tot atâtea ori se ridică pentru a lua cuvântul. În ambele cazuri, intervenția sa este decisivă: îi constrânge pe acuzatori să se îndepărteze și eliberează femeia acuzată (In 8,7b.11bc). Mișcările simetrice și repetate ale lui Isus sunt reprezentate grafic prin perechea verbală „a se apleca/a se ridica”, patru participii ale verbelor grecești *katakyptein/anakyptein* (In 8,6b.7b.8a.10a). În cuvintele adversarilor și în răspunsurile lui Isus predomină lexicul specific avocaților. Cazul femeii prinse în flagrant de adulter este evaluat sub aspect legal: trebuie să fie lapidată pe baza prescripțiilor normative ale legii lui Moise (In 8,5ab). În primul discurs al lui Isus este introdus un element nou care mută problema de la nivelul juridic la cel etico-religios: „Acela dintre voi care este fără de păcat, *ho anamartētos*, să arunce primul cu piatra în ea!” (In 8,7b). În dialogul final dintre Isus și femeie se poate observa din nou această oscilație între planul juridic specific avocaților și cel etico-religios. Însă acum primul se află în trecut: „Nu te-a condamnat nimeni?, *katekrinen*,... nici eu nu te condamn, *katekrinō*” (In 8,10c.11b); iar al doilea nivel se află în noua perspectivă deschisă de Isus: „Mergi, de acum să nu mai păcătuiești, *hamartane*” (In 8,11c).

Atmosfera de judecată este sugerată de narator prin nota redacțională care marchează trecerea de la prima la a doua scenă: „Însă spuneau aceasta ispitindu-l, ca să aibă de ce să-l acuze, *katēgorein*” (In 8,6a). Așadar, încă de la început adevăratul acuzat este Isus, care se găsește implicat în calitate de „învățător” într-un caz de încălcare gravă a legii, pentru care este prevăzută pedeapsa cu moartea. El este de partea femeii acuzate și îi ia apărarea. La sfârșit, Isus iese învingător, se eliberează din capcana pregătită de adversari și îi anunță libertatea inclusiv femeii. Se încheie astfel această scurtă dramă în care Isus se dezvăluie drept adevăratul învățător care învață cu autoritate în templu, înconjurat de poporul care se strânge în jurul lui.

Iată, într-o schemă rezumativă, cum poate fi împărțit textul din episodul de față:

I. *Introducere generală*: amplasarea în timp și spațiu a povestirii, 7,53-8,2.

II. *Povestirea dramatizată* (8,3-11):

1. Prezentarea cazului unei femei adultere și solicitarea intervenției lui Isus, 8,3-6a:
 - a) cazul femeii prezentat lui Isus, 8,3-4;
 - b) legea lui Moise, 8,5;
 - c) nota redacțională cu privire la intențiile adversarilor, 8,6a.
2. Intervenția lui Isus, 8,6b-7:
 - a) Isus se apleacă pentru a scrie pe pământ, 8,6b;
 - b) insistența adversarilor, 8,7a;
 - c) Isus se ridică și răspunde: sentința-provocare a lui Isus, 8,7bc.
3. Reacția adversarilor și dialogul dintre Isus și femeie, 8,8-11:
 - a) Isus se apleacă să scrie pe pământ, 8,8;
 - b) adversarii se îndepărtează cu toții, 8,9;
 - c) dialogul final, 8,10-11.

Caracterul fascinant al acestui fragment, supranumit o „perlă pierdută a tradiției antice” sau un ghețar plutitor al Evangheliilor, nu trebuie să ne împiedice să vedem problemele legate de situația sa textuală precară. Pare că înainte de secolele al III-lea și al V-lea acesta este ignorat de tradiția manuscrisă a Evangheliilor. Este greu de imaginat eliminarea sau cenzura sa din motivele pe care le sugerează Augustin: gestul liberal al lui Isus putea să încurajeze infidelitatea soțiilor creștine. În cadrul tradiției evanghelice au fost introduse povestirea lui Luca cu privire la păcătoasa iertată și parabolele milostivirii, la fel de tulburătoare (Lc 7,36-50; 15,4-32). Tocmai aceste trăsături provocatoare ale pericopei femeii adultere au fost invocate în favoarea verosimilității sale și a autenticității apartenenței acestor cuvinte lui Isus. Discursul lui Isus rezolvă în mod autoritar, în cheie religioasă, un caz legal dezbătut în cadrul iudaismului primului secol (U. Becker, M.J. Lagrange, E.C. Hoskyns, J.N. Sanders, M. Hunter, L. Morris, B. Lindars, B. Schwank, A. Wickenhauser, R. Schnackenburg, S.A. Panimolle).

Cei care contestă adevărul istoric al fragmentului de față atrag atenția asupra anumitor neadevăruri ce țin de planul istoric: de ce nu apare soțul femeii adultere? Ce s-a întâmplat cu partenerul ei? Scribii și fariseii sunt martori? Cazul este neverosimil, pentru că pedeapsa cu moartea nu ține de competențele tribunalului

evreiesc; soluția apare mult prea artificială sau creată cu un anumit scop. Cine ia în serios aceste dificultăți și în același timp încearcă să explice atestarea manuscrisă târzie a pericopei ajunge la concluzia că acesta este un text inspirat din imaginea tradițională a lui Isus, produsă spre sfârșitul secolului al III-lea sau începutul secolului al IV-lea pentru a justifica o practică penitențială mai blândă față de rigoarea primelor secole creștine (H.F. von Campenhausen). Alții, în schimb, se gândesc la contextul baptismal sau al pastoraliei misionare deschise către cei din alte locuri (J. Becker).

Dificultățile ridicate împotriva autenticității episodului femeii adultere sunt valabile și pentru alte relatări evanghelice, în care protagoniștii și cazul sunt stilizați în funcție de mesajul spiritual. În cazul de față, genul sau forma literară oscilează între povestirea biografică și dezbateră concentrată asupra sentinței-cheie a lui Isus. Pentru o corectă evaluare a structurii sale narative, trebuie să se țină cont de afinitățile de la nivel lexical și de situație cu povestea Susanei, reprodusă în textul grecesc al lui Daniel: o femeie – nevinovată însă în textul lui Daniel – acuzată și amenințată cu condamnarea la moarte (In 8,3// Dan 13,34.45); acuzatorii sunt bătrânii demascați la sfârșit ca fiind ei cei păcătoși (In 8,7.9// Dan 13,5-6.52.59); Isus joacă rolul judecătorului trimis de Dumnezeu, asemenea lui Daniel (In 8,7.11// Dan 13,45-46.50-51). În concluzie, se poate admite că pericopa femeii adultere, chiar dacă a fost introdusă târziu în *Evanghelia a patra*, reprezintă ecoul unei tradiții foarte vechi și care prezintă similitudini cu materialul integrat în evangheliile sinoptice²²³. Istoria acestui text evanghelic dă un indiciu asupra aceluși proces care a condus la formarea și transmiterea culegerilor care conțin cuvintele și faptele lui Isus în interiorul comunităților creștine. În actualul text evanghelic al lui Ioan, pericopa de față, cu trăsăturile sale caracteristice, joacă un rol de contrapunct. Prin prezența sa în centrul celei de-a patra Evanghelii, aceasta face trimitere la anumite aspecte complementare ale imaginii lui Isus păstrate în cadrul tradiției sinoptice.

2. Analiza exegetică

Încă de la început, prin cele două versete de legătură și cel de amplasare în timp și spațiu se pot observa stilul și cadența Evangheliilor sinoptice, în special ale celei a lui Luca. Scena în care Isus se retrage pe Muntele Măslinilor – niciodată menționată în altă parte în sfântul Ioan – face trimitere la secvențele din ultima sa săptămână la Ierusalim, reconstruite de primele trei Evanghelii (Mc 11,11;

²²³ K.-B. ALLAND, *Il testo del NT*, Marietti, Genova, 1987, 256.339, susține, pe de o parte, că pericopa femeii adultere își are rădăcinile în tradiție și, pe de altă parte, afirmă fără dubii că aceste versete nu erau în textul original al Evangheliei în momentul pătrunderii sale în creștinism. La rândul lor, M.E. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre evangiles. III L'Evangile de Jean*, 216-217, atribuie textul din In 7,53-8,11 unui al doilea nivel de formare a *Evangheliei a patra* (In II-B), pe baza unei tradiții lucane omise în transmiterea textului din motive pastorale: Isus apare prea indulgent față de femeia adulteră. De fapt, nu lipsesc susținătorii recenți ai apartenenței textului nostru la *Evanghelia după Ioan*, rezultat al unei reelaborări a unui nucleu primitiv (U. Becker, A.F. Johnson, Z.C. Hodges, A.A. Trites).

Lc 21,37; 22,39). Și învățătura lui Isus de la templu, încă de la primele ore ale zilei, înconjurat de popor, este o trăsătură caracteristică a *Evangheliei după Luca* (Lc 21,37-38; cf. 19,47-48)²²⁴. Însă această imagine a lui Isus care învață în templul din Ierusalim este prezentă în tripla tradiție sinoptică și atestată inclusiv în *Evanghelia a patra* (Mc 14,49, par.; In 18,20). Tocmai în contextul în care acum este introdusă pericopa femeii adultere, este menționată de mai multe ori activitatea lui Isus care învață la templu (In 7,14-28; 8,20). Însă Isus, așa cum este el prezentat de sfântul Ioan, spre deosebire de felul în care este prezentat în Evangheliile sinoptice, nu stă așezat pentru a învăța, ci își proclamă mesajul în picioare sau se plimbă prin curțile templului (In 7,37; 10,22-23; cf. 5,14).

Însă dincolo de problemele cu caracter lexical și de critică literară, autorul acestei scene de început a realizat un montaj de secvențe spațio-temporale în care se situează protagoniștii care interacționează. În timp ce fiecare merge la casa sa, Isus se retrage pe Muntele Măslinilor pentru a se prezenta în zori la templu, unde se apropie de el tot poporul pe care el îl învață. Din alăturarea diferitelor fraze se creează impresia că Isus merge la templu ca în propria sa casă. Învățătura sa către popor ia locul sanctuarului evreiesc. Pe acest fundal încărcat de rezonanțe cristologice, drama femeii adultere asumă o conotație excepțională.

Isus, prin intervenția sa în zona templului, eliberează o femeie acuzată de adulter de la condamnarea la moarte. Autorul anonim al textului nostru a stabilit o legătură între învățătura lui Isus, *didaskhein*, și cererea scribilor și a fariseilor de a lua o decizie în fața unui caz incontestabil în care o femeie este prinsă în flagrant de adulter: „Învățătorule, *didaskale*,... dar tu ce zici?” (In 8,3b.4.5b). Atenția cititorului este în întregime concentrată asupra condiției acelei femei, târâtă de către reprezentanții autorității religioase legale iudaice și silită să stea în picioare în calitate de acuzată. Capul de acuzare este menționat de două ori: mai întâi în introducerea narativă și apoi în prezentarea cazului în fața lui Isus. Este vorba despre o femeie adulteră prinsă asupra faptului, drept care nu sunt necesare cercetări ulterioare și depoziții. Inclusiv condamnarea sa, prevăzută de legea religioasă și civilă care își are originea în legea lui Moise, este indiscutabilă. În cazul acesta, ce vor? Redactorul își asumă misiunea de a explica această situație anormală.

În realitate, experții legii – scribi – și practicanții – fariseii – nu îi cer părerea lui Isus pentru a rezolva un caz dificil, ci îi pun o întrebare-capcană pentru a-l contesta. În cadrul tradiției sinoptice sunt reproduse anumite exemple de astfel de confruntări dintre Isus și reprezentanții iudaismului, scribi și farisei, care îi pun întrebări pentru a-l pune la încercare (Mc 10,2, parr.; 12,13; Mt 22,35). În cazul de față, lui Isus i se cere să decidă dacă să se aplice sau nu o lege mozaică care prevede condamnarea la lapidare pentru o femeie adulteră²²⁵. Acest lucru se

²²⁴ Precizarea temporală „în zori”, *orthrou*, apare doar în opera lui Luca, în afară de textul de față (In 8,1; Lc 24,1; Fap 5,21; cf. Lc 21,38: *orthrizein*); tot lui Luca îi aparține desemnarea popoului prin cuvântul *laos*; sfântul Ioan preferă termenul *ochlos*, „mulțime”.

²²⁵ Condamnarea adulterului în decalog și în codicele de sfîntenie este însoțită în textele legislative de sancțiunea cea mai gravă: pedeapsa cu moartea (Ex 20,14; Dt 5,18; Lev 18,20; 20,10; Dt 22,22). Însă nu este specificată modalitatea aplicării acestei pedepse. Doar în textele alegorice ale lui

deduce din prezentarea cazului făcută de scribi și farisei. În realitate, textele legislative biblice nu explică felul de moarte prevăzut pentru delictul de adulter al bărbatului sau al femeii, partenera sa. Jurisprudența rabinică, ce interpretează legislația biblică, stabilește pedeapsa cu moartea prin spânzurare pentru delictul de adulter (*Sanh.* XI, 1.6).

Probabil că în textul nostru se reflectă o fază de tranziție a dreptului penal evreiesc, iar în interiorul iudaismului, așa cum se întâmplă în alte cazuri, este în curs o dezbatere între diversele poziții. Propunerea scribilor de orientare fariseică încearcă să-l implice pe Isus în această controversă juridică. Acest lucru apare clar din ceea ce urmează, unde Isus pune în discuție, prin prima sa sentință juridico-religioasă, condamnarea prin lapidare. Și nota explicativă introdusă de narator justifică astfel intervenția responsabililor iudei: să-l pună la încercare pe Isus, ca să aibă pentru ce să-l acuze, *katagorein*. În contextele sinoptice unde apare această terminologie este vorba în general despre controverse sau despre cazuri privitoare la legea respectării sâmbetei (*Lc* 6,7; 11,54, textul din anumite codice; *Mt* 12,10; *Mc* 3,2). De aceea, trebuie să fie considerate străine de perspectiva textului nostru diferitele ipoteze formulate de comentatori care văd în intervenția scribilor și a fariseilor o propunere făcută lui Isus spre a rezolva o dilemă sau de a lichida o alternativă: el trebuie să aleagă între apărarea-iertarea femeii și legea lui Moise; între tendința sa de iertare și milostivire față de păcătoși și practica juridică evreiască. Și mai extrinsecă și mai îndepărtată de contextul imediat este interpretarea acelora care atribuie interlocutorilor lui Isus intenția de a-l compromite în fața autorităților romane, că ar revendica pentru sine dreptul de a acuza și de a pune în practică condamnările la moarte (cf. *In* 18,31). Întrebarea-capcană se plasează în contextul acelei confruntări religioase și juridice atestate pe larg de tradiția sinoptică și care la sfârșit îl va duce pe Isus la condamnare din partea supremei autorități religioase și civile.

Nici în situația de față Isus nu se lasă angrenat în discuția juridico-religioasă și vine cu o soluție surprinzătoare. Aceasta este sugerată mai întâi de un gest simbolic – scrisul pe pământ – și apoi de cuvintele care interpretează acest gest. Este de preferat să se plece de la acestea din urmă pentru a da un sens atitudinii lui Isus, care de două ori se apleacă să scrie pe pământ. Adresându-se celor care au adus femeia prinsă în flagrant de adulter și care îi solicită să ia o poziție pentru a aplica legea lui Moise, Isus răspunde: „Acela dintre voi care este fără de păcat să arunce primul cu piatra în ea” (*In* 8,7b). Termenul „fără de păcat” nu apare în altă parte în Noul Testament. În trei texte din Vechiul Testament grecesc în versiunea LXX, prin acest termen se indică credinciosul inocent sau fără vină (*2Mac* 8,4; 12,42), în opoziție cu păcătosul (*Dt* 29,18-19). În contextul actual din *In* 8,7b, semnificația lui *anamartētos* nu poate fi restrânsă la cazul specific de adulter, dată fiind nuanța generală a sentinței lui Isus. El, de fapt, formulează un principiu ce ține de dreptul penal, însă printr-o terminologie religioasă. Ultimele

Ezechiel se precizează că femeia adulteră trebuie lapidată (*Ez* 16,40; 23,47). În același sens și într-un context analog se exprimă textul apocrif al cărții *Jubileelor* din secolul al II-lea (*Iub* 30,7-10).

sale cuvinte adresate femeii: „să nu mai păcătuiești”, *meketi hamartane*, sugerează care este perspectiva acestui tip de vocabular.

Comparația cu istoria Suzanei confirmă această interpretare. Daniel îi spune primului acuzator: „„Acum te-au ajuns păcatele pe care le-ai făcut mai înainte. Făcând judecăți nedrepte, îi condamnați pe cei nevinovați și-i eliberați pe cei vinovați, deși Domnul a zis: «Pe cel nevinovat și pe cel drept să nu-i ucizi!»” (Dan 13,52b-53). Condiția cerută pentru a face o judecată dreaptă, mai ales în cauzele capitale, este aceea de a fi fără păcat. Aceasta este și premisa subînțeleasă în acele cazuri de deviere religioasă – idolatria –, situație în care este prevăzută de legislația biblică lapidarea, iar martorul-acuzator trebuie să arunce primul cu piatra (Dt 13,10; 17,7; cf. Lev 24,14). Este adevărat că, dacă acest principiu ar fi aplicat în mod riguros, rolul judecătorului ar deveni inutil. De fapt, acuzatorii, gata să o condamne pe femeia adulteră în baza legii mozaice, se îndepărtează, lăsându-l pe Isus singur cu acuzata.

Autorul textului scoate în evidență această situație paradoxală printr-o precizare: „au plecat unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni” (In 8,9a). Textul vrea să spună că au plecat toți, până la ultimul. Însă precizarea explicită a „bătrânilor” nu poate fi întâmplătoare. Termenul *presbyteroi*, care nu apare în altă parte în *Evangelhia a patra*, în textele Evangheliilor sinoptice desemnează un grup autoritar sau responsabil, asociat adesea cu scribii și cu mai-marii preoților, membri ai tribunalului evreiesc, Sinedriu (Lc 20,1; 22,52). Nu poate fi exclusă posibilitatea ca *presbyteroi* să fie bătrâni ca vârstă, așa cum sunt și acuzatorii Susanei, însă, în orice caz, acest fapt implică un rol autoritar al lor. Cele două întrebări ale lui Isus adresate femeii care stă în fața lui, rămasă acum singură, pun accentul pe această nouă situație provocată de prima sa sentință: „Femeie, unde sunt ei? Nu te-a condamnat nimeni?”. În răspunsul său, concentrat la maximum, femeia reia negația lui Isus: „Nimeni, Doamne” (In 8,10b-11a). În contextul actual, în care au dispărut cei care, în baza legii, trebuiau să o lapideze pe femeia adulteră, verbul „a condamna”, *katakrinein*, înseamnă nu doar emiterea unei sentințe de condamnare la moarte, ci executarea unei asemenea condamnări.

Acum putem relua problema gestului enigmatic al lui Isus: cerându-i-se intervenția într-un caz de condamnare la lapidare pentru adulter, el se apleacă și începe să scrie pe pământ. Semnificația cea mai evidentă a unui asemenea gest, având în vedere contextul imediat, este următoarea: Isus nu intenționează să intervină în cazul unei condamnări prin lapidare. Și, cum cei care au adus-o pe femeia adulteră insistă ca el să intervină, el își justifică gestul printr-un discurs pe care nu l-ar fi făcut un judecător. Și apoi se apleacă din nou să scrie pe pământ, până când au plecat cu toții, mai ales cei care au vârsta și rolul de a judeca. Așadar, și în cazul acesta interpretarea gestului lui Isus este dată de contextul imediat. Comportamentul lui Isus descris în acest fragment evanghelic rătăcitor este în acord cu stilul sau cu metoda sa, care pot fi reconstruite pe baza controverselor reproduse în tradiția sinoptică. El nu răspunde niciodată în mod direct la o provocare a adversarilor, ci în general mută problema la un alt nivel. De aceea, trebuie considerate inutile și inadecvate ipotezele interpretative ale acelor care

văd în gestul de a scrie pe pământ o aluzie la comportamentul judecătorului roman care scrie sentința înainte de a o pronunța cu voce tare, sau o trimitere la textul lui *Ieremia* 17,13: „Cei care se îndepărtează de mine vor fi scriși pe pământ”²²⁶.

Ultima replică a lui Isus din scurtul dialog cu femeia confirmă alegerea sa pe care ne face să o intuim deja din prima sentință, care explică și comentează textul său tăcut: „Nici eu nu te condamn; mergi, de acum să nu mai păcătuiești!” (In 8,11cb). Așadar, el nu vrea să judece și să condamne în baza legii (cf. *Lc* 12,14). Însă acesta este doar un aspect al luării sale de poziție în raport cu legea care judecă și condamnă o persoană pe baza trecutului său. Acum el se adresează în mod direct acelei femei care rămăsese până în momentul acela tăcută în mijlocul oamenilor care o acuzau și o judecau. Isus o scoate din această singurătate și din tăcere și îi deschide un nou orizont. Ultimele două replici ale sale sunt un dar și un angajament: darul libertății – „mergi” – și invitația – angajamentul de a trăi în noua condiție inaugurată de dar: „de acum să nu mai păcătuiești!”. Cuvintele „iertare, condamnare, absolvire” nu își au rostul în acest caz, pentru că nu se amintește nici despre căință, nici despre responsabilitatea unui delict sau despre încălcarea unei legi. Asemănarea de situație cu episodul din Luca al păătoasei iertate nu trebuie să ne inducă în eroare, așa cum li s-a întâmplat anumitor copiiști care au adăugat: „mergi în pace!” (cf. *Lc* 7,50). Isus, prin două cuvinte memorabile, îi restituie acelei femei libertatea și demnitatea.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Oricât ar fi de controversate originea și transmiterea fragmentului tradus în prezent în *Evanghelia a patra* sub titlul „Pericopa femeii adultere”, nu există vreun alt text evanghelic la fel de comentat de Sfinții Părinți și de autorii latini. Absenței aproape totale de trimiteri și comentarii din mediul grec, cel puțin până la Euthymius Zigabenus, secolul al XII-lea, i se opune cantitatea mare de trimiteri și comentarii ale lui Augustin, Ambrosius, Ieronim, Grigore cel Mare, reluate și completate în Evul Mediu de Beda, Alcuin, Toma de Aquino, Bruno de Asti sau de Segni, Rupert de Deutz, Dionisiu Cartusianul. Primii comentatori ai pericopei de față, atunci când își pun problema paternității sfântului Ioan asupra sa, împreună cu cea a criticii textuale, o rezolvă făcând apel la autoritatea tradiției Bisericii. Printre cei moderni, Calvin însuși apelează la acest argument: chiar dacă necunoscut grecilor, textul femeii adultere a fost mereu adoptat în Bi-

²²⁶ Prima ipoteză este sugerată de T.W. MANSON, *The Pericope de Adultera* (*Joh.* 7,53-8,11), ZNW 44 (1952/53) 255-256; cf. R.H. LIGHTFOOT; cea de-a doua, care se referă la textul din *Ier* 17,13, este formulată de Ieronim, reluată de Ambroziu și Augustin și mai recent de R. EISLER, *Jesus und die ungetreue Braut*, ZNW 22 (1923) 305-307, și de J. JEREMIAS, *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat*, ZNW 43 (1950/51) 145-150. Un ecou al acestei interpretări se poate regăsi în integrarea și explicarea textului prezent în opt codice: „scria pe pământ *păcatele fiecăruia dintre ei*” (cf. nota 3). Mai subtilă și mai compilată este ipoteza lui J.D.M. DERRETT, *The Woman Taken in Adultery*, în *Law in the NT*, London 1970, 156-188, conform căreia Isus, prin scrierea sa ebraică fără vocale, ar fi făcut aluzie prima dată la textul din *Ex* 23,1b, împotriva martorilor mincinoși, iar a doua oară, la *Ex* 23,27b, un text în care se face trimitere și la istoria Suzanei (*Dan* 13,53).

sericile latine și, mai mult – adaugă el –, acesta nu conține nimic nedemn de spiritul apostolic (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 188). Doar H. Grotius își pune în mod explicit problema originii textului de față și emite ipoteza că apariția acestuia s-ar datora tradiției orale – Papia, care îl menționează, este discipol al sfântului Ioan –, însă nu ar fi fost transpus în scris pentru a nu li se aduce creștinilor acuzația calomnioasă de a submina procesele și judecătorii publici, pe care se bazează statul (*Ann. in NT* 1026). Se observă, în această ultimă remarcă a lui Grotius, mentalitatea sa de om al legii. În schimb, întregul interes al sfinților părinți și al comentatorilor medievali se concentrează asupra mesajului teologic și spiritual al textului. Însă în interiorul acestei scurte pagini evanghelice sunt luate în considerare trei sau patru puncte critice: proba sau capcana întinsă lui Isus de către scribi și farisei; gestul lui Isus, care scrie pe pământ; primul discurs al lui Isus, ca răspuns la cererea adversarilor și cel adresat în final femeii.

Augustin este cel care, prin comentariul său, deschide calea care va fi străbătută de alți interpreți și comentatori, fără ca aceștia să aducă mari noutăți. Episcopul din Hippona abordează sistematic problema întrebării-capcană adresate lui Isus de către scribi și farisei. El pleacă de la afirmația că Isus, ca trimis al lui Dumnezeu, deține în mod desăvârșit trei calități spirituale: adevărul, bunătatea sau milostivirea și dreptatea. Dat fiind că prima este indiscutabilă, adversarii îl pun la încercare în privința celorlalte două: milostivirea și dreptatea. Iată deci unde este problema ascunsă: „Dacă el va porunci să fie lapidată, va arăta că nu este deloc milostiv; dacă va spune că trebuie să fie eliberată, atunci va arăta că nu este drept” (*In Joh.* XXXIII, 4). Obiectivul ultim al adversarilor iudei este acela de a-l acuza și condamna pe Isus ca trădător, dușman al legii lui Moise și deci al lui Dumnezeu, pentru că aceștia își imaginează că, pentru a nu pierde aura populară a milostivirii, Isus se va declara în favoarea femeii adultere și împotriva legii mozaice. Augustin nu își ascunde admirația pentru sentința icasită a lui Isus, prin care acesta își pune la zid adversarii. Maestrul în retorică, chemat să judece în calitate de episcop și litigiile dintre credincioșii săi, comentează cu entuziasm triumful lui Isus: „Acesta este glasul dreptății: să fie pedepsită păătoasa, dar să nu fie păcătoșii cei care o pedepsesc; să fie respectată legea, dar nu cei care încalcă legea să impună respectarea ei” (*In Joh.* XXXIII, 5). Efectul discursului lui Isus a atins punctul culminant prin celebra frază a lui Augustin, care se oglindește în toate comentariile: „rămân doar ei doi: păătoasa și milostivirea” (cf. *Enarr. in Psalm.* 50,8). Așadar, el încheie subliniind încă o dată stilul paradoxal al lui Isus: singurul care este fără păcat și, de aceea, se arată milostiv și drept, deoarece „condamnă păcatul, și nu păcătosul”.

Episcopul african se întoarce și în alte scrieri asupra acestui text evanghelic și, astfel, are ocazia să interpreteze gestul lui Isus de a scrie pe pământ. Ca Ambroziu de Milano, și Augustin pune în evidență contrastul dintre păcatele scrise pe pământ și numele celor drepti, scrise în cer²²⁷. În polemica împotriva pelagianistilor, care

²²⁷ *Contr. Adv. leg. et proph.* II, 44 (PL 42, 630-631), cf. AMBROZIU, *Epist.* I, 26,14 (PL 16, 1045).

atribuie voinței umane posibilitatea de a fi fără păcat, Ieronim spune că Isus scrie pe pământ păcatele celor care acuză și ale tuturor muritorilor, după cum e scris în profetul Ieremia (17,13)²²⁸. Amândoi, Ambroziu și Augustin, întrevăd o semnificație ulterioară a gestului lui Isus, care scrie, în raport cu legea: Isus se revelează drept autorul legii scrise de mâna lui Dumnezeu (Ambroziu); el indică faptul că acum a sosit timpul în care legea trebuie să fie scrisă pe un pământ roditor, și nu pe o piatră sterilă (Augustin)²²⁹.

Comentatorii medievali nu adaugă nimic substanțial la ceea ce au scris părinții Bisericii latine. Rupert de Deutz reia comparația dintre Isus și Moise. El se revelează drept domnul legii scrise pe table. Faptul că Isus scrie pentru a doua oară face trimitere la episodul biblic al legii rescrise după ce s-au spart tablele din cauza păcatului de adorație a vițelului de aur. Însă acum legea este scrisă în inimi, conform profeției lui Ieremia (31,31-34). Și Bruno de Asti face această comparație pentru a afirma că Isus nu este doar autorul legii, ci dă și o nouă interpretare spirituală a legii. Autorii medievali sunt mai prolifici în a propune o interpretare tipologică și morală a fragmentului evanghelic. Femeia adulteră devine figura Bisericii provenite dintre păgâni – adulteră față de Dumnezeu-creatorul –, adusă cu invidie și cu rea-credință de către scribi și farisei – sinagoga – în fața lui Cristos, din partea căruia însă aceasta a primit iertarea păcatelor, în timp ce aceștia au scăzut în har. În final, rămâne femeia – Biserica cu Domnul, iar iudeii abandonează templul (Rupert de Deutz). Această interpretare tipologică eclezială a textului evanghelic este reluată de H. Grotius în adnotările sale la *Evangelia a patra*. Israel, spune Grotius, nu poate acuza Biserica provenită din rândul păgânilor dacă se uită la propriile obiceiuri (Grotius, *Ann. in NT* 1029). Alcuin și Beda, în schimb, insistă asupra învățaturii morale oferite de Isus, care se apleacă de două ori pentru a scrie pe pământ: nu trebuie să ne grăbim atunci când îi corectăm pe frații noștri.

În legătură cu acest aspect este abordată și problema practicii penitențiale. Cum este posibil ca Isus să o ierte pe femeia adulteră și să o lase să plece fără căința necesară iertării păcatelor? Toma de Aquino rezolvă problema spunând că Cristos a putut să transmită efectul sacramentului spovezii fără forma sacramentului (*Lect. super Jo.* VI, par. 1138). Tot el amintește de o problemă etică și juridică reluată de comentatorii moderni, în special de reformați. Sentința lui Isus: „Acela dintre voi care este fără păcat să arunce primul cu piatra în ea” formulează un principiu care, dacă ar trebui să fie aplicat în mod riguros, ar face imposibil orice proces sau judecată. Toma de Aquino recurge la teoria sa a „diferențelor”. Problema nu se pune în cazul unui judecător păcătos, dar care s-a căit. Dar și un judecător nelegiuit și care nu se căiește, în calitatea sa de funcționar al legii, trebuie să pronunțe o sentință, chiar dacă aceasta se află în contradicție cu conștiința sa (*Lect. super Jo.* VI, par. 1133).

²²⁸ *Contr. Pel.* II, 17 (PL 23, 553); cf. AUGUSTIN, *Contr. Adv. leg. et proph.* II, 20, 44.

²²⁹ AMBROZIU, *Epist.* I, 26,14 (PL 16, 1045); AUGUSTIN, *De Cons. evang.* IV, 10 (PL 34, 1225), cf. *In Joh.* XXXIII, 5.

Aceasta este, de fapt, soluția propusă din nou de Calvin și Melancton, chiar dacă formulată cu un alt limbaj. Reformatorul de la Geneva spune că „judecătorul păcătos trebuie să urască la el însuși ceea ce condamnă la ceilalți”, în așa fel încât să evite condamnarea ipocriților făcută de Cristos (In *Ev. sec. Jo. comm.* 189-190). La final, precizează care este raportul just între iertarea păcatelor și ordinea civilă: „Cristos iartă păcatele oamenilor în așa fel încât ordinea civilă să nu fie afectată, nici să nu fie aboliți judecătorii și pedepsele stabilite de lege”. Totuși, Calvin nu pierde ocazia de a lansa o săgeată polemică împotriva teologiei papale care, prin legea harului, le oferă imunitate celor care comit adulter și leagă această „permisiune” de instituția diabolică a celibatului, în așa fel încât „pot să comită în mod liber păcate trupești cei cărora nu le este permis să aibă o soție legitimă” (*Ibid.* 191).

Și Melancton dezbate problema judecătorului sau a magistratului care, în baza sentinței evanghelice, nu poate fi decât nevinovat. El pornește de la principiul diferențierii ministerelor sau a rolurilor: cel al legii și cel al evangheliei. Primul, căruia îi revine rolul de a legifera și de a instaura disciplina prin pedepse corporale, este propriu autorității civile. Ministerul evangheliei sau al împărăției lui Cristos nu se ocupă de domeniul ce ține de viața exterioară (împotriva papiștilor), dar nici să le dea creștinilor libertatea de a se sustrage legilor vieții civile și publice (împotriva anabaptiștilor). De aceea, Cristos spune: „Nu este ministerul meu să o condamn pe femeia adulteră potrivit legii, pentru că rolul meu este unul spiritual, adică acela de a le atrage atenția tuturor celor care nu se căiesc, sunt supuși judecății legii și sunt vinovați de mânia și de moartea eternă” (MELANCTON, *Enarr. in Ev. Joh.* 171-172). Comentatorii catolici din epoca modernă reiau problema, atât a practicii penitențiale (J. Gordon), cât și cea a judecătorului păcătos (G. Estius, J. Gordon, Cornelius a Lapide), cu soluțiile propuse deja de Toma de Aquino.

După tot ceea ce s-a scris asupra pericopei femeii adultere din punct de vedere teologic, moral și juridic, este greu să mai adăugăm ceva care încă să nu fi fost spus sau propus. Însă în fiecare epocă cuvântul evangheliei are ceva nou și înedit. O întrebare pe care și-o pun în mod explicit cititorii de astăzi în fața unui fragment evanghelic atât de discutat din cauza originii și a transducerii sale istorice este următoarea: cine ne garantează că acest text face parte din scrierile inspirate de Dumnezeu? Dacă ținem seama de ipoteza că este vorba despre un fragment introdus în textul Evangheliei canonice abia în secolul al III-lea sau al IV-lea, s-ar mai putea vorbi despre un text inspirat? Conține acesta un fragment din revelația istorică a lui Dumnezeu încredințată *Scripturii*, dacă aceasta s-a sfârșit o dată cu moartea ultimului martor istoric? Aceste întrebări invită la regândirea revelației și a inspirației biblice în termenii unui dinamism în care sunt implicate viața și credința comunității creștine, unde *Scriptura* este recunoscută și primită drept vehiculul revelației lui Dumnezeu. Același lucru trebuie spus și despre originea istorică a pericopei noastre. Dacă aceasta este produsul unui creștin anonim sau al unei comunități care reia sau reformulează niște date tradiționale în funcție de problemele sale și de situația existențială, raportul său cu cuvintele și faptele lui Isus este intermediat nu doar de amintirea, ci și de interpretarea celor care le-au transmis și le-au formulat. Cu alte cuvinte, chestiunea

adevărului istoric al pericopei femeii adultere pune, într-un mod mai insistent și mai evident, o problemă care este valabilă pentru orice alt fragment evanghelic.

Pe de altă parte, este într-adevăr paradoxală situația care se creează în jurul acestui text, considerat „un ghețar plutitor” sau o „perlă” evanghelică rătăcitoare. Pe cât de discutabilă și de incertă este apartenența sa la textul și la tradiția evanghelică, pe atât de puternic și imediat este farmecul său spiritual. Imaginea lui Isus este cea care se regăsește și în celelalte Evanghelii: libertatea sa în fața legii provine dintr-o aprofundare a exigențelor care stau la baza acesteia. În confruntarea dintre Isus, pe de o parte, scribi și farisei, pe de altă parte, prezentată în scurtele secvențe scenice ale textului, există o dublă trecere: de la nivelul juridic la cel etic, de la acesta din urmă la nivelul mai profund religios. Cu alte cuvinte, Isus îi invită pe interlocutorii săi – iar Evanghelia, pe cititorii săi – să facă trecerea de la legea care trebuie respectată la legea care trebuie asimilată ca o normă interioară, care face trimitere la responsabilitatea personală a fiecăruia: „Acela dintre voi care este fără de păcat să arunce primul cu piatra în ea!”. În ultimele cuvinte ale lui Isus, cele adresate femeii, care acum a scăpat de condamnarea legii, este atins nivelul cel mai profund. Păcatul nu mai este stabilit în raport cu legea, ci cu libertatea. Condiția pentru a trăi în eliberarea de acea condamnare care se bazează pe lege coincide cu libertatea de a nu mai păcătuî. Însă lucrul acesta reprezintă acum un dar, și nu doar un imperativ pentru cine a întâlnit noul chip al lui Dumnezeu în Isus. Este de observat că la sfârșit se petrece o a treia trecere (sau progres): de la trecut la viitor. Legea condamnă în baza trecutului: violare sau încălcare, adulter și păcat; cuvântul lui Isus eliberează ținând spre viitor: „mergi, de acum să nu mai păcătuiești!”.

Centrul propulsor al acestui dinamism care străbate fragmentul evanghelic este reprezentat de noua perspectivă introdusă de Isus. Cei care au adus femeia și îi cer o decizie sunt preocupați doar de legea care trebuie respectată. Ceea ce impresionează în prezentarea cazului este insistența asupra faptului ieșit din comun al adulterului: acolo, în mijloc, în picioare, este o femeie adulteră. Isus nu se lasă atras în această logică. Pare că nu ia în serios zelul lor și gravitatea cazului: începe să facă mâzgălituri pe pământ. Însă atunci când ia cuvântul, el propune un nou criteriu de evaluare: el este interesat de persoane și de raporturile dintre acestea, nu de lege. Sau mai bine spus: Isus interpretează legea din perspectiva raporturilor personale. În acest orizont, și femeia adulteră este o persoană. Isus i se adresează și, pentru prima dată în toată povestirea, acea femeie poate să rupă tăcerea pe care i-o impunea faptul de a fi tratată ca un obiect sau un caz. Logica acestei povestiri evanghelice a dat naștere în anumiți cititori din trecut la suspiciunea că Isus ar fi un om periculos și subversiv care subminează instituțiile legale ale societății și chiar disciplina și practica penitențială a Bisericii. Acest text poate fi redat inofensiv și, de aceea, steril în două moduri: încadrându-l cu orice preț în schemele legale și disciplinare ale instituțiilor date sau proiectându-l în universul utopic al valorilor predicate. Unicul mod de a-l menține viu și rodnic este de a lăsa deschisă divergența critică dintre cuvântul lui Isus și realitatea umană și istorică plină de conflicte și contradicții.

XIII. POLEMICA DINTRE ISUS ȘI IUDEI LA IERUSALIM CONTINUĂ (In 8,12-59)²³⁰

¹² Isus le-a vorbit din nou: „Eu sunt lumina lumii. Cine mă urmează nu umblă în întuneric, ci va avea lumina vieții”.

¹³ Dar fariseii i-au spus: „Tu dai mărturie despre tine; mărturia ta nu este adevărată”.

¹⁴ Isus a răspuns și le-a zis: „Chiar dacă dau mărturie despre mine însumi, mărturia mea este adevărată, pentru că știu de unde am venit și unde mă duc. Dar voi nu știți de unde vin sau unde mă duc.

¹⁵ Voi judecați după trup, eu nu judec pe nimeni.

¹⁶ Și chiar dacă judec, judecata mea este vrednică de crezare²³¹, pentru că nu sunt numai eu, ci eu și Tatăl care m-a trimis²³².

¹⁷ Și în legea voastră este scris că mărturia a doi oameni este adevărată.

¹⁸ Eu sunt cel care dau mărturie despre mine însumi și despre mine dă mărturie Tatăl care m-a trimis”.

¹⁹ Atunci i-au zis: „Unde este Tatăl tău?” Isus le-a răspuns: „Nu mă cunoașteți pe mine, nici pe Tatăl meu. Dacă m-ați cunoaște pe mine, l-ați cunoaște și pe Tatăl meu”.

²⁰ Aceste cuvinte le-a spus lângă vistierie, pe când învăța în templu; dar nimeni nu l-a prins, pentru că nu venise ceasul lui.

²¹ Apoi le-a zis din nou: „Eu mă duc și mă veți căuta, dar voi veți muri în păcatul vostru. Unde mă duc eu, voi nu puteți veni”.

²² Deci ziceau iudeii: „Oare se va sinucide, pentru că spune: «Unde mă duc eu, voi nu puteți veni?»?”

²³ Dar el le-a zis: „Voi sunteți de jos, eu sunt de sus; voi sunteți din lumea aceasta, eu nu sunt din lumea aceasta.

²³⁰ DOZEMAN, T.B., *Sperma Abraham in John 8 and Related Literature*. Cosmology and Judgment, CBQ 42 (1980) 342-358; FREED E.D., *Egô eimi in John 8,24 in the Light of its context and Jewish Messianic Belief*, JTS 33 (1982) 163-167; *Who or What was before Abraham in John 8,58?*, JSNT 17 (1983) 52-59; HOANG DAG-ANH S., *La liberté par la vérité* (In 8,32), Ang 54 (1977) 536-565; Ang 55 (1978) 193-211; LINDARS B., *Slave and Son in John 8,31-36*, în WEINRICH W.C., ed., *The New Testament Age, Essays in Hon. of Bo Reicke*, Mercer UP, Macon 1984, 271-286; MILLER E.L., *The Christology of John 8,25*, TZ 36 (1980) 257-265; LONA H.E., *Abraham in Johannes 8. Ein Beitrag zur Methodenfrage*, H.P. Lang, Frankfurt-Bern 1976; MANNS F., *La vérité vous fera libres* (Jean 8,31-59), FPP, Jerusalem 1976; MÖRCHEN R., *Johanneisches «Jubeln»*, BZ NF 30 (1986) 248-250; NEYREY I.H., *Jesus the judge: Forensic Process in John 8,21-59*, Bib 68 (1987) 509-541; REIM G., *Joh 8,44 Gotteskinder/Teufelskinder. Wie antijudaistisch ist «Die wohl antijudaistische äusserung des NT»?*, NTS 30 (1984) 619-624; RIEDL J., *«Wenn Ihr Menschensohn erhöht habt, wendet Ihr erkennen»* (Joh 8,28), în R. PESCH – R. SCHNACKENBURG, ed., *Jesus und der Menschensohn*, Fs.A. Vögtle, Herder, Freiburg 1975, 355-370; SCHWARZ G., *Hêmeis ek porneias ou gegennêmetha* (Johannes 8,41), BN 14 (1981) 50-53; SEGALLA G., *Un appello alla perseveranza nella fede in Gv 8,31-32?*, Bib 62 (1981) 387-389; TSUCHIDO K., *Tradition and Redaction in John 8,12-30*, AJBI 6 (1980) 56-75; TUNI S.O., *La verdad es hara libres. Liberacion y libertad del creyente en el cuarto evangelio*, Herder, Barcelona 1973.

²³¹ Mărturia manuscriselor care au mai multă autoritate oscilează între adjectivul *alêthinê*, care înseamnă „demn de crezare”, „autentic”, și *alêthês*, „adevărat, valabil”. Această ultimă formă a textului poate fi considerată o armonizare cu celelalte apariții ale cuvântului *alêthês* din același fragment (In 8,13c.17) și deci nu este originală.

²³² Formularea completă „Tatăl care m-a trimis” este reprodusă de cea mai mare parte a codicelor majore, minore, și a celorlalte versiuni. Doar codicele Sinaitic original, Beza (D), și codicele anumitor versiuni latine și siriene omit cuvântul *Tatăl*, care ar putea fi considerat o adăugire prin asimilare la o frazeologie stereotipă prezentă în textul următor (In 8,18b).

²⁴ V-am spus că veți muri în păcatele voastre, pentru că, dacă nu veți crede că eu sunt, veți muri în păcatele voastre”.

²⁵ Atunci i-au zis: „Tu cine ești?” Isus le-a zis: „Ceea ce vă spun de la început²³³.”

²⁶ Am multe de spus și de judecat cu privire la voi, însă cel care m-a trimis este adevărat, iar eu spun lumii ceea ce am auzit de la el”.

²⁷ Ei n-au înțeles că le vorbea despre Tatăl.

²⁸ Așadar, Isus le-a zis: „Când îl veți fi înălțat pe Fiul Omului, atunci veți înțelege că eu sunt și că nu fac nimic de la mine, ci vorbesc ceea ce m-a învățat Tatăl.

²⁹ Iar cel care m-a trimis este cu mine; nu m-a lăsat singur, pentru că eu fac întotdeauna ceea ce îi place.

³⁰ Pe când spunea el acestea, mulți au început să creadă în el.

³¹ Deci a spus Isus iudeilor care crezuseră în el: „Dacă rămâneți în cuvântul meu, sunteți cu adevărat discipolii mei

³² și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va elibera”.

³³ Ei i-au răspuns: „Noi suntem descendenții lui Abraham și n-am fost niciodată sclavii nimănui. Cum poți să spui: «Veți deveni liberi?»”

³⁴ Isus le-a răspuns: „Adevăr, adevăr vă spun că oricine comite păcatul este sclavul păcatului²³⁴.”

Însă sclavul nu rămâne în casă pentru totdeauna; fiul rămâne pentru totdeauna.

³⁶ Așadar, dacă Fiul vă va elibera, veți fi într-adevăr liberi.

³⁷ Știu că sunteți descendenții lui Abraham, dar căutați să mă ucideți, deoarece cuvântul meu nu găsește loc în voi.

³⁸ Eu vorbesc despre cele ce am văzut la Tatăl meu, iar voi faceți cele ce ați auzit de la tatăl vostru²³⁵”.

²³³ Interpretarea răspunsului lui Isus reprodus în In 8,25b este complicată de faptul că în vechile codice, fără semnele de punctuație, cuvintele sunt scrise legat. De aici derivă diferitele ipoteze de interpretare a textului: o propoziție interogativă: „De ce, *hoti*, lat. *quoniam-quia*, vă vorbesc de la început?”, una exclamativă: „Înainte de (ceea) ce, *ho ti*, lat. *quod*, vă vorbesc de la început”, una afirmativă: „(Eu sunt) de la început ceea ce, *ho ti*, vă spun”; sau: „În primul rând, (eu sunt) ceea ce vă spun de la început”; „(Eu sunt) ceea ce vă spun de la început”. În anumite codice ale versiunii latine și ale celei gotice, expresia grecească *tên archên* este interpretată ca subiect sau apelativ cristologic: *principium qui et loquor vobis*, „(Eu sunt) principiul care vă vorbește”. Papirusul Bodmer II, P⁶⁶, printr-o corectură făcută pe margine, explică textul vechi în felul următor: „Isus spuse: «V-am spus la început ceea ce vă spun acum»”. Această ultimă variantă textuală este favorizată de unii autori contemporani.

²³⁴ Majoritatea codicelor reproduc textul prin genitivul *tês hamartias*, „păcatului”, care explică expresia „oricine comite păcatul este sclavul păcatului”. Acesta lipsește doar în codicele Beza (D) și în anumite versiuni latine, siriene și copte, în Clement de Alexandria și alții. În ciuda acestei mărturii fragile, textul scurt ar putea fi cel original, pentru că este mai corect și mai viabil din punct de vedere stilistic. Adăugirea – „păcatului” – ar putea fi atribuită unei trimiteri spontane a copiștilor la formularea din sfântul Paul, Rom 6,16.17.20.

²³⁵ Întregul verset a fost transmis de codicele antice cu mai multe variante. În prima parte se schimbă prepozițiile în fața primului termen, „Tată”: *para tô patri*, „la Tatăl meu”; *apo tou patros*, „de la Tatăl”; anumite codice adaugă pronumele posesiv „Tatăl meu”. Textul cel mai explicit și mai amplu este reprodus în codicele Beza (D), urmat din cele din anumite versiuni latine, copte și din scriitorii antici Ciril din Ierusalim și Ioan Crisostomul: „cele, *tauta*, ce am văzut la Tatăl meu”. Există o preferință pentru textul scurt și mai bine documentat: „la Tatăl meu”, *para tô patri*. Incluziv a doua parte a versetului a trecut prin transformări textuale: înlocuirea verbului: „cele ce ați auzit”, *êkousate*, cu verbul care apare în prima parte a versetului: „cele ce ați văzut”, *eôrakate*; și adăugarea posesivului, „tatăl vostru, *hymôn*”. Încă o dată, textul cel mai extins și mai explicit și, de aceea, suspect este reprodus de codicele Beza (D), urmat de un codice din *Vetus latina*, de

³⁹ Ei au răspuns și i-au zis: „Tatăl nostru este Abraham”. Isus le-a zis: „Dacă sunteți fiii lui Abraham, faceți faptele lui Abraham.

⁴⁰ Acum însă, voi căutați să mă ucideți pe mine, om care v-am spus adevărul pe care îl am de la Dumnezeu; Abraham n-a făcut aceasta.

⁴¹ Voi faceți faptele tatălui vostru”.

Ei i-au zis: „Noi nu suntem născuți din desfrânare; avem un singur tată: pe Dumnezeu”.

⁴² Isus le-a zis: „Dacă Dumnezeu ar fi tatăl vostru, m-ați iubi, pentru că eu am ieșit și vin de la Dumnezeu. Eu nu am venit de la mine însumi, ci el m-a trimis.

⁴³ De ce nu înțelegeți vorbirea mea? De fapt, voi nu puteți asculta cuvântul meu.

⁴⁴ Voi sunteți de la diavol, tatăl vostru, și vreți să îndepliniți dorințele tatălui vostru. El era un ucigaș de la început și nu s-a menținut în adevăr, pentru că în el nu este adevăr. Cine spune minciuna vorbește după firea lui, căci este mincinos și tatăl minciunii.

⁴⁵ Dar, pentru că spun adevărul, voi nu mă credeți.

⁴⁶ Cine dintre voi mă poate acuza de păcat? Dacă spun adevărul, de ce nu mă credeți?

⁴⁷ Cine este de la Dumnezeu ascultă cuvintele lui Dumnezeu; pentru aceasta voi nu ascultați, pentru că nu sunteți de la Dumnezeu”.

⁴⁸ Iudeii au răspuns și i-au zis: „Nu spunem noi bine că ești samaritan și că ai diavol?”

⁴⁹ Isus a răspuns: „Eu nu am diavol, dar îl cinstesc pe Tatăl meu, iar voi nu mă cinstiți.

⁵⁰ Totuși, eu nu caut mărirea mea; este cineva care o caută și care judecă.

⁵¹ Adevăr, adevăr vă spun: dacă cineva va păstra cuvântul meu, nu va vedea moartea în veci”.

⁵² Iudeii i-au spus: „Acum suntem siguri că ai diavol! Abraham a murit; profeții de asemenea, iar tu spui: «Dacă cineva va păstra cuvântul meu, nu va vedea moartea în veci».

⁵³ Oare ești tu mai mare decât părintele nostru, Abraham, care a murit? Și profeții au murit. Cine te crezi?”

⁵⁴ Isus a răspuns: „Dacă eu mă preamăresc pe mine, mărirea mea nu este nimic. Tatăl meu este cel care mă preamărește, el, despre care voi spuneți: «Este Dumnezeul nostru»²³⁶.

⁵⁵ Dar voi nu l-ați cunoscut; însă eu îl cunosc și, dacă aș spune că nu-l cunosc, aș fi asemenea vouă, un mincinos. Însă îl cunosc și păstrez cuvântul lui.

⁵⁶ Abraham, părintele vostru, s-a bucurat că va vedea ziua mea. A văzut-o și s-a umplut de bucurie”.

⁵⁷ Atunci iudeii i-au spus: „Încă nu ai cincizeci de ani și l-ai văzut pe Abraham?”²³⁷

⁵⁸ Isus le-a zis: „Adevăr, adevăr vă spun: mai înainte de a fi fost Abraham, eu sunt”.

⁵⁹ Atunci ei au luat pietre ca să arunce în el. Dar el s-a ascuns și a plecat din templu²³⁸.

unele din versiunea coptă și de Tertulian: „cele ce ați văzut la tatăl vostru, acestea...”, *para tō patri hymôn tauta* (asimilat precedentului).

²³⁶ Interpretarea ultimelor cuvinte oscilează în tradiția manuscrisă între discursul direct: „despre care voi spuneți: «Este Dumnezeul nostru, *hēmôn*»” și indirect: „despre care voi spuneți că este Dumnezeul vostru, *hymôn*”.

²³⁷ Papirusul Bodmer, XV, P⁷⁵, și codicele Sinaitic original, textul sinaitic al versiunii siriace, anumite texte din versiunea coptă consideră că subiectul verbului „a vedea” este *Abraham*: „Abraham te-a văzut, *heōraken se*”, în loc de „l-ai văzut pe Abraham, *heōrakas (heōrakes)*”. Prima interpretare poate fi considerată o încercare de armonizare cu verbul din textul precedent, unde Isus spune: „Abraham s-a bucurat că va vedea ziua mea” (*In* 8,56).

²³⁸ Finalul acestui verset a fost extins în diferite codice și versiuni antice prin adăugarea unei fraze preluate din *Lc* 4,30 și anticipând fraza de început din capitolul următor: „Însă el, trecând prin mijlocul lor, a plecat de acolo”.

1. Structura literară și tematică

Dezbaterea amplă și vie care se desfășoară pe întregul parcurs al capitolului al optulea este introdusă brusc de o nouă intervenție a lui Isus, care se autoproclamă „lumina lumii” și le promite celor care îl urmează „lumina vieții” (In 8,12). Nu se înțelege bine cui îi este adresat acest discurs solemn. În scena precedentă, în finalul capitolului al șaptelea, este reprodus scurtul schimb de replici dintre Nicodim și farisei cu privire la Isus (In 7,50-52). Aceștia din urmă reapar imediat după noua declarație a lui Isus pentru a contesta autoproclamarea sa (In 8,13). În continuarea discuției, fariseii nu mai sunt menționați în mod explicit. În locul lor apar iudeii, care iau de mai multe ori cuvântul, într-o confruntare dură cu Isus (In 8,22a.48a.52a.57a). În partea centrală apare un grup anonim prezentat de autor drept „iudeii care crezuseră în el” (In 8,31a). Aceștia din urmă fac parte dintre acei „mulți” care au crezut în Isus, despre care se vorbește în nota redacțională precedentă (In 7,31a)? Într-o lectură continuă a textului se creează impresia că ar fi vorba despre aceiași. Însă reacția acestor iudei credincioși în fața noilor declarații ale lui Isus trezește multe semne de întrebare, din moment ce nu doar îl insultă, ci la final iau pietre în mână, ca să arunce în el (In 8,48.59). Deja în cursul dezbaterii, Isus face trimitere de mai multe ori, în mod explicit, la intenția lor criminală în ceea ce-l privește (In 8,37b.40; cf. 8,44a). Mai departe, Isus le declară în mod deschis interlocutorilor săi că ei nu sunt în stare să asculte cuvintele sale, de aceea nu cred în el (In 8,43.45.47). Această contradicție vizibilă pune problema coerenței interne a actualei pagini evanghelice.

Însă există alte lucruri care ridică în cititorul atent probleme și întrebări. Se poate întâmpla ca în lectura *Evangheliei a patra* să se întâlnească expresii sau formulări care amintesc de altele citite deja în paginile precedente și reluate în continuare. Însă în capitolul al optulea se observă prezența unor fraze sau sentințe întregi, care se regăsesc deja în capitolele al cincilea și al șaptelea; în special cele referitoare la „mărturie” și la „judecată” lasă impresia de a fi un duplicat sau o reluare tematică și nu întotdeauna coerentă. De exemplu, în dezbaterea din capitolul al cincilea Isus declară: „Dacă eu dau mărturie pentru mine însumi, mărturia mea nu este adevărată” (In 5,31).

În capitolul de față, fariseilor care spun: „Tu dai mărturie despre tine; mărturia ta nu este adevărată (valabilă)”, Isus le răspunde: „Chiar dacă dau mărturie despre mine însumi, mărturia mea este adevărată (valabilă)...” (In 8,13b.14a). Este evidentă reluarea temei „mărturie” lui Dumnezeu, Tatăl, în favoarea lui Isus (In 5,32.37// In 8,18); reluarea temei „judecății” (In 5,22.27; 7,24// In 8,15-16); sunt reluate temele „cunoașterii” lui Isus și a lui Dumnezeu (In 7,28-29// In 8,19.55); a „plecării” lui Isus și a căutării fără urmărire salvifică din partea interlocutorilor săi (In 7,34// In 8,21).

În acest capitol, prima înfruntare dintre Isus și adversarii săi este introdusă de tentativa inefficientă de a-l aresta (In 8,20b). La final, așa cum s-a spus, aceștia încearcă să-l ucidă în zona templului, după ce, de mai multe ori în cursul

discuției, Isus amintește de intenția lor de a-l ucide (In 8,37b.40.59). Această situație de ostilitate deschisă și nesănătoasă corespunde cu cea evocată în capitolele precedente (In 5,18; 7,1.19-20.30.44). În interiorul aceluiași capitol, al optulea, se creează impresia că desfășurarea dezbaterii ar fi marcată de întreruperi sau reluări tematiche, mai ales în ultima parte, unde apar de două ori tema „gloriei” și a „glorificării” (In 8,49-50a.54) și o dată cea a „cunoașterii” lui Dumnezeu (In 8,55).

Acest ansamblu de date i-a făcut pe unii autori și comentatori să reconstruiască o ordine și o formă originală ipotetice ale textului evanghelic. Pentru J. Wellhausen, documentul original al Evangheliei conținea doar anumite versete care aveau un sens coerent cu dezvoltarea tematică (In 8,21.25.26.38.39.40.44-49). Mai amplă și mai sistematică este organizarea propusă de R. Bultmann, care presupune un „discurs al luminii”, ale cărui elemente acum sunt răspândite din capitolul al optulea până la al doisprezecelea²³⁹. Ceea ce rămâne din capitolul al optulea este o rămășiță a unui discurs pierdut (In 8,41-47.51-53.56-59). Restul face parte din complexul alcătuit din capitolele al șaselea (In 8,30-40) și al șaptelea (In 8,48-50.54-55). La fel de complicată și radicală este reconstrucția lui M.E. Boismard – A. Lamouille, care se bazează pe ipoteza a trei niveluri sau faze de compunere a *Evangheliei a patra*. Prima parte a capitolului al optulea (In 8,12-19) ar trebui legată de episodul orbului din naștere (In 9,1-38). Ceea ce rămâne este împărțit în două: In 8,20-30 (54-55) și In 8,31-59. Prima trebuie să fie unită de capitolul al șaptelea (In 7,24-8,30), care, la rândul său, trebuie amplasat după intrarea lui Isus în Ierusalim (In 12,12-15). La origine, aceasta era compusă din două discursuri paralele îmbinate de către redactor în faza finală, indicată prin sigla In-III. A doua parte rezultă din combinarea a trei unități, dintre care două aparțin nivelului al doilea (In II-B; In 8,31-36; In 8,48-59), și o a treia (In 8,37-47) provenită din fuziunea realizată de cel care redacta textul între două texte din nivelul al doilea (In II-A și B)²⁴⁰.

Aceste reelaborări ale textului în numele unei coerențe și al unui progres tematic nu mai sunt continuate. Marea parte a comentatorilor *Evangheliei a patra* recunosc unitatea substanțială a textului, cu câteva adăugiri sau modificări redacționale (In 8,30-31a, R.E. Brown). Unii consideră problematică amplasarea actuală a fragmentului din In 8,12-20 și propun ca acesta să fie mutat înainte de In 7,1-14 (7,25-52) (J.N. Sanders). În acest fragment, în care se observă legături cu capitolul al cincilea, autorul ar fi reluat anumite teme pentru a compune o nouă unitate literară (B. Lindars). Oricum, divergențele sau incoerențele textului actual trebuie

²³⁹ „Discursul luminii”, în ordinea sa originală ipotetică, este reconstruit în felul următor: In 9,1-41; 8,12 („eu sunt lumina lumii”); 12,44-50; 8,21-29, 12,34-36. Această reconstrucție ipotetică a lui R. Bultmann este urmată, în parte, de W. WILCKENS, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, EvVerlag, Zollikon, 1958, 98-111, care distinge un discurs al judecării (In 7,21-24; 5,19-47; 7,15-18; 8,13-20) și un „discurs al luminii” (In 8,12; 12,44-50; 7,33-36; 8,21-27.28-29; 12,34-36; 10,19-21).

²⁴⁰ La începutul paragrafelor care conțin fragmentul din In 7,24-8,30, cei doi autori francezi le solicită cititorilor să se înarmeze cu răbdare, pentru că „dificultățile care ne așteaptă sunt, poate, cele mai complexe din întreaga *Evanghelie a lui Ioan*” (M.E. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre evangiles. L'évangile de Jean*, Paris, 1977, 218-246).

puse pe seama redactorului care, în anumite cazuri, nu a reușit să îmbine materialul pe care l-a avut la dispoziție (R.E. Brown).

La o analiză a notelor redacționale, întreaga compoziție apare împărțită în trei unități de mărimi diferite: *In* 8,12-20; *In* 8,21-30; *In* 8,31-59. Întregul este conceput ca o serie de dialoguri, mai mult sau mai puțin articulate, între Isus și farisei, desemnați în continuare drept iudei, și „acei iudei care crezuseră în el” (*In* 8,12a.21a.31a). În total, sunt treisprezece intervenții ale lui Isus, cărora le corespund zece ale adversarilor săi. Se poate observa că Isus nu doar deschide conversația, ci are și ultimul cuvânt (*In* 8,19.25-28.58). La finalul celor trei secvențe redacționale este menționată întotdeauna reacția pozitivă sau negativă mai mult sau mai puțin explicită a ascultătorilor (*In* 8,20b.30.59). De aici se poate deduce o tensiune crescândă care explodează în încercarea finală de a-l lapida pe Isus în templu. Zona sfântă – și, mai precis, zona de lângă „vistierie” – reprezintă cadrul în care învață Isus, sub formă de dezbateri cu iudeii (*In* 8,20a).

Însă în afară de această structurare externă, care conferă deja întregului o unitate spațio-temporală, trebuie observată dezvoltarea tematică marcată de anumite expresii recurente și de concentrări lexicale. În primul rând, atrage atenția formula de deschidere: „Eu sunt lumina lumii” (*In* 8,12b). Aceasta este reluată de cel puțin cinci ori în continuarea dezbaterii, atât sub formă absolută: „Eu sunt” (*In* 8,24.28.58), cât și în cea de autoprezentare sau identificare personală: „Eu sunt cel care dau mărturie” (*In* 8,18a); „eu sunt de sus... eu nu sunt din lumea aceasta” (*In* 8,23). Autoprezentarea lui Isus prin formula *Eu sunt* este marcată prin întrebarea repetată a interlocutorilor săi: „Tu cine ești? Cine te crezi?” (*In* 8,25a.53c). În alte situații, întrebarea se referă la originea sa, Tatăl, sau la destinația sa (*In* 8,19.22). Pe lângă această formulare cristologică ce dă tonalitatea întregii compoziții, trebuie semnalată recurența altor expresii caracteristice *Evangheliei a patra*, pentru a exprima relația lui Isus cu Dumnezeu, Tatăl, și cu oamenii: Isus este trimis de Tatăl, de patru ori cu verbul *pempein* și o dată cu *apostellein*; el a ieșit și vine de la Dumnezeu (*In* 8,42), îl cunoaște pe Tatăl (*In* 8,55). Rolul lui Isus în raport cu oamenii este cel de a învăța (*In* 8,20). Acest lucru se întâmplă prin intermediul „cuvântului” revelator încărcat de consecințe pentru cei care îl ascultă sau îl refuză. Cea mai mare concentrare din sfântul Ioan a verbului *lalein*, „a vorbi” – o dată *lalia*, *In* 8,43 –, se află chiar în capitolul de față, cu zece recurențe, dintre care nouă în raport cu Isus. Aceștia îi corespund verbele: „a asculta”, *akouein*, de șase ori; „a crede”, *pisteuein*, de cinci ori; și „a cunoaște”, *ginôskein*, de șase ori, dintre care patru în raport cu cuvântul-revelație al lui Isus.

Aceste caracteristici lexicale sunt distribuite într-un mod destul de uniform în întregul capitol. Însă există o serie de aglomerări terminologice care caracterizează anumite secțiuni. Sare imediat în ochi numele lui Abraham, menționat de unsprezece ori numai în partea a treia a dezbaterii (*In* 8,33-58). Unic și excepțional este și lexicul cu privire la „eliberare”, *eleutheroun*, „a elibera”, în opoziție cu „a fi sclav” (*In* 8,32.33.36), și *eleutheros*, „liber”, în opoziție cu *doulos*, „sclav”

(In 8,33.34.35.36). Lexicul referitor la libertate este asociat cu cel referitor la „adevăr”, *alêtheia*, care în capitolul nostru cunoaște o prezență masivă: de șapte ori *alêtheia*, de patru ori *alêthês* și o dată *alêthinos* (In 8,16). În sfârșit, trebuie semnalată prezența unui alt termen care face parte din sfera semantică a libertății, ca desemnare a câmpului negativ: „păcat”, *hamartia*. Încă o dată, maxima concentrare a acestui lexic în sfântul Ioan se află în acest capitol, de cinci ori pe tot parcursul lui. Păcatul este îmbinat cu verbul „a muri” (In 8,21.24). „Moartea” este în legătură cu diavolul, supranumit *anthrôpoktonos*, „ucigaș”, și *pseudos*, „mincinos” (In 8,44); singurele recurențe ale acestor termeni în *Evangelhia a patra*, împreună cu cuvântul *pseustês* (In 8,44.55). Nu poate fi lipsit de importanță pentru înțelegerea mesajului din această pagină faptul că păcatul iudeilor constă în încercarea de a-l ucide pe Isus (In 8,37.40). În schimb, celui care păstrează cuvântul lui Isus îi este promisă victoria asupra morții (In 8,51.52). De aceea, trebuie recunoscut faptul că cuvintele lui Isus prin care se deschide această pagină sunt de-a dreptul programatice. De fapt, după formula de autoprezentare: „Eu sunt lumina lumii” urmează promisiunea făcută discipolilor: „Cine mă urmează nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții” (In 8,12). Aceasta este tema dezvoltată în cele trei secțiuni care urmează, prin intermediul unei vii dezbateri cu fariseii și iudeii. Încă o dată se poate constata că textul sfântului Ioan, oricum s-ar explica originea sa istorică și literară, funcționează în ansamblul său ca un instrument eficient de comunicare.

Pe baza observațiilor exprimate mai sus, capitolul al optulea poate fi împărțit după cum urmează:

I. *Învățătura lui Isus de la templu, lângă „vistierie”* (8,12-20):

1. Autoprezentarea și promisiunea inițială, 8,12;
2. Confruntarea lui Isus cu fariseii:
 - a) Care sunt condițiile pentru ca o mărturie să fie valabilă, 8,13-14.17-18;
 - b) Care sunt condițiile pentru ca o judecată să fie valabilă, 8,15-16;
 - c) Isus și Tatăl, 8,19;
3. Concluzie redacțională: Isus învață în templu, reacția de neputință a interlocutorilor, 8,20.

II. *Autorevelarea lui Isus în fața iudeilor prin „Eu sunt”* (8,21-30):

1. Declarația lui Isus cu privire la plecarea și originea sa; căutarea fără rezultat și necredința aducătoare de moarte a iudeilor, 8,21-24;
2. Anunțul înălțării Fiului Omului și recunoașterea prin credință a originii lui Isus ca Fiu al Tatălui, 8,25-29;
3. Concluzie redacțională: mulți cred în Isus, 8,30.

III. *Confruntarea dramatică dintre Isus și iudeii care crezuseră* (8,31-59):

1. Cuvântul, adevărul și Fiul care eliberează: criteriu pentru a stabili descendența din Abraham, 8,31-38;
2. Dezbaterea cu privire la descendența lui Abraham și paternitatea diavolului, 8,39-47;

3. Comparația Isus – Abraham și revelarea prin „Eu sunt”, 8,48-59:
 - a) Isus și Tatăl: promisiunea vieții făcută credinciosului, 8,48-51;
 - b) Isus este mai mare decât Abraham?, 8,52-53;
 - c) Isus îl cunoaște pe Tatăl, 8,54-55;
 - d) Isus și ființa lui înainte ca Abraham să existe, 8,56-58;
4. Concluzie redacțională: reacția iudeilor, încercarea de a-l omorî cu pietre pe Isus, care părăsește zona sfântă a templului, 8,59.

Prima unitate literară se învârtă în jurul a două teme care se intersectează: mărturia, *martyrein* și *martyria*, care apar de trei ori, și „judecata”, *krinein* (In 8,15.16), *krisis* (In 8,16). Acestora le este asociată cea a raportului dintre Isus și Tatăl, exprimată prin intermediul verbului „a cunoaște”. Prin acest vocabular este formulată și condiția excepțională care îi dă dreptul lui Isus să dea mărturie despre sine: el, spre deosebire de interlocutorii săi, știe de unde vine și unde merge, tot așa cum îl cunoaște pe Tatăl, cel pe care aceștia nu-l cunosc, pentru că nu-l cunosc pe el, pe Isus (In 8,14b.19bc). Această secțiune este delimitată de anexa redacțională unde apare verbul caracteristic discursurilor revelatoare *lalein*, „a vorbi” (In 8,12a.20a).

A doua unitate este mai vie și mai animată. În fața declarației inițiale a lui Isus urmează interpretarea răuvoitoare și deviantă a interlocutorilor. Isus, prin răspunsul său, face trimitere la originea sa, diametral opusă față de cea a opozițiilor săi, și confirmă declarația de la început: „dacă nu veți crede că eu sunt, veți muri în păcatele voastre” (In 8,24). Această frază, repetată, cu ușoare modificări, de trei ori, dă tonul primei părți a dezbaterii. Aceasta continuă printr-o întrebare explicită din partea iudeilor: „Tu cine ești?”. Isus răspunde abia la final, printr-o sentință solemnă, unde re apare formula de autoprezentare: „Eu sunt” (In 8,21). Însă o notă redacțională introduce o delimitare între prima parte a dialogului și ultimele declarații privitoare la recunoașterea lui Isus și a misiunii sale de revelator (In 8,27). Unitatea tematică a secțiunii este asigurată, în afară de formula cristologică „Eu sunt”, și de masiva prezență a verbului *lalein* (In 8,25.26.28.30), căruia îi corespund verbele referitoare la primirea pozitivă a revelației: „a cunoaște”, *ginôskhein* (In 8,27.28), și „a crede”, *pisteuein* (In 8,24.30).

Mai complexă și mai variată este structurarea celei de-a treia părți, împărțită în diferite unități tematice mai mici. O anumită omogenitate de fond este asigurată de figura lui Abraham, evocată frecvent de la început la sfârșit (In 8,33-58). Și tema adevărului este prezentă în toată secțiunea citată, cu anumite accentuări în partea centrală (In 8,40.44.45.46). O mai mare coeziune se întâlnește în interiorul unităților mai mici luate separat. Prima este definită de „cuvânt”, *logos*, care trebuie „să rămână” în discipoli, în timp ce nu își găsește locul în cei care caută să-l ucidă pe Isus (In 8,32.37). Tema dominantă este condensată în jurul termenilor „adevăr-libertate”, „păcat-sclavie”. Însă în intervenția ascultătorilor este anticipată și tema descendenței, *sperma*, lui Abraham, reluată la sfârșit printr-o trimitere la dubla și diferita paternitate (In 8,33.37.38). În felul acesta

este pregătită cea de-a doua unitate, care dezvoltă acest motiv al „tatălui”, de care depind, pe de o parte, identitatea opusă a lui Isus și a interlocutorilor săi și, pe de altă parte, imposibilitatea lor radicală de a comunica. De fapt, în locul lui Abraham și al lui Dumnezeu, tatăl revendicat de iudei, se introduce figura sinistă a unei alte paternități, cea a diavolului.

A treia unitate se deschide printr-o declarație a iudeilor, care îl acuză pe Isus însuși că este de partea diavolului: „ai diavol” (In 8,48). Această acuzație, care este reluată în cea de-a doua intervenție, împarte, așadar, întreaga secțiune (In 8,52a). În ambele cazuri, autoapărarea lui Isus se bazează pe raportul unic care îl leagă de Tatăl (In 8,49.54-55). Celelalte intervenții ale lui Isus se referă la promisiunea unei victorii asupra morții și la raportul său cu Abraham (In 8,51.56.58). Victoria asupra morții îi este promisă celui care păstrează, *têrein*, cuvântul său, așa cum el „păstrează” cuvântul lui Dumnezeu, Tatăl său, care l-a trimis (In 8,51.55c). Această temă a „cuvântului” care trebuie păstrat face trimitere la cea din prima unitate, delimitată de anexa tematică asupra „cuvântului” care trebuie „să rămână” în discipoli și care nu-și găsește locul în opoziției lui Isus (In 8,32.37b). Trebuie să observăm și faptul că cele două discursuri decisive ale lui Isus din ultima unitate sunt introduse prin formula: „Adevăr, adevăr vă spun” (In 8,51a.58a). Aceasta mai apare încă o dată în prima unitate pentru a introduce promisiunea libertății (In 8,34). Discordanțele care se pot întâlni între diferitele părți și treceri neașteptate de la o secțiune la alta nu pot să împiedice perceperea anumitor progrese evidente ale narațiunii din acest text din sfântul Ioan.

Fragmentul nostru este conceput ca o dezbatere între Isus și iudei, în care sunt puse în lumină neînțelegerea totală și prejudecățile ostile ale acestora din urmă. Este impresionant tonul dur și radical pe care îl capătă înfruntarea, în fazele sale concluzive. Isus nu le contestă iudeilor doar pretinsa descendență din Abraham, ci îi acuză că sunt, prin intențiile lor ostile și criminale, fii ai diavolului. La rândul lor, iudeii îl numesc samaritean și posedat de diavol. Aceste înțepături polemice care caracterizează așa-zisul antiiudaism al sfântului Ioan reflectă contrastul dintre comunitatea creștină și mediul sinagogii de la sfârșitul secolului I. Dar în arhitectura compozițională a sfântului Ioan se îmbină alte elemente, atât cu caracter literar, cât și cu caracter istoric. Printre primele poate fi menționat modelul stilistic avocățesc sau cel al dezbaterii în cadrul unui proces. În prima unitate, Isus este acuzat de farisei, în timp ce în celelalte două el deține rolul judecătorului pe deplin legitimat, pentru că este autorizat de Dumnezeu. În stilul avocățesc se integrează verificarea pretenției acelor care se consideră credincioși (In 8,30-31), care se face urmând un procedeu în trei etape: constatare, neînțelegere, explicare. În această schemă ce ține de un proces, confruntarea dură din cea de-a treia parte reflectă situația internă a comunității coagulate în jurul sfântului Ioan, în care se situează în opoziție două grupuri: adevărații și falșii credincioși. Aceștia din urmă sunt supuși unui proces pentru a fi demascați și excluși din comunitate²⁴¹.

²⁴¹ I.H. NEYREY, *Jesus the judge. Forensic Process in John 8,21-59*, Bib 68 (1987), 509-541.

Un indiciu ulterior pentru a reconstrui situația istorică și existențială în care a fost compus textul de față îl constituie reliefașarea amplă a figurii lui Abraham și a dezbaterii respective asupra paternității sau a descendenței din acesta. Afinitățile dintre aceste teme și cele dezvoltate la Paul într-un mod polemic în *Scrisoarea către Galateni* și, într-o formă mai atenuată, în cea trimisă romanilor (*Gal* 3,6-29; 4,21-31; *Rom* 4,1-25; 9,6-13; 11,1; cf. *2 Cor* 11,22) ne-ar putea face să credem că autorul este pus în situația de a înfrunța revendicările unui grup de iudeo-creștini practicanți care fac apel la figura și la descendența lui Abraham²⁴². În mod sigur, dezbaterea reconstruită de către autorul *Evangheliei a patra* reflectă diverse niveluri istorico-existențiale unde taberele care se confruntă sunt diferite. De la situația istorică de conflict între Isus și clasa conducătoare iudaică, confruntarea se mută la nivel eclezial. Pe plan extern se situează polemica cu iudaismul de orientare fariseică. Acest lucru se reflectă pe plan intern în înfruntarea dintre diferite grupuri, mai mult sau mai puțin implicate în problema raportului cu iudaismul istoric. Nu poate fi exclus faptul că grupul iudeilor desemnați ca fiind „cei care crezuseră”, erau reprezentanții aripii de iudei practicanți, sau un grup de creștini tentați să abandoneze credința din cauza presiunii exercitate de sinagogă²⁴³. Pentru a reconstrui această dezbatere care reflectă diferite niveluri istorice și interese existențiale, autorul s-a inspirat din tradiția comună și din patrimoniul mediului său specific. Contactul textului nostru cu tradiția sinoptică se poate observa analizând tema descendenței din Abraham (*In* 8,48.52// *Mt* 3,7-9; *Lc* 3,8). Inclusiv acuzația iudeilor, adusă lui Isus, de a avea diavol are un corespondent în textele sinoptice (*In* 8,48.52// *Mc* 3,22.30; *Mt* 12,24; *Lc* 11,15). O anumită corespondență poate fi descoperită și între declarația lui Isus: „Eu sunt lumina lumii” și sentințele sinoptice referitoare la lumină (*Mc* 4,21-22; *Mt* 4,16; 5,14; *Lc* 2,32). Promisiunea lui Isus făcută celor care păstrează cuvântul său: „nu va vedea moartea în veci” face trimitere la cea sinoptică adresată discipolilor: „sunt unii dintre cei care stau aici care nu vor vedea moartea până când nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu venind cu putere” (*Mc* 9,1 par.). Autorul *Evangheliei a patra* a făcut o interpretare cristologică actualizată a promisiunii cu privire la venirea împărăției lui Dumnezeu (E. Hänchen).

De necontestat este și înrudirea textului nostru cu problematica abordată de Paul, în capitolele al treilea și al patrulea ale *Scrisorii către Galateni*, despre descendența din Abraham în raport cu libertatea și sclavia. Nu poate fi exclusă posibilitatea ca *Evanghelia a patra* să se fi inspirat din fragmente aparținând repertoriului tradițional în dezbaterea sau confruntarea cu iudaismul. Însă el le utilizează și le reelaborează în funcție de planul său teologic spiritual. Este simptomatic faptul că în cadrul dezbaterii despre descendența din Abraham lipsește complet tema „legii”, care reprezintă punctul-cheie al discuției din textele pauline referitoare la acest argument. Sfântul Ioan, în schimb, privilegiază „cuvântul”, care devine criteriul de discernământ pentru adevărații credincioși. El, de

²⁴² T.B. DOZEMAN, *Sperma Abraham in John 8 and Related Literature*, BCQ 42 (1980), 342-358.

²⁴³ G. SEGALLA, *Un appello alla perseveranza nella fede?*, Bib 62 (1981), 387-389.

fapt, poate să construiască întreaga dezbateră cu privire la identitatea și rolul revelator și mântuitor al lui Isus pe anumite cuvinte-cheie transmise în interiorul comunității sale: „Eu sunt lumina lumii”; „dacă rămâneți în cuvântul meu... veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va elibera”; „oricine comite păcatul este sclavul păcatului”; „dacă cineva va păstra cuvântul meu, nu va vedea moartea în veci” (In 8,12.32.34.51). În aceste sentințe se întrezărește timbrul celor din discursul de adio, unde se reflectă preocupările intraecleziale ale *Evangheliei a patra*. Pentru a răspunde solicitărilor venite din ambientul ostil al sinagogii și pentru a clarifica și susține alegerea credinței unora din interiorul comunității, autorul a reconstruit, sub forma unei dezbateri, acea înfruntare istorică dintre Isus și conducătorii iudei, care se va încheia prin condamnarea sa la moarte.

2. Analiza exegetică

Noua dezbateră dintre Isus și fariseii de la Ierusalim se deschide cu o declarație solemnă, care amintește de cea făcută în mijlocul Sărbătorii Corturilor (In 7,37-38). Aceasta este formată din două fraze. Prima este autoprezentarea prin formula „Eu sunt”, urmată de un nume predicativ și de un genitiv al specificării: „Eu sunt lumina lumii”. A doua frază anunță o promisiune cu privire la lumină. În felul acesta, se precizează în ce sens Isus este lumina *lumii*. El indică, în primul rând, condiția printr-o propoziție participială: „cine mă urmează”, *ho akolouthôn emoi*. Așadar, prezintă efectul salvator mai întâi într-o formă negativă – „nu umblă în întuneric” – și apoi pozitivă: „ci va avea lumina vieții” (In 8,12b). Semnificația cuvintelor lui Isus este percepută imediat ce este pusă în legătură cu textele sfântului Ioan referitoare la lumină. De fapt, formula „Eu sunt” este definită în rolul său revelator și mântuitor de simbolul care evocă lumina. Aceasta, la rândul său, este definită de raportul său cu „viața”. Un asemenea câmp semantic „lumină-lume-viață” este cunoscut deja cititorilor *Evangheliei a patra* încă din prologul din deschidere (In 1,4.9-10). Inclusiv contrastul lumină-întuneric, *phôs-skotia*, a fost anticipat într-o frază din prima strofă a prologului: „iar lumina în întuneric luminează, dar întunericul nu a cuprins-o” (In 1,5). Autorul se întoarce asupra acestei teme în secțiunea unde trasează un fel de bilanț al misiunii istorice a lui Isus. Cuvintele sale pronunțate la Ierusalim reprezintă aproape un comentariu referitor la sentința asupra luminii: „Eu, lumina, am venit în lume, pentru ca oricine crede în mine să nu rămână în întuneric” (In 12,46). În această frază, raportul dintre Isus-lumină cu lumea coincide cu cel dintre misiunea sa și umanitate; discipolul coincide cu credinciosul. Câteva rânduri mai sus, ca răspuns la întrebarea iudeilor: „Cine este acest Fiu al Omului?” – despre care tocmai s-a vorbit –, Isus declară: „Încă puțin timp mai este lumina cu voi. Umblați cât timp aveți lumina, ca să nu vă prindă întunericul. Cine umblă în întuneric nu știe unde merge. Cât timp aveți lumina, credeți în lumină, ca să deveniți fiii luminii” (In 12,35-36). Aici apar aceiași termeni și aceleași expresii care sunt condensate în scurtul discurs de autoprezentare din capitolul al optulea. Aceste

coincidențe și suprapuneri au fost anticipate în textele din capitolele interpușe de la al nouălea la al unsprezecelea. Aici Isus vorbește despre misiunea sa făcând apel la simbolismul luminii. În fața orbului din naștere, în timp ce se pregătește să-i redea vederea, Isus declară: „Cât timp sunt în lume, eu sunt lumina lumii” (*In* 9,5). La sfârșit, Isus comentează cu discipolii decizia sa de a pleca în Iudeea, în ciuda amenințării cu moartea care planează asupra lui din partea iudeilor, cu aceste cuvinte: „Oare nu sunt douăsprezece ore într-o zi? Dacă cineva umblă în timpul zilei, nu se împiedică, pentru că vede lumina acestei lumi. Însă, dacă cineva umblă în timpul nopții, se împiedică, pentru că lumina nu este în el” (*In* 11,9-10). Și în comentariul kerigmatic din dialogul cu Nicodim, tema luminii este utilizată pentru a prezenta misiunea mântuitoare a Fiului, unicul născut în lume, care provoacă la o alegere radicală în favoarea luminii sau a întunericului (*In* 3,19-20).

Din comparația cu aceste texte se justifică semnificația cuvintelor lui Isus care se găsesc în deschiderea dezbaterii cu fariseii de la Ierusalim. El se autoprozintă drept revelația și mântuirea universală și precizează că singura condiție pentru ca cineva să participe la acestea este să-l urmeze. Aceeași dispunere simetrică a frazelor trimite la ideea că lumina coincide cu viața, iar întunericul, cu moartea. Dată fiind această antiteză între lumină și întuneric, care se regăsește în toate celelalte texte ale sfântului Ioan referitoare la lumină, trebuie să concluzionăm că revelația istorică și mântuitoare a lui Isus are conotația intrinsecă a conflictului, care va atinge apogeul prin moartea sa. Cu alte cuvinte, Isus însuși se revelează ca lumină, izvor de viață pentru întreaga umanitate prin intermediul victoriei sale depline și definitive asupra întunericului morții. Acum se înțelege de ce doar cine împărtășește destinul lui Isus, Mesia cel condamnat de oameni, dar înălțat de Dumnezeu, poate să participe inclusiv la dinamismul său mântuitor care are drept scop plinătatea vieții (*In* 12,26; 13,36-37; 21,19-20.22).

Pentru a confirma această interpretare a textului din sfântul Ioan, se poate stabili o comparație cu expresiile biblice analoage și cu universul religios și cultural care le-a inspirat. Formula sfântului Ioan: „(Eu sunt) lumina lumii” face trimitere la cuvintele de prezentare în fața slujitorului Isaia: „Eu, Domnul, te-am chemat în dreptate și te-am luat de mână; te-am păstrat ca să te fac alianță pentru popor și lumină pentru neamuri, să deschizi ochii celor orbi, să-i scoți din închisoare pe cei captivi și din temniță, pe cei care locuiesc în întuneric” (*Is* 43,6-7; cf. 49,6). Contrastul lumină-întuneric străbate anunțul de speranță proclamat de profetul din secolul al VIII-lea pentru regiunile din Regatul de Nord devastate de invazia asirienilor (*Is* 9,1). Acesta este reluat de profetul anonim care anunță un nou viitor pentru Ierusalim, reconstruit drept simbol al comunității reîntregite (*In* 61,1-3.19-20). La imaginea luminii totale și permanente recurge profetul Zaharia pentru a descrie ziua Domnului, care se va revela drept protectorul cetății ideale a Ierusalimului (*Zah* 14,7-8). Așadar, în textele profetice, simbolul luminii exprimă speranța de mântuire mesianică și escatologică într-o perspectivă universală. De fapt, lumina, în tradiția biblică, este asociată cu viața, al cărei izvor este Dumnezeu (*Iob* 33,30; *Ps* 56/55,14; cf. *Ps* 27,1.13; *Qoh* 11,7; *Bar* 5,9). Condiția

pentru a avea parte de acest dar este fidelitatea față de Dumnezeu în căutarea și respectarea voinței sale. De aceea, Legea sau *Torah* este izvor de lumină; înțelepciunea este o reflectare a luminii lui Dumnezeu (Ps 119,105; Prov 6,23; *Înț* 7,26; 18,4).

Aceste concepții și expresiile corespunzătoare sunt continuate în textele apocrife intertestamentare, cu o accentuare deosebită a contrastului lumină-întuneric în literatura qumranică²⁴⁴. Dată fiind această evidentă consonanță de simboluri și de terminologie dintre textele tradiției biblice și iudaice și cele ale evangheliei, cred că este inutilă și deplasată ipoteza celor care privilegiază influența gnostică sau pe cea a cultului solar pentru a explica formulele sfântului Ioan. La fel de precară este legătura dintre cuvintele lui Isus, care se autoprezintă drept lumina lumii, și ritualul aprinderii celor patru făclii în curțile femeilor, în seara primei zile a Sărbătorii Corturilor²⁴⁵. În comunitatea coagulată în jurul sfântului Ioan este obișnuită folosirea simbolului luminii în opoziție cu cel al întunericului pentru a vorbi despre experiența religioasă creștină (1In 1,5-7; 2,8-11). Însă sentința evanghelică se distinge prin puternica sa concentrare cristologică, clar subliniată prin formula inconfundabilă din deschidere: „Eu sunt”.

Dezbaterea propriu-zisă începe cu intervenția fariseilor, care ridică obiecții cu caracter juridic. Aceștia contestă valabilitatea autodesemnării lui Isus pe baza unui principiu care își are rădăcinile în legislația biblică și se prelungește în jurisprudența evreiască. În legătură cu mărturia validă, în dreptul matrimonial se spune: „Nimeni nu este demn de crezare prin sine însuși” (*Ket.* II, 9). Isus răspunde la această obiecție de fond printr-o dublă argumentare menită să confirme valabilitatea și legitimitatea mărturiei sale. În primul rând, susține că în cazul său el este singurul autorizat să dea mărturie despre sine însuși, pentru că știe de unde vine și unde merge. Cu alte cuvinte, acreditările privitoare la mărturia pe care o dă despre sine însuși coincid cu cele ale misiunii sale, și acest lucru, la rândul său, îi definește identitatea. Aceasta, de fapt, rămâne ascunsă interlocutorilor săi, care nu știu de unde vine (In 8,14). Încă de la primele replici, discuția se desfășoară la un dublu nivel. Limbajul și formulările sunt împrumutate din codul avocațesc, însă realitatea exprimată este cea cristologică, unde mărturia și cunoașterea fac apel la experiența de credință. Aceste două dimensiuni apar și în sentința următoare, cu privire la „judecată” și la „a judeca”, care fac legătura cu următoarea argumentare, cea de-a doua, referitoare la legitimitatea mărturiei (In 8,15-16: judecată; 8,17-18: mărturie).

²⁴⁴ Ca un ecou al textului din *Înț* 18,4, apocrifa *Testamentul lui Levi* XIV, 4, spune: „Voi sunteți lumina Israelului în fața tuturor popoarelor... lumina legii a fost dată pentru a-i lumina pe toți oamenii...”; fericirea celor drepti este descrisă prin imaginea luminii (1Enoh 58,3-4; 92,4-5; cf. Ps 3,12). Este impresionant rolul încredințat simbolului luminii, în opoziție cu cel al întunericului, în textele din Qumran: în reguli (1 QS III, 19-IV, 14), în cartea războiului (1 QM XIII, 5.11-12) și în culegerea de psalmi și imnuri (1 QH XII, 15; XVIII, 3.29).

²⁴⁵ Ritualul vesel și popular de aprindere a luminilor în timpul Sărbătorii Corturilor, însoțit de muzică, cântece și dansuri, este descris în *Mishna* (*Sukka* V, 2-4). Niciunul dintre aceste detalii nu se regăsește în textul evanghelic, în afară de faptul că Isus învață în curtea femeilor, unde se găsește vistieria (In 8,20a).

Fariseii, asemenea tuturor celor care se găsesc în afara perspectivei credinței cristologice, îl judecă pe Isus conform criteriilor istorice umane, fie ele inspirate din modele religioase din mediul propriu, întocmai cum fac Nicodim (In 3,6) sau chiar și discipolii care sunt scandalizați la auzul discursului despre pâinea vieții (In 6,63)²⁴⁶. Acestei judecăți, care este echivalentă cu refuzul și condamnarea lui Isus, i se contrapune modul său specific de a judeca. El declară, înainte de toate, că nu ține de misiunea sa istorică să facă o judecată care echivalează cu o condamnare (cf. In 3,17). De fapt, cuvintele sale provoacă o decizie care evidențiază judecata lui Dumnezeu (In 3,18; 9,39; 12,47-48). De aceea, judecata lui Isus este autentică și eficace, pentru că participă prin dreptul pe care i-l dă nașterea la cea a lui Dumnezeu, Tatăl care l-a trimis (cf. In 5,22.27). Prin această trimitere la Tatăl drept garant al activității de judecător a lui Isus, este pregătit terenul pentru reluarea și încheierea dezbaterii asupra legitimității mărturiei. Mărturia lui Isus este valabilă chiar și conform legii, pentru că se poate baza pe depoziția simultană a doi martori: a sa și cea a Tatălui care l-a trimis. Încă o dată se observă ambivalența acestei argumentări. Din punct de vedere formal, aceasta se situează pe un plan juridic sau avocațesc, însă în realitate logica ce o susține este cea a credinței cristologice pe care autorul o presupune în cititorii săi. El lasă să se întrevadă această diferență de perspectivă atunci când îl face pe Isus să vorbească despre legislația biblică referitoare la martori în felul următor: „Și în Legea voastră este scris...” (In 8,17a). În mod evident, este vorba despre legea biblică, însă interpretată din perspectiva religioasă a fariseilor. Este adevărat: în Biblie, pentru cazurile de acuzații care presupun pedepse capitale, se cere depoziția simultană a cel puțin doi martori (Dt 17,2-7; 19,15-20). Însă această trimitere la principiul legislativ biblic este doar un motiv pentru a formula în termeni aparent juridici credința în Isus, singurul trimis legitim al Tatălui. În termeni legali, argumentarea lui Isus nu stă în picioare, pentru că nici el nu este un martor valabil pentru sine însuși, nici Tatăl nu poate fi chemat în cauză într-o dezbatere din cadrul unui proces. De fapt, aceasta este noua obiecție făcută de interlocutori prin întrebarea: „Unde este Tatăl tău?”²⁴⁷. În răspunsul său, Isus reafirmă legătura unică și excepțională cu Tatăl, de care depinde și cunoașterea existențială și profundă a identității reciproce (In 8,19). Și, în felul acesta, dezbaterea se întoarce la punctul de plecare. Fariseii contestă mărturia pe care Isus o dă despre sine însuși, iar el reafirmă deplina validitate și legitimitate a acestei mărturii în baza raportului său cu Dumnezeu, asemenea raportului unui fiu cu tatăl și al

²⁴⁶ Expresia „după trup”, *kata tēn sarka*, nu apare în altă parte în *Evangelhia a patra*. Legătura cu verbul „a judeca” ar putea-o apropia de fraza din In 7,24: „Nu judecați după aparențe”, *kat’opsin*. Mai discutabilă este corelația cu frazeologia paulină, unde expresia *kata sarka*, fără articol, are o valență antropologică negativă atunci când este pusă în antiteză cu *kata pneuma*; singură, desemnează realitatea istorică sau condiția umană fragilă (Rom 1,3; 2Cor 5,16).

²⁴⁷ Întrebarea iudeilor: „Unde este Tatăl tău?” (In 8,19) ar putea fi interpretată în raport cu paternitatea pământească a lui Isus, așa cum este cazul în In 6,42. În contextul discuției asupra originii lui Isus (In 8,14), evangelistul le atribuie iudeilor o întrebare ambivalentă, la care se poate răspunde corect doar din perspectiva credinței cristologice (cf. In 8,41).

unui trimis cu cel care îl trimite. În punctul culminant al acestei prime confruntări dintre Isus și adversarii săi se află declarația în care este reluată formula de autoprezentare inițială: „Eu sunt cel care dau mărturie despre mine însumi...” (In 8,18a). Printr-o notă redacțională, autorul introduce o separare. În felul acesta, el are posibilitatea de a menționa mediul în care Isus face aceste declarații importante: este vorba despre zona sfântă a templului, în apropierea vistieriei²⁴⁸. Această precizare dă un ton oficial învățăturii lui Isus (cf. In 1,28; 6,59). Însă, în același timp, ea ne face să ne gândim la următorul paradox: revelația autoritară și definitivă a trimisului lui Dumnezeu are loc în inima instituției sfinte a ebraismului. Cuvintele lui Isus reprezintă o provocare ce ar trebui să dezlănțuie reacția celor prezenți. Însă nu se întâmplă nimic, „pentru că nu venise încă ceasul lui” (In 8,20b). Acest refren care apare cu regularitate în dezbaterile lui Isus cu iudeii de la Ierusalim pune în evidență perspectiva teologică a naratorului. Întreaga activitate a lui Isus, marcată de înfruntarea și de conflictul cu conducătorii iudei, culminează cu moartea sa, în care se revelează identitatea sa profundă, pe fondul inițiativei mântuitoare a lui Dumnezeu.

Noua fază a dezbaterii se deschide printr-o declarație a lui Isus, care reia argumentul „plecării” sale și al căutării iudeilor, anticipat deja în timpul Sărbătorii Corturilor (cf. In 7,33-34.36). Acum însă, se conturează mai explicit amenințarea care planează asupra celor care îl vor căuta inutil, pentru că nu vor putea să-l ajungă: „veți muri în păcatul vostru” (In 8,21b). Expresia „a muri în propriul păcat” este construită pornind de la o expresie biblică prin care se subliniază responsabilitatea personală și raportul intrinsec dintre păcat și moarte (Dt 24,16; cf. Ez 3,18-19; 18,24-26). În contextul din sfântul Ioan, păcatul, asemenea consecinței sale, moartea, se definește în raport cu Isus, care se prezintă drept lumina vieții pentru cei care îl urmează. Păcatul, *hê hamartia*, la singular, reprezintă refuzul deschis și încăpățânat al cuvântului revelator al lui Isus (In 9,41; 15,22.24; cf. 16,9). Acesta coincide cu necredința, atât a iudeilor, cât și a lumii. Punctul extrem al acestui refuz se regăsește în condamnarea la moarte a lui Isus. Însă în încercarea de a elimina lumina vieții, adversarii lui Isus rămân prizonierii întunericului morții.

Legătura dintre păcatul necredinței și moarte în dublul său aspect – moartea lui Isus și moartea păcătosului – este explicată în scurtul dialog care urmează

²⁴⁸ Precizarea sfântului Ioan: „Aceste cuvinte le-a spus lângă vistierie, pe când învăța în templu” nu permite localizarea activității lui Isus în zona sfântă sau în curțile templului, deoarece cuvântul *gazophilakion* (din semiticul *gazza*, „vistierie”) poate să desemneze atât mediul în care sunt situate cele treisprezece recipiente în formă de pâlnie destinate primirii donațiilor spontane ale credincioșilor evrei (aceasta ar putea fi semnificația termenului în Mc 12,41.43; Lc 21,1), cât și încăperile sau camerele unde sunt păstrate bunurile templului sau depozitele publice sau particulare (2Esd 23,4-5.7; 1Mac 14,49; 2Mac 3,6.24.28.40; 4Mac 4,3; I. FLAVIU, *Bell.* V, 5,2, par. 200; VI, 5, 2, par. 282, este folosit termenul la plural; Ant. XIX, 6,1, par. 294, termenul este la singular; cf. Neh 10,39). Doar în *Mishna* se vorbește despre treisprezece lăzi în formă de pâlnie și, de aceea, numite *shopharot*, cu diferite inscripții ce indicau șapte ofrande spontane (*Shek.* II, 1; VI, 1.5) sau destinate diferitelor tipuri de sacrificii și celor șase jertfe.

după declarația inițială. Iudeii interpretează în mod distorsionat și răuvoitor discursul lui Isus asupra „plecării” sale. Moartea sa violentă nu ar putea fi asimilată unei sinucideri? Cu alte cuvinte: Isus, prin opoziția sa încăpățânată și rebelă față de instituțiile religioase evreiești, și-a căutat moartea. Această interpretare a iudeilor se înscrie în stilul sfântului Ioan, caracterizat de ambiguitate. În mod sigur, Isus a murit în urma unei alegeri libere și personale de fidelitate față de Dumnezeu Tatăl și față de cei apropiați (In 10,17-18; 15,13). Însă asta nu exclude faptul că condamnarea la moarte ar fi efectul unui conflict și al unei ostilități religioase prin care se manifestă păcatul iudeilor. Dar pentru a ieși din ambiguitate și a percepe adevărata semnificație a morții lui Isus, aceasta trebuie evaluată din perspectiva globală a identității și a misiunii sale. Dat fiind faptul că el a venit de la Dumnezeu, moartea sa înseamnă întoarcerea la Dumnezeu (In 16,28). Isus nu aparține acestei lumi, așa cum, în schimb, îi aparțin adversarii săi. El este de sus, în timp ce aceștia sunt de jos (In 8,23). Prin această opoziție spațială, frecventă în *Evangelhia a patra*, este exprimată antiteza teologică și spirituală dintre realitatea lui Dumnezeu și cea pământească, mundană, care nu are doar conotația fragilității – trup și sânge –, ci și pe cea a închiderii și opoziției față de darul lui Dumnezeu (In 1,13; 3,3.6.31.32). Acest ultim aspect etico-spiritual legat de alegerea credinței cristologice este exprimat prin formularea sfântului Ioan „această lume” (cf. 12,31; 16,11; 17,14.16, cf. 15,19)²⁴⁹.

De aceea, cel care este străin de perspectiva credinței cristologice sau aparține sferei mundane, de aici, de jos, nu învinge moartea: „veți muri în păcatele voastre”. Substantivul folosit la plural „păcate”, în loc de singular, subliniază condiția istorică: păcatul capital al necredinței se concretizează în multiplicarea permanentă a păcatelor (In 8,24b). Singura condiție pentru a rupe acest lanț păcat-moarte este primirea lui Isus drept lumina lumii, izvorul vieții. Indicând această condiție, Isus face trimitere la formula de autoprezentare: „dacă nu veți crede că *Eu sunt*, veți muri în păcatele voastre” (In 8,24b). Pe fundalul acestei autodesemnări a lui Isus drept „Eu sunt”, se află formulele din textele biblice ale revelației lui Dumnezeu. Textul cel mai cunoscut este cel al *Exodului* 3,14-15, unde formula *Eu sunt* este prezentată drept numele Dumnezeului părinților, Domnul devotat care își face simțită prezența și se angajează să-și măntuiască poporul. În felul acesta trebuie recunoscut și invocat de către credincioși. La

²⁴⁹ Antiteza sfântului Ioan „de jos // de sus” nu are corespondențe perfecte în textele din tradiția biblică și iudaică. Prin această formulă „sus/jos”, sau „cer/pământ”, este indicată totalitatea universului (Jub. V, 14); lumea de jos este identificată cu abisul infernului sau moartea (Jub. VII, 29; XXII, 22). Într-un text din *Mishna* se emite un avertisment asupra cercetării curioase și indiscrete a lucrurilor care sunt deasupra și a celor care sunt dedesubt, precum și a celor care sunt înainte și după (Hag. II, 2; cf. Talmudul babilonian, Hag. 14b). Într-un sens etico-spiritual, autorul *Scrisorii către Coloseni* vorbește despre lucrurile cele de sus, în opoziție cu cele de pe pământ (Col 3,1-2), dar nu poate fi pus în legătură cu expresia antitetică din sfântul Ioan: „de sus//de jos”. În mod analog, trebuie spus că viziunea apocaliptică iudaică, unde se distinge între „această lume” și cea viitoare, ar putea să fi inspirat expresia sfântului Ioan „lumea aceasta”, care are anumite paralelisme formale cu textele creștine, mai ales cu cele pauline (1Cor 3,19; 7,31; cf. Ef 2,2).

această concepție face trimitere profetul noului exod, într-un text care demonstrează o afinitate deosebită cu vocabularul folosit de sfântul Ioan. Într-un fel de dezbateri ideală cu zeii altor națiuni, profetul îl face pe Dumnezeu să vorbească în felul următor: „Voi (israeliții răscumparați) sunteți martorii mei... și l-am ales pe slujitorul meu, ca să mă cunoașteți să pricepeți că Eu Sunt, *egô emi*” (Is 44,10ab; cf. Dt 32,29). În cadrul tradiției sinoptice, formula *egô emi* capătă conotații mesianice, până la a deveni o expresie tehnică de autodesemnare a pretenșilor Mesia (cf. Mc 13,6; Lc 21,8; Mt 24,5). Autorul *Evangheliei a patra* combină cele două fețe ale expresiei biblice, cea a autorevelării lui Dumnezeu și cea mesianică. În Isus, trimisul lui Dumnezeu, se revelează Domnul unic și fidel. De aceea, cine îl primește și îl recunoaște ca atare participă la plinătatea darului vieții sau la mântuire.

O nouă întrebare a iudeilor îi oferă ocazia lui Isus să precizeze semnificația și rolul expresiei *egô emi*. Aceștia, făcând aluzie la autodesemnarea sa – „Eu sunt” –, îl întreabă: „Tu cine ești?” (In 8,25a). Răspunsul la această întrebare, care se află la baza întregii dezbateri dintre Isus și iudei, este dat prin două fraze ample separate de o notă redacțională. Prin aceasta, evanghelistul precizează că iudeii nu au înțeles că Isus le vorbea despre Tatăl (In 8,27). Prima parte a răspunsului lui Isus începe cu o sentință enigmatică ce i-a derutat pe comentatorii din toate timpurile, astfel încât unii s-au resemnat să considere textul transmis de copii drept iremediabil corupt. Prin această ipoteză s-a deschis calea nu doar tuturor eventualelor reconstrucții ale textului, ci și unor interpretări mai disproporționate. Însă o dată ce se acceptă textul în ediția sa cea mai sigură din punct de vedere critic, devine posibilă delimitarea câmpului ipotezelor interpretative pe baza a două criterii: cel filologic-gramatical și cel contextual. Sub aspect filologic, punctul cel mai controversat este semnificația termenului cu care începe răspunsul lui Isus: *tên archên* (In 8,25b). Acesta poate fi înțeles în sens adverbial sau temporal: „în mod absolut”, „înainte de toate” sau „ca început”, „de la început”. Însă trebuie să observăm că, în sens temporal, *archê*, în *Evanghelia a patra* este în general însoțit de o particulă cum ar fi *en* sau *ek* (In 1,1.2; 6,64; 8,44; 15,27; 16,4; cf. 1In 1,1; 2,7.13.14.24; 3,8.11). Pe de altă parte, utilizarea adverbială a acuzativului *tên archên* nu se regăsește în alte texte ale sfântului Ioan (cf. In 2,11: în sensul de „început” al semnelor).

O a doua dilemă este ridicată de termenul *hoti*, care poate fi citit ca relativ indeterminat, *ho ti* „ceea ce”, sau ca particulă care introduce verbul următor, *lalô*. În acest ultim sens, fraza poate fi înțeleasă ca o interogativă de tipul celei din Marcu, 2,16b (cf. Mc 9,11.28)²⁵⁰. Însă încă o dată contextul din sfântul Ioan ne invită să interpretăm cuvintele lui Isus ca pe un răspuns afirmativ sau maxim ca pe o exclamație. În niciun alt caz al dezbaterii cu iudeii la întrebarea interlocutorilor săi, Isus nu răspunde printr-o altă întrebare. Chiar și continuarea imediată

²⁵⁰ Părinții antici și autorii greci au interpretat, în general, expresia *tên archên* în mod adverbial și întreaga frază ca pe o interogativă retorică: „Oare de ce vă mai vorbesc încă?” (Ciril de Alexandria, Teodor din Mopsuestia, Ioan Crisostomul, Teofilact, Eutimiu); acestora li se alătură unii autori moderni (B.F. Westcott, W. Bauer, Th. Zahn, T. Calmes, M.J. Lagrange, R. Bultmann, J. Schneider, J. Sanders).

a textului nostru confirmă această linie interpretativă: Isus declară că are multe lucruri de spus, *lalein*, și spune lumii lucrurile auzite de la Tatăl care l-a trimis (In 8,26). Pe baza acestor argumente, este de preferat să interpretăm cuvintele lui Isus ca fiind o declarație pozitivă: „Ceea ce vă spun de la început”²⁵¹. De fapt, Isus adaugă că misiunea sa constă în transmiterea către lume a ceea ce a auzit de la cel care l-a trimis.

De aceea, discursul său are și un caracter juridic, ale cărui valabilitate și legitimitate sunt garantate de autoritatea celui care trimite. Aici este introdusă noua declarație care constituie a doua parte a răspunsului lui Isus la întrebarea iudeilor: „Tu cine ești?”. Aceasta este unită de fraza care o precede: „dacă nu veți crede că eu sunt...” (In 8,24b). Noua sentință sună ca un discurs profetic care se axează pe un verb privilegiat de *Evanghelia a patra* pentru a exprima dubla dimensiune a morții lui Isus, „a înălța”, *hypsoun*, cu sensul de condamnare la moartea pe cruce și gloriificare: „Când îl veți fi înălțat pe Fiul Omului, atunci veți înțelege că eu sunt...” (In 8,28a). Aceasta este singura dintre cele trei ocurențe din sfântul Ioan în care este exprimat subiectul verbului într-o formă activă: „Când îl veți fi înălțat...”. În celelalte două cazuri, forma verbală pasivă lasă deschisă o dublă posibilitate: subiectul înălțării în sensul de condamnare este diferit de cel al glorificării (In 3,14; 12,32.34). În textul actual, iudeii, cărora Isus, în calitate de trimis al Tatălui, le aduce revelația, sunt responsabili înălțării Fiului Omului. De altfel, acest lucru corespunde perspectivei relatării pătimirii de către sfântul Ioan, unde se scoate în evidență inițiativa autorităților iudaice de a găsi cu orice preț un motiv pentru a-l condamna la moarte pe Isus (In 18,28.31-32.35; 19,11b.16). În ce sens, aşadar, se poate acum spune, printr-un discurs profetic, că abia atunci îl vor cunoaște pe Isus drept „Eu sunt”? Este vorba despre vestea condamnării sau a mântuirii iudeilor? Utilizarea verbului *ginôskein* în *Evanghelia a patra* și contextul imediat înclină spre o veste pozitivă. De fapt, „veți cunoaște”, *gnôsesthe*, corespunde cu „veți crede”, *pisteusête*, din In 8,24b.

Aşadar, este deschisă o posibilitate pozitivă pentru acei iudei care au avut inițiativa condamnării lui Isus la moartea pe cruce. Desigur, textul este formulat din perspectiva comunității creștine, care vede în moartea pe cruce a lui Isus nu doar punctul culminant al refuzului iudaic, ci și spațiul revelației sale definitive ca Mesia și trimis al lui Dumnezeu Tatăl. De fapt, textul stabilește o coordonare între cele două obiecte ale cunoașterii, devenită posibilă prin înălțarea crucii: expresia *egô emi* și deplina consonanță dintre Isus și Tatăl, atât în fapte, cât și în vorbe (In 8,28b). Imediat se precizează că acestei adeviziuni perfecte și permanente a lui Isus îi corespund prezența și comuniunea deplină ale celui care l-a trimis (In 8,29). Aceste sublinieri ale textului cu privire la solidaritatea totală a Tatălui

²⁵¹ Diferiți autori și interpreți sunt fascinați de termenul *tên archên*, care are o rezonanță cristologică conform versiunii latine, Vulgata, și de aceea nu se resemnează să facă o interpretare care să o neglijeze cu totul. Rezonanța cristologică este păstrată în interpretarea temporală a lui *archên*: este vorba despre cuvântul care se aude încă de la început, cel de la origini sau radical (Augustin, Ambroziu, printre cei moderni: E.C. Hoskyns, C.K. Barrett, J. Marsh, S.A. Panimolle, B. Schwank).

cu Isus, în legătură cu moartea sa, reflectă o preocupare subînțeleasă și în alte texte ale sfântului Ioan: moartea lui Isus nu reprezintă un faliment, semnul abandonării de către Dumnezeu, ci proba supremă a fidelității sale în iubire, în care el își duce la îndeplinire misiunea de trimis al lui Dumnezeu (In 10,17-18; 14,20; 16,32; 19,28-30). În ultimele cuvinte ale lui Isus se observă ecoul celor ale lui Moise, care vorbește despre rolul său de trimis legitim sau fidel al lui Dumnezeu²⁵². Nu este deloc de mirare, atunci, că evanghelistul încheie această a doua secvență din confruntarea Isus-iudei printr-o notă pozitivă: în urma a ceea ce spunea, mulți au crezut în el (In 8,30). Unora ar putea să li se pară această notă redacțională de un optimism forțat, astfel încât să o considere o adăugire sau o glosă secundară. Și totuși textul are o logică, chiar dacă aceasta nu corespunde întotdeauna celei cu caracter istoric sau psihologic.

A treia și ultima fază a dezbaterii dintre Isus și iudei de la Ierusalim, din zona templului, începe printr-o nouă notă redacțională care o reia și o precizează pe precedentă (In 8,30). Isus se adresează „iudeilor care crezuseră în el” (In 8,31a). Imediat ce continuăm lectura textului, ne dăm seama de caracterul contradictoriu al acestei note introductive. Cum este posibil ca acei iudei care crezuseră în el să ajungă la un moment dat să-l insulte pe Isus și la sfârșit să ia pietre pentru a-l lapida în zona sfântă a templului? Pe de altă parte, ne-am putea imagina că Isus tocmai acestor iudei, calificați drept credincioși, le reproșează intenția și voința de a-l ucide? (In 8,37b.40) Această divergență incontestabilă a textului i-a făcut pe unii comentatori să considere această secțiune deplasată (R. Bultmann), sau introducerea care vorbește despre iudeii care crezuseră în el drept o glosă editorială anacronică. În realitate, ar fi vorba despre iudeo-creștini de tendință iudaizantă (C.H. Dodd) sau despre nou-converși amenințați cu apostazia, sau de grupuri creștine disidente ori care au abandonat deja credința. În orice caz, în elaborarea textului s-ar putea reflecta situația istorico-existențială a comunității sau a mediului eclezial din jurul sfântului Ioan. Însă lucrul acesta este valabil pentru fiecare pagină din *Evanghelia a patra*. De fapt, cartea are scopul de a susține credința în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, într-o formă perseverentă, pentru a dobândi viața deplină în numele său (In 20,31). Merită precizată această orientare de fond, pentru că divergența care se regăsește în fragmentul nostru străbate întreaga scriere a sfântului Ioan: de la credincioșii din Ierusalim, în care Isus nu are încredere, până la credincioșii din Galileea, fascinați de semne, la discipoli care se scandalizează după discursul despre pâinea vieții, până la Iuda, unul dintre cei doisprezece aleși de Isus, care devine trădătorul supranumit „un diavol”, asemenea iudeilor care în textul nostru sunt considerați „fiii diavolului” (In 8,44). Așadar, și în fragmentul actual interlocutorii se situează la un dublu nivel: iudeii contemporani cu Isus, printre care unii, chiar dacă au crezut în el, au încetat să mai facă lucrul acesta și au devenit solidari cu cei care l-au refuzat și l-au condamnat; destinatarii creștini ai evangheliei, care riscă să aban-

²⁵² Num 16,28; Dt 18,18.

doneze credința în Isus și deci să fie asimilați, prin destinul lor, celor care îl contestă și îl refuză.

În prima sa intervenție, Isus se adresează unor credincioși care au ascultat și au primit deja cuvântul său și sunt, de aceea, invitați să-i rămână fideli, ca o condiție pentru a deveni într-adevăr „discipoli săi” (In 8,31b). Acestora li se face apoi o dublă promisiune: „veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va elibera” (In 8,32). Cu un alt limbaj, se repetă în substanță aceeași promisiune inițială: cine îl urmează pe Isus – discipol sau credincios – va avea lumina vieții (In 8,12). Însă în cazul nostru este definită într-un mod mai precis condiția pentru a deveni discipoli în sensul adevărat și real: să rămână în cuvântul lui Isus. Verbul *manein* apare în *Evangelhia a patra* pentru a indica raportul de apartenență reciprocă și profundă dintre Isus și Tatăl și dintre Isus și credincioși (In 6,56; 14,10). Maxima concentrare a acestei terminologii se află în pagina dedicată similitudinii dintre viața-de-vie și mlădițe (In 15,4-16: unsprezece ocurențe ale verbului *manein*). Tocmai în acel context, deplina și fertila comuniune existențială a credinciosului este exprimată prin verbul *manein*, în măsura în care există o echivalență între cele două expresii: „Dacă rămâneți în mine, și cuvintele, *rhēmata*, mele rămân în voi” (In 15,7). Situația opusă celei a discipolului ideal este cea a iudeilor, care nu au în ei cuvântul lui Dumnezeu în mod permanent – *menonta* –, pentru că nu cred în trimisul său (In 5,38). Inclusiv în dezbaterea noastră, interlocutorii lui Isus refuză propunerea sa de a fi eliberați în numele descendenței lor din Abraham. Aceștia sunt identificați cu cei care încearcă să-l ucidă pe Isus, deoarece cuvântul său „nu găsește loc” în ei (In 8,37b). Pe de altă parte, Isus însuși, drept condiție pentru a participa la viața deplină, depășind amenințarea cu moartea, cere ca fiecare „să-i păstreze cuvântul”, așa cum el păstrează cuvântul Tatălui său (In 8,51.55c).

Adevăraților discipoli Isus le promite darul revelației depline și intime și, prin intermediul acesteia, eliberarea: „veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va elibera” (In 8,32). Puțin mai înainte, Isus le spusese iudeilor că atunci când îl vor fi înălțat îl vor cunoaște drept *Eu sunt*, cel care trăiește, acționează și vorbește într-o comuniune perfectă cu Tatăl care l-a trimis (In 8,28-29). Acum, obiectul cunoașterii este adevărul, cel pe care Isus l-a auzit de la Dumnezeu și pe care îl proclamă iudeilor (In 8,40.45.46b). Adevărul coincide cu cuvântul Tatălui și se revelează și se concretizează în Isus, astfel încât el poate să se autoprezinte drept adevărul, prin a cărui realizare participăm la viața lui Dumnezeu (In 14,6; 27,27). De aceea, raportul cu adevărul, asemenea celui cu cuvântul lui Isus, pornește de la primire, până la asimilarea interioară și la realizare (In 3,21). În legătură cu acest raport existențial cu adevărul se află eliberarea. Pentru moment, nu se spune în ce constă acest moment proiectat în viitor. Însă deja această amplasare a termenului în contextul acesta ne invită să privim cu suspiciune comparațiile spontane care se fac adesea cu formulările și concepțiile stoice, în care adevărul și libertatea sunt puse în relație²⁵³.

²⁵³ Epictet îl prezintă ca model al libertății adevărate, *hē tais alētheiais eleutheria*, pe Diogene; el, în măsura în care posedă în mod absolut știința, *epistēmē*, vieții, este stăpân în orice situație

Continuarea dialogului are menirea de a descoperi echivocul pe care terminologia eliberării îl poate suscita în contextul evreiesc. De fapt, ascultătorii lui Isus obiectează că el promite libertatea celor care nu au fost niciodată sclavii nimă-nui, pentru că, în urma descendenței din Abraham, se bucură prin naștere de dreptul la libertate (In 8,33). Isus răspunde printr-o frază scurtă, introdusă de formula: „Adevăr, adevăr vă spun că oricine comite păcatul este sclavul păcatului” (In 8,34). În ciuda tonalității generice și impersonale, această frază face trimitere la situația adversarilor iudei, care riscă să moară în păcatul lor, din moment ce nu sunt în stare să-l recunoască și să-l primească pe Isus ca *egô emi*, trimisul definitiv al lui Dumnezeu (In 8,22.24). Refuzul luminii este cel care împiedică ieșirea din orbire, pentru a avea lumina vieții (In 3,19-21; 9,41).

Există deja toate elementele pentru a da o semnificație tipică sfântului Ioan pentru libertate și sclavie. Însă, înainte de a trage concluziile, autorul introduce o nouă verigă în lanțul sentințelor așezate în formă de ciorchine. Lucrul acesta îi permite să stabilească ecuația finală între adevăr și „Fiul”. În noua sentință se face o comparație între condiția unui sclav și cea a unui fiu în casa părintească sau familie: cea a sclavului este precară și provizorie, în timp ce statutul de fiu este sigur și permanent (In 8,35). Această similitudine, la prima vedere, poate părea căutată sau forțată față de contextul imediat. Însă evanghelistul este interesat să introducă în dezbaterea asupra adevăratei libertăți figura și rolul Fiului. Acum, obiecția interlocutorilor lui Isus se bazează pe descendența din Abraham. Ar trebui, atunci, să se precizeze în ce constă descendența care garantează libertatea, pentru că Abraham a avut doi fii, unul de la soția sa, Sara, Isaac, și celălalt de la Agar, concubina sclavă, Ismael. Iar acesta din urmă, în calitate de fiu al slavei, nu a rămas în casa părintească (Gen 16,1-16; 21,10-21)²⁵⁴.

(*Diatr.* IV, 1, 113-118). Și încheie afirmând că omul care nu este supus niciunei constrângeri este liber. „Aceasta este strada care conduce la libertate, singura care eliberează din sclavie: să putem spune o dată pentru totdeauna din tot sufletul: condu-mă, o, Zeus, și tu, o, destinule, spre scopul pe care mi l-ai încredințat deja!” (*Ibid.* IV, 1,128.131; cf. IV, 7, 16-17). În cartea a doua, Epictet pune în relație libertatea cu dreapta cunoaștere, drept care doar înțeleptul este instruit și cu adevărat liber să trăiască cum vrea. „Prin urmare, omul care se află în greșală, *hamartanôn*, nu este liber” (*Diatr.* II, 1, 21-24). Pe scurt, libertatea coincide cu ataraxia, depășirea oricărei tulburări emotive și pasionale; cf. *FILON, Prob. lib.* 44-45: doar cei care trăiesc conform legilor rațiunii sunt liberi; *Post. C.* 138: doar înțeleptul este liber și domn peste toate.

²⁵⁴ La opoziția „sclav/liber”, pusă în relație cu întâmplarea biblică a lui Abraham, reinterpretată în tradiția iudaică, se referă Paul în discuția cu iudaizantii (*Gal* 4,21-31). Însă în contextul din sfântul Ioan lipsește trimiterea explicită la lege, care reprezintă punctul-cheie al reflecției pauline. Contrastul dintre „fiu/servitor” se găsește și în *Evr* 3,5-6, în comparația dintre Isus și Moise; cf. *Mt* 17,24-26: libertatea fiilor în raport cu supușii împărăției. În anumite sentințe evreiești, care datează din primul secol d.C., libertatea este pusă în relație cu darul legii și angajamentul de a o respecta. În tratatul *Aboth* se interpretează textul din *Ex* 32,16: „Tablele acelea erau lucrul lui Dumnezeu și scrierea era scrierea lui Dumnezeu, săpată, *harut*, pe table”, în felul următor: „a nu se citi *harut*, ci *herut*, libertate, pentru că nu e un om liber decât cel care se ocupă de studiul legii” (*Ab.* VI, 2; cf. III, 5; *B. M.* 85b; *I. FLAVIU, Ant.* IV, 8,2, par. 187; *C. Ap.* II, 20, par. 183.291).

Referitor la conștiința etnico-religioasă ebraică bazată pe descendența din Abraham, în tratatul *B.Q.* VIII, 6, este reprodusă următoarea sentință a lui R. Aqiba: „Chiar și cei mai săraci din

Textul evanghelic spune că fiul rămâne pentru totdeauna „în casa părintească”. Aceasta este o aluzie evidentă la statutul nativ al celui care este Fiul lui Dumnezeu și, în această calitate, realizează magistral promisiunile făcute descendenței lui Abraham. Astfel, Isus poate să conchidă printr-o sentință care răspunde la obiecția inițială: „Așadar, dacă Fiul vă va elibera, veți fi într-adevăr liberi” (In 8,36). De aceea, libertatea promisă discipolilor nu reprezintă doar depășirea amenințării cu moartea, legată de păcatul necredinței – libertate negativă sau eliberare –, ci și împărtășirea statutului de fiu al lui Isus, care deschide posibilitatea unui nou raport permanent cu Dumnezeu, Tatăl. Așadar, Isus îi invită pe ascultătorii care fac trimitere la descendența lor din Abraham să facă o alegere coerentă în raport cu tatăl lor, așa cum face el însuși în raport cu Dumnezeu, Tatăl său (In 8,38). Însă dacă iudeii încearcă să-l ucidă pe Isus, pentru că nu primesc cuvântul său, ce trebuie să se înțeleagă referitor la paternitatea lor? Modul lor de a acționa din ce paternitate derivă? Mai pot revendica apartenența la descendența lui Abraham?

La aceste întrebări și ambiguități oferă un răspuns și o soluție dezbaterii succesivă care începe cu revendicarea din partea iudeilor a paternității lui Abraham: „Tatăl nostru este Abraham” (In 8,39a). Această declarație spontană și decisă pare că vrea să risipească o suspiciune insinuată în ultima sentință a lui Isus, care acum este reluată și explicată. Este vorba de a demonstra, prin fapte corespunzătoare, proclamata descendență din Abraham. Isus nu vorbește despre „descendență”, *sperma*, ci despre „fiii”, *tekna*, lui Abraham, din moment ce iudeii îl numesc „tatăl nostru”. Care sunt faptele lui Abraham care ar trebui să-i deosebească și pe fiii săi? Evanghelistul nu spune lucrul acesta. Formularea „faptele lui Abraham” folosește doar pentru a contesta pretenția iudeilor de a recurge la părintele lor Abraham, în timp ce, în realitate, încearcă să-l ucidă pe Isus, „om care v-a spus adevărul pe care îl am de la Dumnezeu” (In 8,40)²⁵⁵. Acest refuz al iudeilor față de trimisul revelator al lui Dumnezeu reprezintă o probă că aceștia au un alt tată: „Voi faceți – spune Isus – faptele tatălui vostru”, care nu poate fi Abraham. Insinuarea este respinsă încă o dată, în mod decisiv, de iudei, întâi într-o formă negativă – „Noi nu suntem născuți din desfrânare” – și apoi printr-o sentință care apare ca o profesiune de credință: „Avem un singur tată: pe Dumnezeu” (In 8,41).

Această ultimă declarație, care deschide o nouă perspectivă în dezbaterii cu privire la raportul dintre „fapte” și „paternitate”, face lumină și asupra frazei

Israel trebuie să fie considerați cetățeni liberi, decăzuți din bunăstarea lor, pentru că aceștia sunt fiii lui Abraham, Isaac și Iacob”; pentru conștiința libertății religioase și politice a zeloților din primul secol d.C., cf. I. FLAVIU, *Bell.* VII, 8,6, par. 323.

²⁵⁵ În tradiția comună a lui Matei și Luca, Ioan Botezătorul contestă descendența din Abraham a iudeilor și îi invită să facă rod vrednic de pocăință (Mt 3,7-9; Lc 3,7-8). În *Scrisoarea lui Iacob*, Abraham este prezentat drept model al credinței active prin intermediul faptelor, punctul culminant fiind atins prin jertfa fiului (Iac 2,21-23). Pentru autorul cărții apocrife a *Jubileelor*, Abraham a trăit mult timp în plinătate, pentru că era perfect în toate acțiunile sale față de Domnul (Jub. XXIII, 10). Conform tratatului *Aboth*, discipolii lui Abraham, destinați să se bucure în această viață și să o moștenească pe cealaltă, se deosebesc de discipolii lui Balaam prin trei calități: sobrietate, umilință, cumpătare.

ambigue precedente. Iudeii neagă faptul că ar fi fii nelegitimi – „născuți din desfrânare” –, pentru că îl recunosc ca unic Tată pe Dumnezeu. Așadar, discursul se mută din domeniul descendenței etnice în cel al raportului religios. Aceștia se consideră participanți cu drepturi depline la statutul de popor al lui Dumnezeu, eliberat din sclavia exilului, partener al alianței, destinat al binecuvântărilor lui Dumnezeu. Această realitate ce ține de istoria mântuirii lui Israel este exprimată prin raportul său cu Dumnezeu²⁵⁶. Un text din tradiția lui Isaia descrie această conștiință religioasă stabilind o comparație între paternitatea lui Dumnezeu și cea a lui Abraham și Iacob: „Abraham nu ne-a cunoscut și Israel nu ne-a luat în seamă. Tu, Doamne, ești tatăl nostru; numele tău este «Răscumpărătorul nostru» din veșnicie” (Is 63,16). Pe fundalul acestui raport cu Dumnezeu, singurul Tată, expresia „născuți din desfrânare” este resimțită de iudei ca o provocare, poate să indice doar infidelitatea care exclude din alianță²⁵⁷.

Față de poziția iudeilor care revendică pentru ei înșiși statutul de fii legitimi, membri fideli ai legământului, Isus replică printr-un rechizitoriu dur pentru a demonstra că aceștia nu sunt fiii lui Dumnezeu, ci îl au drept tată pe diavol. În felul acesta, se demască, în sfârșit, ceea ce a fost insinuat de mai multe ori în versetele precedente: tatăl iudeilor, ale cărui fapte aceștia le realizează, nu poate fi Abraham (In 8,38), și nici Dumnezeu (In 8,41), ci doar diavolul (In 8,44). Punctul pe care se bazează întreaga demonstrație a lui Isus menită să arate adevărata paternitate a iudeilor îl reprezintă refuzul încăpățânat și obtuz al acestora de a-l considera trimisul acreditat și definitiv al lui Dumnezeu. Această atitudine a iudeilor este calificată drept necredință radicală, folosindu-se întreaga gamă a vocabularului utilizat de sfântul Ioan: aceștia nu îl „iubesc” pe Isus, *agapan* (In 8,42), nu „înțeleg”, *ginôskhein*, limbajul său, nu „ascultă”, *akouein*, cuvântul său (In 8,43.47), nu îl „cred”, *pisteuein* (In 8,45.46). Aceasta este proba incontestabilă că aceștia nu „sunt de la Dumnezeu”, pentru că cine este de la Dumnezeu ascultă cuvintele lui Dumnezeu (In 8,47). Acum, Isus, venit de la Dumnezeu, se prezintă în numele său și în calitate de trimis al lui Dumnezeu spune „adevărul” lui Dumnezeu într-un mod inconfundabil, astfel încât nimeni nu-l poate contrazice²⁵⁸. Dacă, așadar,

²⁵⁶ Cf. Ex 4,22; Dt 1,31; 14,1; 32,6; Os 11,1; Ier 3,4.19; 31,9.20; Is 64,7; Mal 2,10.

²⁵⁷ „Născuți din desfrânare” sunt numiți fiii născuți de prostituată și adultera Gomer, soția lui Osea, ca semn al infidelității lui Israel față de Dumnezeu (Os 1,2; 2,6). Această metaforă a prostituției-adulter în raport cu încălcarea legământului este reluată de *Ieremia* 2,20-21; 3,1-5; cf. *Ez* 16,23. Dată fiind această legătură a textului sfântului Ioan cu simbolistica limbajului biblic, este dificil să subînțelegem în cuvintele iudeilor o aluzie defăimătoare și ascunsă cu privire la originea lui Isus: „Noi nu suntem născuți din desfrânare așa cum ești tu”. Interpretarea în mediul iudaic a Neprihănitei Zămisliri drept naștere ilegitimă este atestată doar începând cu secolul al II-lea (ORIGENE, *Contr. Cels.* I, 28; e posibil să existe o aluzie în *Jeb.* IV, 13; cf. *Faptele lui Pilat*, II, 3-4; EUSEBIU, *HE*, I, 9,3; IX, 5,1).

²⁵⁸ Provocarea lui Isus adresată iudeilor: „Cine dintre voi mă poate acuza de păcat?” (In 8,46a) este formulată printr-o terminologie avocățască – *elenchein* – și religioasă – „păcat” în raport cu „adevărul” –, drept care nu poate fi înțeleasă în sens moral. Isus se consideră pe deplin fidel misiunii sale de revelator, care constă în a spune „adevărul” și a da mărturie despre acesta (In 18,37). Duhul adevărului, „mângâietorul”, pe care Isus îl promite discipolilor, va convinge și va acuza lumea de păcate, pentru că nu a crezut în el (cf. In 16,8-9).

iudeii îl refuză și-l contestă, asta înseamnă că aceștia sunt străini de Dumnezeu și de sfera sa de influență. Cu alte cuvinte, aceștia aparțin altcuiva, sunt fiii adversarului lui Dumnezeu, care în textele târzii ale Bibliei și în cele iudaice se numește „Satana”, în greacă „diavol”.

Această concluzie, care în fața ochilor cititorului de astăzi poate apărea de o duritate extremă, trebuie încadrată în contextul cultural al autorului nostru, care încearcă să dea un sens religios acelui conflict dintre iudei și Isus, care, în final, duce la condamnarea la moarte. În termenii religioși folosiți de sfântul Ioan, respingerea lui Isus echivalează cu minciuna radicală, care neagă adevărul. Forma extremă a acestui refuz și a acestei negații se concretizează în moartea lui Isus. Însă toate acestea, în terminologia sfântului Ioan, se numesc „păcat”. În punctul acesta, scenariul istoric se dilată și întâmplarea lui Isus capătă dimensiuni universale și cosmice, pentru că se situează în istoria conflictului dintre Dumnezeu și principele acestei lumi, Satana sau diavolul (cf. *In* 12,31; 13,2.27; 14,30; 16,11). Evanghelistul lasă să se întrevadă un act al acestei drame în cuvintele lui Isus: „Voi sunteți de la diavol, tatăl vostru, și vreți să îndepliniți dorințele tatălui vostru. El era un ucigaș de la început și nu s-a menținut în adevăr, pentru că în el nu este adevăr. Cine spune minciuna vorbește după firea lui, căci este mincinos și tatăl minciunii” (*In* 8,44).

În acest fragment converg o serie de reminiscențe din povestirea *Genezei* referitoare la păcatul primordial și la consecințele sale, așa cum a fost citit și interpretat în mediile iudaice din primul secol. De fapt, șarpele din *Geneză* este identificat cu diavolul care introduce moartea în lume (*Înț* 2,24). Însă experiența morții are loc o dată cu uciderea lui Abel de către Cain, care în interpretarea sinagogală a Bibliei este considerat „fiul diavolului”²⁵⁹. Diavolul deci ar putea fi numit ucigașul primordial (cf. *1In* 3,8.12-15). În această direcție trebuie interpretată și a doua serie de afirmații referitoare la diavol: nu s-a menținut în adevăr, pentru că este mincinos și tatăl minciunii. Diavolul este în mod radical străin de lumea lui Dumnezeu și de manifestarea sa mântuitoare ce culminează în Isus, care reprezintă adevărul. Așa cum Isus „spune”, *lalein*, adevărul, tot astfel diavolul „spune”, *lalein*, minciuna; Isus vorbește în calitate de trimis al lui Dumnezeu; diavolul vorbește pornind de la ceea ce îl reprezintă. Pe scurt, este tatăl acelei minciuni care se exprimă și se realizează printr-o violență criminală. Așadar, iudeii care încearcă să-l ucidă pe Isus nu fac altceva decât să împlinească proiectele răuvoitoare ale tatălui lor. Pentru a sublinia gravitatea acestei atitudini spirituale și valența sa negativă extremă, evanghelistul face apel la un model religios cultural care se apropie de dualism. Dar însuși faptul că acest limbaj, în forme și mai

²⁵⁹ Parafraza aramaică la *Gen* 5,3 spune: „Adam trăise 130 de ani când s-a născut Set, care era după chipul și asemănarea sa. De fapt, înainte de acesta Eva l-a născut pe Cain, care nu era de la el și nu se asemana cu el. Abel a fost ucis de către Cain” (*TgJI Gen* 5,3). Aceeași parafrază descrie în felul următor nașterea lui Cain: „Adam a cunoscut-o pe Eva, femeia sa, care rămăsese însărcinată cu Sammael, îngerul lui Dumnezeu” (*TgJI Gen* 3,1); cf. N.A. DAHL, *Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels* (*Polyk 7,1 und Joh. 8,44*), în *Apophoreta*, Fs E. Haenschen, Berlin, 1964, 70-84.

radicale, se găsește în anumite texte iudaice și, mai ales, în cele descoperite la Qumran, unde este în afara discuției un monoteism mai rigid, ne face să observăm că la baza unor asemenea expresii s-ar afla tendința de radicalizare a experiențelor proprii sau tipice grupurilor religioase foarte angajate²⁶⁰.

Reacția iudeilor în fața denunțului lui Isus nu se lasă așteptată. Aceștia ripostează acuzându-l că este sub influența diavolului. Acesta este punctul pe care se axează atacul lor pentru a demola legitimitatea și autoritatea misiunii sale (cf. In 7,20; 10,20). Apelativul „samaritean”, nou și neobișnuit, este aruncat în discuție, în timp ce acuzația „ai diavol” este reluată și confirmată de continuarea confruntării (In 8,52). Nu se înțelege bine ce fel de legătură ar exista între cele două forme de insultă, pentru că nu se știe ce vrea să însemne „ești un samaritean”: un eretic, un profet instigator, nelegitim și fals? Poate că toate acestea împreună, cu un accent pe ultimul aspect²⁶¹. De fapt, Isus, în răspunsul său, contestă doar partea a doua a acuzației: „ai diavol”. Autoapărarea sa constă în reafirmarea raportului său cu Dumnezeu, Tatăl, în termenii unei abandonări religioase totale și dezinteresate. În aceasta constă relația sa filială cu Dumnezeu, drept care cine nu îl primește ca fiu unic îl disprețuiește și îl respinge pe Dumnezeu însuși (cf. In 5,23). Însă prin această autoapărare, în care este în joc raportul său cu Dumnezeu, Isus nu caută gloria personală, așa cum fac pseudoprofeții și falșii Mesia (In 5,41; 7,18). El își încredințează cauza lui Dumnezeu, cel care îi va face dreptate (cf. In 12,31; 16,10-11). De altfel, aceasta este atitudinea omului drept care este persecutat și a oricărui adevărat credincios (cf. Ps 7,9; Înț 3,1-9).

Pentru moment, Isus lasă deoparte această autoapărare, care va fi reluată imediat după întreruperea iudeilor, pentru a face un anunț sau o promisiune credincioșilor: „Adevăr, adevăr vă spun: dacă cineva va păstra cuvântul meu, nu va vedea moartea în veci” (In 8,51). Este posibil ca această declarație să aibă o legătură indirectă cu sentințele imediat precedente referitoare la gloria lui Isus și la judecata lui Dumnezeu. Însă noua proclamare este înrudită cu cea situată la începutul întregii dezbateri, în care Isus promite lumina vieții celor care îl urmează (In 8,12), sau cu promisiunea eliberării făcută discipolilor care păstrează în ei înșiși cuvântul său (In 8,31-32). Inclusiv în cazul de față, condiția pentru a participa la promisiunea vieții veșnice este angajamentul de a primi și a pune în practică cuvântul lui Isus. De fapt, discipolii lui Isus sunt cei care respectă cuvântul său sau poruncile sale, ca o expresie a iubirii lor și ca o împlinire a credinței lor (In 14,15.21.23-24; 15,10.20). Isus însuși se prezintă drept Fiul care respectă

²⁶⁰ În Qumran, orientarea etico-spirituală diferită a celor care sunt numiți „fiii luminii”, în opoziție cu „fiii întinericului” sau ai lui Belial, este pusă pe seama originii lor antitetice (1 QS I, 10; III, 19; IV, 26; IV QFlor I, 8-9).

²⁶¹ Există doi profeți sau Mesia falși de origine samariteană, Simon Magul și Dosithei. Primul se proclamă „marea putere a lui Dumnezeu” (cf. *Fap* 8,10); al doilea își spune „fiul lui Dumnezeu”. Amândoi, conform interpretării creștine, acționează sub influența diavolului (ORIGENE, *Contr. Cels.* VI, 11; IUSTIN, *Apol.* I, 26, 3, unde se vorbește despre un anume Menandros, tot samaritean, discipol al lui Simon, instigat de demoni; cf. *Dial.* 126,6).

cuvântul Tatălui. Acesta este semnul că el îl cunoaște și-l iubește în totalitate pe Dumnezeu (*In* 8,55b; cf. 15,10). În felul acesta, este de înțeles promisiunea făcută celor care respectă cuvântul său: aceștia sunt pentru totdeauna în afara procesului care duce spre moarte, pentru că, prin intermediul comuniunii existențiale cu Isus, sunt integrați în dinamismul vieții lui Dumnezeu. Nu poate fi exclus faptul că în această promisiune a lui Isus făcută credincioșilor s-ar afla o trimitere prin contrast la mecanismul violenței mortale introduse în lume de ucigașul primordial care este Satana sau diavolul (cf. *In* 8,44)²⁶².

Obiecția iudeilor, care repetă acuzația lor: „ai diavol”, îl ajută pe evanghelist să scoată în evidență promisiunea lui Isus, comparând-o cu speranța evreilor și cu destinul religios al marilor personalități biblice: Abraham și profeții. Întrebarea lor, la urma urmelor, pune o problemă care se află la baza întregii dezbateri: „Cine te crezi?”. Te poți face oare egalul lui Dumnezeu, singura ființă vie care poate da viața? De fapt, aceasta este acuzația finală a iudeilor împotriva lui Isus, făcută în fața lui Pilat (*In* 19,7). Isus răspunde imediat la această întrebare esențială, reafirmându-și raportul de absolută fidelitate și de abandonare totală în mâinile lui Dumnezeu. El își exprimă raportul unic cu Dumnezeu în termeni de „glorie” și „glorificare”. O autoglorificare a lui Isus ar fi semnul distinctiv al falsului profet (*In* 5,41; 7,18). Dumnezeu, Tatăl său, este cel care îl „glorifică”, acum prin semnele și faptele pe care le împlinește, iar la final prin moarte și înviere (*In* 12,28; 13,31-32). În asta constă autentificarea lui Isus, care, de aceea, poate să revendice un raport unic cu acel Dumnezeu pe care iudeii îl numesc „Dumnezeul nostru”. Însă nu formulele de credință sunt cele care fac posibilă comuniunea cu Dumnezeu, acestea pot fi false atunci când sunt contrazise de fapte. În schimb, Isus poate să conteze pe un raport de comuniune existențială cu Dumnezeu, pe care nimeni altcineva nu poate să-l revendice. Această pretenție a sa nu afectează monoteismul, pentru că este vorba despre un raport de comuniune deplină de iubire, care se exprimă și se realizează într-o fidelitate totală: „Însă îl cunosc (pe Dumnezeu) și păstrez cuvântul lui” (*In* 8,55).

După ce a fost abordată problema centrală în care se reflectă înfruntarea dintre credința cristologică și monoteismul ebraic, evanghelistul reproduce al doilea răspuns al lui Isus, cel cu privire la problema ridicată de iudei despre raportul său cu Abraham: „Oare ești tu mai mare decât părintele nostru, Abraham?” (*In* 8,53a). Într-o frază echilibrată, formată din patru propoziții dispuse în formă chiasmă, Isus afirmă că Abraham nu este concurent, ci un martor al său, pentru că întreg interesul marelui patriarh al evreilor este orientat către el:

„Abraham, părintele vostru,
s-a bucurat că va vedea ziua mea,
a văzut-o și s-a umplut de bucurie” (*In* 8,56).

²⁶² Cuvântul lui Isus ia locul legii, asimilată în parafraza aramaică cu arborele vieții: dreptii care respectă în lumea aceasta prescripțiile legii vor putea mânca fructele copacului din grădina Edenului (*TgJI* și *TgN* la *Gen* 9,24).

Fraza Evangheliei nu a fost scrisă cu intenția de a furniza o informație istorică precisă asupra raportului dintre Isus și Abraham, și nici cu aceea de a stabili o comparație între cele două mari figuri religioase. Lexicul folosit și aluziile biblice orientează către un alt tip de lectură, care s-ar putea numi midrașică sau de actualizare. Rarul verb grecesc *agalliasthai*, „a se umple de bucurie”, are o conotație mesianică (cf. In 5,35); inclusiv *chairein*, „a se bucura”, este asociat cu evenimentele împlinirii promisiunii (In 14,28; 16,22; 20,20); „ziua” lui Isus nu reprezintă doar o determinare cronologică, ci are rezonanțe religioase: este ziua în care el poate să facă lucrările lui Dumnezeu, însă și cea a întâlnirii definitive cu discipolii (In 9,4; 11,6-9; 14,20; 16,23.26). Acest lucru este confirmat de semnificația verbului „a vedea”, care nu-și găsește un corespondent precis în In 12,41, unde evanghelistul comentează citatul din Isaia 6,10 în felul următor: „Isaia a spus aceasta pentru că a văzut gloria lui și a vorbit despre el”. Este vorba, așadar, despre „a vedea” în sens profetic, care se regăsește în logica comunicării religioase. Dar în contextul în care este comentată experiența profetică a lui Isaia lipsește referirea la bucurie, în timp ce în textul nostru, care vorbește despre bucuria lui Abraham, nu se citează precis textul biblic. La care situație specifică a lui Abraham face trimitere textul evanghelic? La întrebarea aceasta se poate răspunde doar printr-o ipoteză²⁶³. Însă nu cred că interesul central al textului s-ar axa pe acest aspect „anecdotic” sau ce ține de curiozitate. El pretinde să afirme că patriarhul Abraham – considerat de evrei „părintele” lor – în realitate gravitează pe orbita mesianică a lui Isus. De fapt, întreaga așteptare mesianică a lui Abraham se îndreaptă către acest eveniment care de acum este împlinit. Această reevaluare a figurii lui Abraham, subordonată lui Isus-Mesia, ar putea să fie de folos pentru a restabili un dialog cu iudeii care sunt invitați în mod tacit să îi urmeze exemplul: să recunoască ziua lui Isus și să participe cu bucurie la împlinirea promisiunilor lui Dumnezeu.

Însă susținerea unui dialog este blocată din cauza unei noi neînțelegeri a interlocutorilor. Aceștia se poticnesc în fața perspectivei istorico-cronologice și nu reușesc să intre în cea profetico-mesianică pe care Isus îi face s-o întrezărească. Obiecția banală referitoare la vârstă – „încă nu ai cincizeci de ani” – ascunde o

²⁶³ Sunt diferite și disparate orientările autorilor care încearcă să identifice circumstanța sau condiția în care Abraham a văzut „ziua lui Cristos” și s-a bucurat. Un grup de autori se referă la bucuria produsă de vestea nașterii lui Isaac (*Gen* 7,17; *Jub.* XIV, 21; XV, 17; XVI, 16.19-20; *TgOnk Gen* 17,17; *FILON, Mut.* 131, 154-164.175: unde interpretează veselia lui Abraham drept bucuria care provine din speranță). Alții văd o aluzie la momentul revelației istoriei lui Israel pe care i-a permis-o Dumnezeu lui Abraham (*GenR* 44, comentariul la *Gen* 15,22; *4Esd* III, 14; *PsBarn.* 9,7). În sfârșit, alții fac referite la bucuria actuală a lui Abraham, care, în condiția sa cerească, este interesat și participă la întâmplările lui Israel (cf. *Mc* 12,26-27 par.). Alții fac trimitere la parafraza din *TgN* la *Gen* 18,1, unde se spune: „cuvântul Domnului i-a apărut lui Abraham într-o viziune”. Discordanțe există și cu privire la „ziua” (lui Cristos), despre care anumiți părinți consideră că s-ar referi la întrupare (Ciril de Alexandria, Augustin), sau la moartea lui Isus pusă în relație cu sacrificiul lui Isaac (Ioan Crisostomul), sau la înviere (Apolinariu din Heraclea; pentru S. Cavalletti, Abraham a văzut gloria templului reconstruit, *In* 2,19, adică învierea lui Isus); pentru expresia „ziua lui Cristos” sau a lui Mesia, cf. *4Esd* XIII, 52; *1Enoh* LXI, 5; *Lc* 17,24.

alta, mai profundă și reală: Abraham se află înaintea lui Isus nu doar în ordinea temporală, ci și în cea a demnității. Nu este întâmplător faptul că acum în cuvintele iudeilor subiectul verbului „a vedea” – conform textului considerat de comentatori drept cel mai sigur – nu este Abraham, ci Isus: „l-ai văzut pe Abraham?” (In 8,57). Răspunsul lui Isus merge în centrul întregii discuții, care de la început până la sfârșit se învârtă în jurul întrebării fundamentale: „Tu cine ești?”. În figura și istoria lui Abraham se condensează toată speranța iudeilor care se numesc „descendenți ai lui Abraham”. Confruntarea finală se dă între marele patriarh, purtătorul promisiunilor lui Dumnezeu, și Isus, care face parte din descendența lui Abraham, dar poate să spună în mod paradoxal: „mai înainte de a fi fost Abraham, eu sunt”. Abraham intră în existența care face parte din procesul istoric. Isus este prezent deja înainte de această curgere a timpului și apare drept fiul care rămâne pentru totdeauna în casa părintească. Însă puterea expresiei din sfântul Ioan nu se limitează la comparația dintre existență și preexistență, ci se concentrează în formula *egô emi*, scoasă deja în evidență în cursul dezbaterii (In 8,24.28; cf. 8,12.18). În aceasta, cititorii creștini ai Bibliei întrezăresc ecoul numelui Dumnezeului fidel care se revelează acum în Isus și în el duce la împlinire promisiunile anticipate făcute lui Abraham și profeților²⁶⁴. Această valență a credinței cristologice este sugerată de scena dramatică din final. Iudeii încearcă să-l ucidă cu pietre pe Isus, în zona sfântă a templului. Autoprezentarea sa este percepută ca o profanare a numelui lui Dumnezeu. Lapidarea în textele biblice este prevăzută pentru cine blasfemiează numele lui Dumnezeu (Lev 24,16)²⁶⁵. Acum este pentru prima dată când iudeii încearcă să-l omoare cu pietre pe Isus (cf. In 10.31.33; 11,8). Încă o dată, el se sustrage amenințării cu moartea. Însă de data aceasta, spune textul, „s-a ascuns și a plecat din templu”. Probabil că aici evanghelistul nu intenționează doar să ofere o informație. Prin faptul că Isus se ascunde și părăsește templul, naratorul indică abandonarea definitivă a acestei instituții a templului, care trebuia să păstreze prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului său.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Există două orientări fundamentale care caracterizează istoria exegezei capitolului al optulea din sfântul Ioan: perspectiva cristologică și tonalitatea polemică.

²⁶⁴ Formula din sfântul Ioan *egô emi* poate fi alăturată celei a autorevelației lui Dumnezeu din Ex 3,14 (cf. Dt 32,39), reluată de Deuteroisaia în contextul confruntării-proces cu popoarele lumii, cu privire la unicitatea și eficacitatea mântuitoare a lui Dumnezeu (Is 41,4; 43,10-11; 45,3.5-6.22; 46,4.9; 48,12; 49,23.26; 51,12; 52,6; cf. Ez 6,14; 7,27; 24,24; 37,14).

²⁶⁵ Un exemplu biblic de lapidare pentru o presupusă blasfemie este cel al lui Nabot (IRg 21,10-13). Un fragment din *Mishna* referitor la *Sanhedrin* stabilește cu precizie procedura care trebuie respectată în caz de lapidare și încheie spunând că trupul celui lapidat, după ce a fost atârnat, trebuie îngropat pentru a nu permite ca motivul condamnării sale – blasfemierea lui Dumnezeu – să dea ocazia profanării numelui lui Dumnezeu (*Sanh.* V, 4). I. Flaviu povestește despre un caz de răzvrătire populară în templu, instigată de scribii Iuda și Matia împotriva soldaților lui Archelau, care sunt înconjurați și unii sunt omorâți cu pietre (*Ant.* XVII, 9,3, par. 216).

Dacă aceste două linii interpretative sunt prezente și în exegeza altor fragmente din sfântul Ioan, în cazul de față ele sunt marcate în mod special de puternica concentrație cristologică și de dura polemică antiiudaică a textului nostru. Aceste două aspecte, care se intersectează în mod continuu în pagina evanghelică, ating punctul culminant în formula de autoprezentare a lui Isus: „eu sunt” și în paternitatea diabolică atribuită iudeilor: „voi sunteți de la diavol, tatăl vostru”. Afirmările cristologice provoacă înverșunarea grupului iudeilor, iar acest lucru, la rândul său, justifică denunțarea și amenințarea tot mai vehemente la adresa lui Mesia cel contestat și combătut. Această dublă mișcare contrapusă este dramatizată în scena finală. Ultima declarație solemnă a lui Isus: „mai înainte de a fi fost Abraham, eu sunt”, dezlănțuie reacția violentă a interlocutorilor iudei, care iau pietre pentru a-l omori, în zona sacră a templului din Ierusalim.

Comentatorii din diferite epoci, începând cu cei din Alexandria, din secolele al III-lea și al IV-lea, până la cei moderni, se lasă cuprinși de *patosul* dramatic și de forța (*vis*) polemică a textului nostru. Aceștia proiectează din când în când tensiunile și conflictele doctrinare care despart creștinii și Bisericele de-a lungul secolelor. Însă acest aspect dialectic nu ne împiedică să pătrundem în dimensiunea teologică și spirituală a textului pentru a extrage din acesta mesajul cel mai potrivit așteptărilor și exigenței cititorilor creștini cărora le sunt destinate comentariile și interpretările *Evangheliei după sfântul Ioan*. Origene, în paragrafele care au supraviețuit timpului ale amplului său comentariu, nu pierde ocazia de a atrage atenția și a demonta poziția dualistică a comentatorului gnostic Heracleon. Această polemică se dezvoltă în jurul textelor referitoare la diavol și la descendența sa. Împotriva lui Heracleon, care susține, pe de o parte, consubstanțialitatea și natura comună a fiilor – oameni răi – cu tatăl minciunii, diavolul, și, pe de altă parte, structura naturală a fiilor lui Dumnezeu, Origene afirmă că fiii diavolului sunt numiți așa pentru că „înfăptuiesc lucrările diavolului, nu din cauza substanței lor sau structurii”; și în același fel „nu există fii ai lui Dumnezeu prin natură, ci devenim fii ai lui Dumnezeu ascultând cuvântul lui Dumnezeu și progresând în credință” (*Comm. in Ev. Jo.* XX, 13, PG 14,601; XX, 18, PG 14,616-617; XX, 20, PG 14,629; cf. XX, 8, PG 14,589). Împotriva lui Heracleon, care, pe baza textului din *In* 8,44, consideră diavolul orientat prin natură spre eroare și minciună, Origene susține că diavolul creat de Dumnezeu este prin natură bun. Dacă diavolul ar fi fost rău prin structura sa, nu ar putea fi condamnat (*Comm. in Ev. Jo.* XX, 20, PG 14, 625; XX, 22, PG 14, 637.640). Pe plan pozitiv, exegetul alexandrin pleacă de la afirmațiile din textul sfântului Ioan cu privire la descendența din Abraham pentru a dezvolta o reflecție originală. El face distincția, asemenea textului evanghelic, între „descendența” și „fiii” lui Abraham. Cei care fac parte din descendența lui Abraham au primit sămânța celor dreți de la Adam și, apoi, prin intermediul primirii cuvântului, cultivă această sămânță omenească pentru a deveni „fii ai lui Abraham” (*Comm. in Ev. Jo.* XX, 3-6, PG 14, 576-585).

Ciril de Alexandria se bazează pe textele cristologice din fragmentul de față pentru a scoate la iveală confruntarea polemică cu arienii, asimilați cu necredincioșii

iudei. Expresiile evanghelice care ar putea indica o dependență și o anumită inferioritate a Fiului față de Tatăl trebuie înțelese – spune Ciril – drept moduri de a vorbi despre Cuvântul întrupat sau despre Fiul care simte și acționează în deplină conformitate cu Tatăl (*In* 8,29; 8,49-55). Ciril vorbește pe larg despre natura divină sau cerească a lui Cristos, împotriva acelor care, pe baza textului din sfântul Ioan 8,23 – „eu nu sunt din lumea aceasta” –, susțin natura sa angelică sau de ființă creată (*Comm. in Jo.* V, 3, PG 73, 801-812). Aceeași preocupare cristologică și polemică inspiră comentariul lui Ciril la textul din *In* 8,42. El interpretează dubla expresie a sfântului Ioan: „eu am ieșit și vin de la Dumnezeu” în schema doctrinară cristologică, atribuind primul verb – „am ieșit” – nașterii Cuvântului din Dumnezeu, fără început, și pe cel de-al doilea – „vin” – întrupării sale istorice, după care adaugă polemica împotriva celor care interpretează propoziția: „el m-a trimis”, ca și cum Fiul i-ar fi inferior Tatălui. El, în schimb – spune Ciril –, este trimis sau vine de la Dumnezeu așa cum lumina vine de la soare (*Comm. in Jo.* V, 3, PG 73, 885-888). În paralel cu aceste precizări și digresiuni cristologice și polemice ale comentariului lui Ciril, se regăsește condamnarea frontului iudaic pentru necredința sa plină de încăpățănare. În mod sigur, textul sfântului Ioan reprezintă un stimulent pentru această dură polemică antiiudaică, dar Ciril depășește măsura. Interpretarea sa cu privire la paternitatea diabolică a iudeilor afirmată de fragmentul din *In* 8,44 este unică. Ciril susține că tatăl iudeilor este Cain, iar acesta, la rândul său, este fiul diavolului sau al lui Satana. Ciril stabilește o comparație simetrică între Cain, invidiosul și ucigașul lui Abel, pe de o parte, și iudei, invidioșii și ucigașii lui Cristos, pe de altă parte, explicând, în felul acesta, descendența lor diabolică (*Comm. in Jo.* VI, 1, PG 73, 983-900). Aceeași polemică dură împotriva iudeilor, inspirată de textul evanghelic, se regăsește în omiliile cu privire la textul de față ale antiohenului Ioan Crisostomul. Aceasta se întrevede și în interpretarea sa referitoare la enigmaticul răspuns al lui Isus din *In* 8,25b: „Nu sunteți demni să ascultați cuvintele mele, cu atât mai puțin să știți cine sunt eu” (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. in Jo.* LIII, 1). O interpretare analogă se regăsește în comentariul celui alt antiohian, Teodor din Mopsuestia, chiar dacă polemica antiiudaică este mai puțin accentuată. Pe aceeași linie interpretativă se situează comentariul la *In* 8,28: „Când îl veți fi înălțat pe Fiul Omului, veți înțelege că eu sunt”. Pentru cei doi antiohieni, Ioan Crisostomul și Teodor din Mopsuestia, ca și pentru Ciril de Alexandria într-un mod mai accentuat, în textul *Evangheliei a patra* se vestesc judecata și condamnarea iudeilor necredincioși care l-au refuzat și l-au răstignit pe Cristos.

Din acest punct de vedere, este interesantă comparația cu comentariul lui Augustin, care nu este, cu siguranță, un apărător al frontului iudaic. Însă episcopul din Hippona urmărește în explicația sa la fragmentul evanghelic aprofundarea cristologică în aspectele sale spirituale. Nu lipsesc săgețile polemice împotriva arienilor și a sabelienilor, atunci când textul sfântului Ioan oferă ocazia (*In* 8,15.18.19). Mai mult, Augustin menține deschis frontul ostilităților împotriva maniheiștilor. Încă de la început, el precizează că Cristos se autoproclamă „lumina lumii”,

nu în sensul dat de către maniheiști – lumina soarelui care luminează lumea –, ci ca lumină a lui Dumnezeu, care a creat soarele în măsura în care el este lumină din lumină, Dumnezeu din Dumnezeu (AUGUSTIN, *In Joh.* XXXIV, 4-5). În mod evident, problema originii diavolului este un alt punct fierbinte al confruntării cu maniheistii, cei care susțin existența unei naturi pervertite și a poporului întunericului înfrânt de Dumnezeu; din acesta își trage originea diavolul; fiii diavolului sunt prin natură răi și dușmani ai lui Dumnezeu; aceștia ar fi descendenții aceluiași popor al întunericului. Augustin demontează această construcție maniheistă și afirmă că iudeii sunt fiii diavolului nu prin naștere, ci prin imitație: „Diavolul, de fapt, are aceeași origine ca și ceilalți îngeri și a devenit astfel din cauza neascultării și a orgoliului”. Dacă în Evanghelie diavolul este numit „tatăl minciunii” – nu așa cum spun maniheistii, „fiul unui alt tată” –, aceasta se datorează faptului că el „este mincinos prin sine însuși; el însuși a dat naștere minciunii sale, nu a auzit-o de la nimeni” (AUGUSTIN, *In Joh.* XLII, 10-13).

Însă comentariul omiletic al lui Augustin dezvoltă și aprofundează cu o deosebită intensitate și pasiune dimensiunea cristologică a textului din sfântul Ioan. Imaginea lui Cristos „lumina lumii” atrage atenția lui Augustin, care pune această expresie alături de cea a *Psalmului* 36/35,10: „În tine se află izvorul vieții, în lumina ta vedem lumina” și o proiectează într-o perspectivă escatologică. Aceeași comparație o realizează în interpretarea textului din sfântul *Ioan* 8,32-36 cu privire la adevăr și la libertate. Adevărul este cel viitor al viziunii eterne, în care se contemplă Cuvântul lui Dumnezeu și Fiul unul născut. Însă există o continuitate în procesul care pornește de la credință și ajunge la viziune: „Acum sunteți credincioși, perseverând în credință, veți deveni vizionari” (AUGUSTIN, *In Joh.* XLI, 1). Și eliberarea din păcat și din moarte nu este încă deplină și perfectă, pentru că nu suntem în veșnicie (ibid. XLI, 10). Însă interpretarea cristologică a lui Augustin, care este reluată de-a lungul întregului *Ev Mediu* și chiar de anumiți comentatori catolici moderni, se referă la textul din *In* 8,25b, preluat din versiunea latină: *Principium quod (qui) et loquor vobis*. Parafraza lui Augustin sună în felul următor: „Credeti că eu sunt începutul... care rămâne identic cu sine însuși și pune în mișcare orice lucru... nu doar exist, ci vă și vorbesc” (AUGUSTIN, *In Joh.* XXXVIII, 11).

La această formulare a sfântului Augustin „(credeți că sunt) începutul care vorbesc cu voi” împreună cu excursul trinitar cu privire la „începutul” în Dumnezeu fac trimitere comentariile lui Beda, Alcuinus, Rupert de Deutz, Bruno de Asti, Toma de Aquino și Dionisiu Cartusianul. Dintre toate acestea, merită menționată mărturia lui Rupert de Deutz: „Printr-un singur și identic răspuns desemnează în același timp atât esența eternă și imuabilă a divinității sale, cât și condiția temporală a umanității sale” (*In Ev. Jo. comm.* PL 169, 545). Printre autorii catolici moderni, Maldonatus abandonează această interpretare augustiniană și preferă interpretarea temporală a lui *tên archên*, în latină *a principio*: „Eu sunt ceea ce vă spun de la început” (*Comm. in Ev.* 713). Aceasta este interpretarea preferată și de: Th. Beza, J. Le Clerc, R. Simon, F. Ribera, E. Sa, G. Estio,

G. Mariana. Cornelius a Lapide oscilează între două posibile lecturi cristologice ale expresiei *tên archên*: *a principio*, adică *ab aeterno* (cf. F. Tolet, J. Tirino, J. Gordon), și „începutul tuturor lucrurilor despre care vă vorbesc, adică în calitate de om” (*Comm. in Ev.* 478-479; aceasta din urmă este și interpretarea lui G.S. Menochio: „Eu sunt începutul”). În schimb, H. Grotius, așa cum făcuse deja Caietan, alege interpretarea adverbială și citește textul în felul următor: „înainte de toate acestea, ceea ce vă și spun, același lucru pe care vi l-am spus în acest moment, adică lumina lumii” (H. GROTIUS, *Ann. in NT* 1032). Luther, în versiunea sa și în comentariile omiletice, alege interpretarea adverbială a expresiei *tên archên*: „înainte de toate, cel care vorbesc cu voi”. Aceeași interpretare se regăsește în comentariul lui Melancton, care, în polemica cu interpretarea cristologică a lui *principium*, parafrazează textul în felul următor: „Sunt, mai ales, ceea ce spun, adică unul care vorbește, care aduce cuvântul Dumnezeuului veșnic, care transmite o doctrină utilă” (F. MELANCTON, *Enarr. in Ev. Joh.* 188). J. Calvin precizează că expresia „eu sunt” din *In* 8,24 se referă la rolul mesianic, nu la esența divină a lui Cristos, și comentează în sens temporal sintagma *a principio*, „adică n-am apărut de puțin timp, însă așa cum am fost promis în trecut, tot astfel mă prezint acum. În termenul *principio* este cuprinsă succesiunea trecută a epocilor trecute, de când a fost hotărât pactul lui Dumnezeu cu părinții. Atunci când spune că el și vorbește, unește doctrina sa prezentă cu profețiile trecute și arată că el depinde de acestea” (J. CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 198). Tot în sens temporal interpretează expresia *tên archên* și M. Bucer, însă fără dezvoltarea cristologică a lui Calvin: „Eu sunt acest *principio*, adică încă de la început până acum vă vorbesc și vă predic” (M. BUCER, *Enarr. in ev. Joh.* 317).

Augustin a făcut ca unele interpretări ale textului sfântului Ioan să rămână tradiționale, printre care unele merg până la Origene. Printre acestea merită să fie menționată cea cu privire la apelativul dat lui Isus de către iudei: „Ești un samaritean!” (*In* 8,48). Pe baza rădăcinii ebraice a termenului *somer*, „paznic”, Origene vede o referire la rolul lui Cristos de „paznic” al sufletelor, de aceea Isus nu contestă acest titlu, cum face, în schimb, în fața insinuării calomnioase „ai diavol” (ORIGENE, *Comm. in Ev. Jo.* XX, 28-29, PG 14, 656). Un anumit succes a avut și interpretarea tipologică a lui Origene, care vede în precizarea evanghelică cu privire la învățătura lui Isus în templu, în apropierea vistieriei, *gazophylakiō*, o aluzie la rolul lui Cristos în care sunt ascunse sau păstrate comorile lui Dumnezeu (Alcuin, Beda, Bruno de Asti). Inclusiv identificarea pe care o face Origene a „casei” cu Biserica, unde servitorul nu rămâne, spre deosebire de fiu, este acceptată de comentatorii medievali și de cei catolici moderni.

În schimb, nu este primită de comentatori interpretarea fragmentului din *In* 8,44 propusă de Origene și Ciril de Alexandria cu privire la cuvintele iudeilor drept răspuns la declarațiile lui Isus, care le contestă descendența autentică din Abraham: „Noi nu suntem născuți din desfrânare”. Origene, chiar dacă o consideră ofensatoare față de Isus, dă următoarea interpretare: „Iudeii răspund cu o anumită asprime, sugerând voalat că Mântuitorul s-ar fi născut din desfrânare,

cum e și normal să presupună, pentru că nu acceptă nașterea din fecioară” (ORIGENE, *Comm. in Ev. Jo.* XX, 14, PG 14, 608). Ciril face aluzie de mai multe ori la această insinuare răuvoitoare a iudeilor: atunci când îl întreabă pe Isus „unde este tatăl tău?” (In 8,19; 8,41) (CIRIL, *Comm. in Jo.* V, 2, PG 73, 791-792; V, 3, PG 73, 881-882). Această posibilă interpretare a textului sfântului Ioan este acceptată de anumiți comentatori recenți (A. Loisy).

În cadrul tradiției nu se ajunge la un adevărat consens cu privire la interpretarea sentinței lui Isus: „Abraham, părintele vostru, s-a bucurat că va vedea ziua mea. A văzut-o și s-a umplut de bucurie” (In 8,56). Comentariul lui Origene referitor la acest pasaj s-a pierdut. Când amintește ici și colo, comentând alte versete, spune că Abraham este viu pentru că a văzut ziua lui Cristos ascultând și păstrând cuvântul, asemenea profeților (ORIGENE, *Comm. in Ev. Jo.*, XX, 33, PG 14, 673). Ciril crede că Abraham a văzut ceasul venirii lui Isus în momentul sacrificării lui Isaac, „pentru că vede adevărul în mister” (CIRIL, *Comm. in Jo.* VI, 1, PG 73, 933-934). În mod analog interpretează Teodor din Mopsuestia și chiar Ioan Crisostomul, care identifică ziua lui Cristos cu cea a răstignirii sale, prefigurată de jertfa berbecului (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. in Jo.* LV, 2). Augustin identifică ziua lui Cristos cu cea a veșniciei sau cu cea a întrupării. În acest ultim caz, el propune o interpretare pelerină reluată cu puțină convingere: Abraham a văzut și s-a bucurat când a pus să jure pe slujitorul său la plecare către Haran, în căutarea unei soții pentru Isaac; referirea textului biblic din *Gen* 24,2-4 la descendența din trup și la Dumnezeuul cerului exprimă dubla dimensiune a lui Cristos om și Fiu al lui Dumnezeu (AUGUSTIN, *In Joh.* XLIII, 16). Pentru comentatorii din perioada medievală, faptul că Dumnezeu i se arată lui Abraham la Mambre coincide cu experiența viziunii sale cristologice (*Gen* 18,1-15). În schimb, de la Maldonatus încoace, cel puțin la comentatorii catolici se răspândește această interpretare: Abraham, cel care trăiește lângă Dumnezeu, vede ziua sau întruparea lui Cristos (Cornelius a Lapide, G. Estio, G.S. Menochio, J. Tirinus).

Un ultim aspect general îi deosebește pe comentatorii moderni: în timp ce, pe de o parte, se accentuează interesul pentru valența cristologică și doctrinară a textului sfântului Ioan, pe de altă parte, se calmează polemica antiiudaică sau, cel puțin, nu este amplificată cea prezentă deja în pagina Evangheliei. De exemplu, sentința din In 8,28: „Când îl veți fi înălțat pe Fiul Omului, atunci veți înțelege că eu sunt” este încă înțeleasă ca anunțul unei condamnări viitoare (J. Calvin, M. Bucer), însă de cele mai multe ori este lăsată în ambiguitatea sa: convertire sau condamnare (F. Melanchton, H. Grotius); sau este interpretată drept prevestirea convertirii în momentul morții lui Isus sau după Paște (E. Sa, G.S. Menochio, J. Tirinus, J. Gordon). Se regăsește încă o polemică insistentă împotriva concepției mesianice a iudeilor de tip politic naționalist în comentariul lui F. Melanchton. Însă, în general, polemica tinde să se orienteze către controversile doctrinare care se inspiră din textele sfântului Ioan. În comentariul la *Ioan* 8,32-35, referitor la libertate și păcat, Calvin contestă concepția catolică a liberului-arbitru, pentru că – spune el – „toți sunt afectați de păcatul naturii corupte” (CALVIN, *In*

Ev. sec. Jo. comm. 204). Pe același ton îi răspunde Maldonatus. Interpretarea teologico-contestatară, prin polemica anticatolică ce decurge din aceasta, sau interpretarea împotriva papiștilor, se poate observa în comentariile lui Melancthon și Calvin, care tind să identifice rătăcirile imputate iudeilor – neamul lui Abraham – cu pozițiile adversarilor catolici. Anumite aspecte polemice se regăsesc și în predicile lui M. Luther cu privire la anumite versete din textul nostru, însă interesul său se concentrează asupra sublinierii rolului central al cuvântului evangheliei pe care predicatorul trebuie să-l propună cu aceeași fermitate ca a lui Cristos și pe care creștinul trebuie să-l primească cu încredere. Un text fundamental pentru Luther este cel din *In* 8,51: „Cine respectă, adică crede și păstrează cu tărie cuvântul lui Cristos, nu va vedea, nici nu va cunoaște moartea niciodată” (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 273-274.275-278). De fapt, ascultarea cuvântului lui Dumnezeu reprezintă pentru Luther un criteriu prin care pot fi recunoscuți fiii lui Dumnezeu și apartenența la adevărata Biserică a lui Cristos.

Această reconstruire a impactului pe care textul nostru l-a avut de-a lungul istoriei confirmă profunzimea sa teologică și spirituală. Primul lucru care impresionează cititorul de astăzi nu este doar imaginea simbolică a lui Cristos, sugerată de formula de autoprezentare „Eu sunt”, ci mai ales rolul evident negativ atribuit adversarilor neclintiți ai lui Cristos, care sunt deci dușmani ai lui Dumnezeu. Paroxismul acestei înfruntări este constituit de declarația că iudeii nu doar că nu sunt fii autentici ai lui Abraham, nici nu pot fi adevărați fii ai lui Dumnezeu de fapt, ci, prin reacția lor față de Isus, arată că l-ar avea drept tată pe diavol. În antitezele folosite de sfântul Ioan între lumină și întuneric, adevăr și minciună, viață și moarte, Dumnezeu și diavol, credincioși și necredincioși, „iudeii” se află mereu în zona de umbră, cea negativă și sinistră. Interpretarea actuală a Evangheliei poate să dezamorseze parțial forța agresivă a anumitor imagini și expresii, pentru că le situează în contextul literar și în mediul existențial în care s-au născut și s-au dezvoltat. Diavolului îi este asociat și Iuda, unul dintre cei „doisprezece”, iar în mediul comunității sfântului Ioan sunt numiți „fiii diavolului” înșiși creștinii care nu săvârșesc lucruri drepte (*1In* 3,8-10). Faptul acesta nu exclude ca textul evanghelic, așa cum arată istoria exegezei, să fi preferat o imagine a lui Isus prezentată într-o lumină antiiudaică. Se înțelege atunci că unii autori evrei pot să considere *Evanghelia a patra* drept una dintre sursele nu doar ale polemicii creștine antiiudaice, ci chiar a antisemitismului.

Dincolo de interpretarea critico-istorică ce permite situarea și interpretarea formulărilor și a limbajului sfântului Ioan în mediul lor religios și cultural, rămâne problema credinței cristologice care se izbește de monoteismul evreiesc. Formula „Eu sunt” atribuită lui Isus, chiar dacă interpretată și atenuată, așa cum fac unii comentatori moderni, într-o cheie mesianică, rămâne o evidentă provocare pentru credința evreiască. Controversele cristologice din primele șase secole creștine, care s-au bazat pe formulările sfântului Ioan, le-au încărcat de o valență doctrinară cu caracter abstract și esențialist, străină de tonalitatea lor originală. Formula „Eu sunt”, chiar prin formularea sa absolută, face trimitere mereu la

dimensiunea revelatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu, care se manifestă și acționează prin Isus. Cu alte cuvinte, este mereu un Dumnezeu pentru ceilalți, pentru lumea ființelor umane, cel care se revelează și se manifestă în Cristos. Atunci când Isus se proclamă: „Eu sunt lumina”, precizează imediat: pentru viața oamenilor. Același lucru este valabil pentru adevărul care eliberează și pentru cuvântul care dă viață. Și asta e posibil pentru că el proclamă adevărul auzit de la Dumnezeu, transmite ceea ce a învățat de la Dumnezeu. Atunci când iudeii îi contestă pretenția de a lua locul lui Dumnezeu cel unic, Isus răspunde reafirmându-și abandonul deplin și fidel în mâinile lui Dumnezeu, Tatăl său, în tot ceea ce face și spune (In 8,29). El se prezintă drept un om care spune adevărul auzit de la Dumnezeu, drept unul care respectă cuvântul lui Dumnezeu (In 8,40.55); declară de mai multe ori că a venit de la Dumnezeu și, de aceea, nu revendică un rol autonom sau în concurență cu Dumnezeu (In 8,16b.18.42). Este adevărat că există și afirmații în care Isus atribuie cuvântului său un rol paralel cu cel al cuvântului lui Dumnezeu: primirea și păstrarea cuvântului său, care coincide cu adevărul, reprezintă condiția pentru a avea libertatea și viața veșnică (In 8,32.37.51). Dar aceste luări de poziție reprezintă o consecință logică a raportului de perfectă comuniune cu Dumnezeu, pe care Isus îl exprimă, prin intermediul imaginii trimisului, a discipolului și a Fiului, față de Dumnezeu. Cu alte cuvinte, pare că imaginea lui Isus, așa cum este transmisă de sfântul Ioan, încearcă să înlăture scandalul referitor la pretinsa sa autoritate divină, prezentându-se drept o ființă umană atât de dedicată și deschisă total și transparent față de Dumnezeu, încât se identifică cu revelația sa și prezența istorică în favoarea altor ființe umane.

Și totuși scandalul rămâne, pentru că în realitate reprezentanții credinței monoteiste evreiești au contestat ceea ce se pretindea Isus și l-au condamnat drept fals Mesia. Textul sfântului Ioan reprezintă o oglindire dramatizată a acestei întâmplări care, la o ultimă analiză, se referă la raportul lui Isus cu Dumnezeu, în contextul revelației sale istorice. Și nici nu se poate considera acest conflict ca o dispută istorică depășită deja și încheiată, pentru că existența lui Israel, descendența lui Abraham, o păstrează deschisă. Textul sfântului Ioan repropune, în toată actualitatea sa, exigența unei comparații a credincioșilor în Isus Cristos cu cei care se identifică în istoria religiei cu fiii lui Abraham, adică cu purtătorii promisiunilor făcute tatălui credincioșilor. Pot fi contestate și reformulate criteriile de apartenență la descendența lui Abraham, așa cum au făcut primele generații creștine: nu este suficientă revendicarea unei identități etnice sau biologice pentru a fi fiii lui Abraham, identitatea religioasă sau spirituală a unei persoane sau a unui grup este definită de paternitatea spirituală sau religioasă. Însă aceasta din urmă, la rândul său, este determinată de acea experiență complexă sintetizată în cuvântul „a crede”.

În acest moment, discursul atinge un punct crucial al dialogului religios dintre evrei și creștini și interpelează toate ființele umane interesate de problema religioasă, readusă la elementele sale esențiale. *Evanghelia a patra*, în comparație cu celelalte, are meritul de a merge în inima problemelor și de a le formula

într-o terminologie umană universală. „Credința” are de-a face cu viața și cu moartea, cu libertatea și sclavia, cu adevărul și minciuna. Pentru a nu cădea din nou în sterilitatea abstractă a dezbaterilor ideologice, este bine să ținem cont de punctul de plecare al textului evanghelic. Moartea, care semnifică totodată minciuna și sclavia – numite „păcat” în terminologia sfântului Ioan –, este moartea violentă a lui Isus. Aceasta este, la rândul său, consecința istorică a refuzului lui Isus, care se prezintă prin faptele și cuvintele sale drept trimisul definitiv al lui Dumnezeu, cel care îi revelează voința mântuitoare față de toate ființele umane. Prin limbajul său împrumutat din mediul biblic și atent la așteptările religioase ale cititorilor săi, spune: Isus este lumina lumii, este adevărul sau Fiul care ne eliberează. Eliberarea propusă ține de condiția de păcat în dimensiunea sa negativă și de statutul filial în aspectul său pozitiv. Păcatul este de mai multe ori asociat cu moartea, și în special cu moartea violentă a lui Isus. Cu alte cuvinte, păcatul, în dimensiunea sa istorică, se exprimă prin moarte: cauzează moartea violentă a celui drept și se consumă prin moartea păcătosului. Așadar, acesta reprezintă negarea radicală a acelei vieți care se bazează în mod fundamental pe raportul de deschidere și solidaritate față de celălalt. Textul evanghelic vorbește despre a-l asculta, a-l primi, a-l iubi pe celălalt, lucru care face trimitere la cauza primă a oricărei alterități: Dumnezeu. Isus este chipul lui Dumnezeu dezvăluit într-o ființă umană care stă înaintea lui Dumnezeu cu încrederea și libertatea unui fiu. Pentru sfântul Ioan, acesta este adevărul care face posibile noi raporturi cu Dumnezeu și între ființele umane, care nu mai sunt condiționate de frică și de amenințarea morții.

Dar în cadrul acestei perspective sugerate de simbolurile pozitive – lumină, viață, adevăr, libertate – textul evanghelic nu abandonează terenul realismului istoric, unde este prezentă experiența păcatului ca violență criminală, a sclaviei ca frică și a minciunii ca negare a raporturilor drepte și solidare. Dar de ce se întâmplă lucrurile acestea, dacă este adevărat că Isus revelează în mod definitiv și deplin chipul lui Dumnezeu, care vrea să transmită viața tuturor ființelor umane? Scandalul răului în lume este la fel de mare și de insuportabil pe cât este de intensă experiența sau intuiția posibilității unei vieți realizate. Isus este recunoscut drept lumina lumii, adevărul sau Fiul care eliberează, cuvântul care dă viață. Prin urmare, sfârșitul său violent pune în mod radical problema răului drept refuz și negație a vieții, a raporturilor libere și solidare. De ce există răul? De unde vine? Care este raportul său cu opțiunile istorice ale ființelor umane?

Autorul *Evangheliei a patra* nu intenționează să răspundă la aceste întrebări, ci să dea o interpretare religioasă a morții violente a lui Isus, situând-o în cadrul dramei biblice a păcatului și a morții. De aceea, el face apel la figura biblico-iudaică a diavolului, prezentat ca agent al răului, care se exprimă prin minciună și prin violență criminală. De aceea, refuzul cuvântului revelator al lui Isus – adevărul – și condamnarea sa la moarte de către protagoniștii istorici, iudeii, sunt secundare față de minciuna și violența radicală a „diavolului”. Prin această trimitere la diavol, evanghelistul vrea să ne facă să înțelegem că înfruntarea care-l conduce

pe Isus la moarte depășește orizontul istoric și se situează în planul conflictului dintre Dumnezeu și autorul răului, între cel care spune și face adevărul lui Dumnezeu și mincinosul care este tatăl minciunii.

Riscul de a favoriza o concepție dualistă și de a proiecta în mit drama lui Isus se ascunde mereu în spatele expresiilor simbolice din *Evanghelia a patra*. Însă autorul nu face nicio concesie curiozităților referitoare la originea diavolului, care se vor manifesta în speculațiile din textele apocrife care vorbesc despre căderea îngerilor și a conducătorului lor. În *Evanghelia a patra*, diavolul, în ciuda puternicei conotații de opozant față de adevăr și revelație, este imaginat drept o realitate subordonată în acțiunile și în sfera sa de influență față de inițiativa suverană a lui Dumnezeu. La o analiză mai atentă, drama răului, care este pusă în relație cu cea a vieții și a morții, oscilează între acceptarea sau refuzul acelui adevăr care se exprimă și se realizează în relațiile autentice și solidare dintre ființele umane. Isus, cuvântul lui Dumnezeu întrupat în istoria umanității, dezvăluie această dimensiune profundă a vieții și a morții noastre.

XIV. ORBUL DIN NAȘTERE: VINDECAREA ȘI DEZBATERICA DE LA IERUSALIM (In 9,1-41)²⁶⁶

¹ Pe când trecea, a văzut un om, orb din naștere.

² Discipolii lui l-au întrebat: „Rabbi, cine a păcătuit că s-a născut orb, el sau părinții lui?”

³ Isus a răspuns: „N-a păcătuit nici el, nici părinții lui, ci este astfel ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu.

⁴ Noi trebuie²⁶⁷ să săvârșim lucrările celui care m-a trimis, atât timp cât este zi; vine noaptea, când nimeni nu mai poate să lucreze.

⁵ Cât timp sunt în lume, eu sunt lumina lumii”.

⁶ După ce a spus acestea, a scuipat pe pământ, a făcut tină cu salivă, i-a pus tina pe ochi²⁶⁸

²⁶⁶ BRODIE T.L., *Jesus as the New Elisha: Cracking the Code* (In 9,1-41), *ExpTim* 93 (1981/82), 39-42; GOURGUES M., *L'aveugle-né* (Jean 9). *Du miracle au signe: typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme*, NRT 114 (1982), 381-395; GRISBY B., *Washing in the Pool of Siloam. A Thematic Anticipation of the Johannine Cross*, NT 27 (1985), 227-235; LIEU J.M., *Blindness in the Johannine Tradition*, NTS 34 (1988), 83-95; MANNS F., *Racines juives et nouveauté chrétienne*, *FrancLA* 35 (1985), 69-106; MORRICE W.G., *The argument from the experience*, *ExpTim* 99 (1987), 270-271; MOSETTO F., *Esegesi agostiniana di Gv 9*, *ParVi* 29 (1984), 473-480; MÜLLER K., *Joh. 9.7 und das jüdische Verständnis des Siloh-Spruches*, BZ NF 13 (1969), 251-256; PAINTER J., *John 9 and the Interpretation of the Fourth Gospel*, JSNT 28 (1986), 31-61; REIM G., *Joh. 9. Tradition und zeitnegössische messianische Diskussion*, BZ NF 22 (1978), 245-253; RIGA P.J., *The Man Born Blind*, BT 22 (1984), 168-173.

²⁶⁷ Formularea la plural „noi trebuie să săvârșim” a fost înlocuită de anumiți copişti ai codicelor majore, minore și ai unor versiuni cu forma la singular, „eu trebuie să săvârșesc”, pentru a obține astfel un text omogen cu partea a doua a sentinței: „lucrările celui care m-a trimis”. Papirusurile Bodmer II. XV, P^{66.75}, anumite codice majore, minore și versiuni antice au armonizat textul alegând pentru ambele cazuri forma de plural: „noi trebuie să săvârșim faptele celui care ne-a trimis”.

²⁶⁸ Majoritatea codicelor antice, împreună cu cele două papirusuri Bodmer, citesc textul în felul următor: „l-a uns, *epechrise*, cu tină pe ochi”. Doar codicele Vatican și ediția *Diatessaron*-ului lui

⁷ și i-a zis: „Du-te și spală-te la piscina Siloe!” – care înseamnă „Trimisul”. Așadar, el a plecat, s-a spălat și s-a întors văzând.

⁸ Atunci, vecinii și cei care îl văzuseră mai înainte că era cerșetor au zis: „Nu este el cel care ședea și cerșea?”

⁹ Unii spuneau: „El este!”, alții ziceau: „Nu, dar seamănă cu el!” El a zis: „Eu sunt!”

¹⁰ Așadar, i-au spus: „Cum ți s-au deschis ochii?”

¹¹ El a răspuns: „Omul care se numește Isus a făcut tină, mi-a uns ochii și mi-a zis: «Du-te la Siloe și spală-te!» Deci m-am dus și, după ce m-am spălat, am început să văd”.

¹² Ei i-au zis: „Unde este acela?” El a spus: „Nu știu”.

¹³ L-au dus la farisei pe cel care fusese orb.

¹⁴ De fapt, era sâmbătă ziua în care a făcut Isus tina și i-a deschis ochii.

¹⁵ Fariseii l-au întrebat din nou cum a început să vadă. El le-a zis: „Mi-a pus tină pe ochi, m-am spălat și văd”.

¹⁶ Câțiva dintre farisei ziceau: „Omul acesta nu este de la Dumnezeu, pentru că nu ține sâmbăta”. Alții însă ziceau: „Cum poate un om păcătos să facă astfel de semne?” Și era dezbinare între ei.

¹⁷ Deci i-au zis iarăși orbului: „Tu ce spui despre el, de vreme ce ți-a deschis ochii?” El a răspuns: „Este un profet”.

¹⁸ Iudeii nu credeau despre el că fusese orb și a început să vadă, până când i-au chemat pe părinții celui care și-a căpătat vederea

¹⁹ și i-au întrebat: „Acesta este fiul vostru pe care spuneți că l-ați născut orb? Așadar, cum de vede acum?”

²⁰ Părinții lui au răspuns și au zis: „Știm că acesta este fiul nostru și că l-am născut orb.

²¹ Dar cum de vede acum, nu știm. Și nici cine i-a deschis ochii nu știm. Întrebați-l pe el; e destul de mare. Va vorbi el însuși despre sine”.

²² Părinții lui au spus acestea pentru că se temeau de iudei. De fapt, iudeii se înțeleseseră deja ca, dacă cineva ar fi mărturisit că el este Cristos, să fie exclus din sinagogă.

²³ De aceea au spus părinții lui: „E destul de mare; întrebați-l pe el”.

²⁴ Atunci l-au chemat a doua oară pe omul care fusese orb și i-au zis: „Dă mărire lui Dumnezeu! Noi știm că omul acesta este un păcătos”.

²⁵ El a răspuns: „Eu nu știu dacă este un păcătos. Eu una știu: că eram orb și acum văd”.

²⁶ Ei i-au zis: „Ce ți-a făcut? Cum ți-a deschis ochii?”

²⁷ Le-a răspuns: „V-am spus deja și nu m-ați ascultat. De ce vreți să auziți din nou? Nu cumva vreți și voi să deveniți discipolii lui?”

²⁸ Atunci au început să-l insulte, zicând: „Tu ești discipolul lui. Noi suntem discipolii lui Moise!

²⁹ Noi știm că lui Moise i-a vorbit Dumnezeu. Dar acesta nu știm de unde este.

³⁰ Omul a răspuns și le-a zis: „Tocmai asta-i de mirare, că voi nu știți de unde este, iar el mi-a deschis ochii.

³¹ Noi știm că Dumnezeu nu-i ascultă pe păcătoși, ci, dacă cineva îl cinstește pe Dumnezeu și împlinește voința lui, pe acela îl ascultă.

³² De când e lumea, nu s-a auzit ca cineva să fi deschis ochii unui orb din naștere.

Tațian au în locul verbului „a unge” verbul „a pune”, *epethēken*. Cei care susțin că această ultimă formă a textului este cea originală cred că cealaltă a fost influențată de formularea din versetul 9,11, unde apare verbul *epechrisein*, „a unge”; alții, în schimb, explică corectura din codicele Vatican în urma influenței versetului 9,15, unde există verbul *epethēken*, „a pune”.

³³ Dacă acesta n-ar fi de la Dumnezeu, n-ar fi putut face nimic”.

³⁴ I-au răspuns și au zis: „Tu ești născut cu totul în păcat și ne înveți pe noi?” Și l-au dat afară.

³⁵ Isus a auzit că l-au dat afară și, întâlnindu-l, i-a zis: „Crezi tu în Fiul Omului?”²⁶⁹

³⁶ El a răspuns: „Cine este, Doamne, ca să cred în el?”

³⁷ Isus i-a spus: „L-ai și văzut. Este cel care vorbește cu tine”.

³⁸ El i-a zis: „Cred, Doamne”; și s-a închinat înaintea lui.

³⁹ Isus i-a zis²⁷⁰: „Am venit în lumea aceasta ca să fac judecată, pentru ca cei ce nu văd să vadă, iar cei care văd să devină orbi”.

⁴⁰ Unii dintre fariseii care erau cu el au auzit acestea și i-au zis: „Nu cumva suntem și noi orbi?”

⁴¹ Isus le-a zis: „Dacă ați fi orbi, nu ați avea păcat. Dar pentru că spuneți: «Vedem», păcatul vostru rămâne”.

1. Structura literară și tematică

Cititorii și ascultătorii din toate timpurile ai evangheliei rămân fascinați de figura curajoasă și inteligentă a orbului din naștere vindecat de Isus la Ierusalim. Omul care și-a recuperat într-un mod neașteptat lumina ochilor devine apărătorul lui Isus în fața celor care contestă fapta și modul vindecării. În final, orbul descoperă că acel om care l-a vindecat este „Domnul”. Este ușor de evidențiat dispunerea dramatică a diferitelor scene, de la dialogul inițial până la întâlnirea din final, trecând prin secvențe dialogate și interogatorii în care alternează dife-riții protagoniști: Isus și discipolii, omul orb din naștere, vindecat, și persoanele prezente, adică fariseii, părinții celui care și-a recăpătat vederea și iudeii. În fața acestei compoziții, mare parte a cercetătorilor contemporani recunosc arta narativă și regia abilă a evanghelistului. Chiar și cei care atribuie unei surse autonome scurta relatare a vindecării inițiale și consideră că aceasta s-ar afla la baza anumitor scene din dezbaterea care urmează recunosc unitatea redacțională a textului. Însă în ciuda acestui acord de opinii se observă în textul actual anumite divergențe și incoerențe minore, atât în interiorul său, cât și în relație cu contextul. Un indiciu al acestei situații poate fi văzut deja din modificările făcute de copiiști în transmiterea textului. Intervenția inițială a grupului discipolilor, care mai apoi dispar, lasă impresia unui anumit caracter artificial. Chiar menționarea grupului fariseilor și precizarea că ziua vindecării este o sâmbătă dau naștere aceleiași impresii (In 9,13.14). Cu atât mai mult cu cât în cele două care urmează

²⁶⁹ Mărturia în favoarea expresiei „Fiul Omului” este evident preponderentă. Formularea „Fiul lui Dumnezeu” reprodusă de anumite codice majore, printre care cel Alexandrin, de anumite versiuni antice, latină, siriană, coptă, armeană, etiopică, de Tertulian și de Origene, este suspectă, pentru că reprezintă o explicare a credinței cristologice printr-o terminologie tradițională.

²⁷⁰ În papirusul Bodmer XV, P⁷⁵, în codicele Sinaitic original, în cel din Freer (secolul al V-lea), în codicele *Veronensis*, secolul al V-lea, al versiunii latine antice, în versiunea coptă achmimică, în *Diatessaron*-ul lui Tațian (ed. de la Veneția), lipsesc aceste versete din dialogul dintre orb și Isus. Unii autori consideră că acestea au fost introduse sub influența liturghiei baptismale de la începuturi secole, dată fiind utilizarea pericopei de față în contextul catehezei baptismale de la începuturi (R.E. Brown, B. Lindars, B. Schwank, C.L. Porter, în NTS 13, 1967, 387-314).

protagoniștii sunt desemnați drept „iudeii” (In 9,18.22). Un grup de „farisei” reapare la final pentru a asculta ultima sentință a lui Isus (In 9,40-41).

Un al doilea punct controversat se referă la raportul dintre pericopa noastră și context. Cuvântul lui Isus, plasat în deschidere, ca o sentință programatică: „Cât timp sunt în lume, eu sunt lumina lumii”, face trimitere la începutul debaterii, care se încheie în mod dramatic la Ierusalim, prin încercarea de lapidare în templu (In 8,12.59). Însă reacțiile discordante ale iudeilor în fața gestului lui Isus, care a deschis ochii orbului, sunt reproduse la jumătatea capitolului următor, după explicarea și exemplificarea parabolei păstorului cel bun și înainte de a continua cu noua dezbatere, amplasată la Ierusalim, în templu, în timpul Sărbătorii Înnoirii templului, care avea loc iarna (In 10,19-21.22-39). O aluzie la vindecarea orbului există și în relatarea următoare dedicată învierii lui Lazăr (In 11,37). În sfârșit, este de necontestat înrudirea dintre cuvintele lui Isus, care constituie cadrul interpretativ al gestului vindecării, și cele reproduse în ultimul capitol al Cărții Semnelor (In 12,35-36.46-47). Constatarea acestor lucruri se află la baza anumitor ipoteze care încearcă să reconstruiască ordinea originală a acestor secțiuni evanghelice. Înainte de orice discuție sau propunere alternativă, este bine să luăm contact direct cu textul, așa cum este el reprodus de tradiția manuscrisă cea mai sigură.

Un fapt impresionant îl reprezintă concentrarea sau coerența semantică în jurul anumitor nuclee. În afară de evidenta recurență a cuvântului „orb”, *typhlos*, de treisprezece ori, trebuie remarcată frecvența terminologiei stereotipe folosite pentru a vorbi despre vindecare de-a lungul întregii compoziții: „a deschide ochii”, *anoigein tous ophtalmous*, de șapte ori; „a vedea”, *blepein*, de opt ori; „a vedea din nou”, *anablepein*, de patru ori. Vindecarea orbului este asociată cu gestul „spălării”, *niptesthai*, de cinci ori. Este deosebită, în schimb, folosirea verbului „a unge”, *epichriein*, In 9,6.11, referitor la gestul de a-i întinde pământul peste ochi, alternat cu verbul „a pune”, *tithenai*, mai comun, In 9,6.15. Unică este și apariția verbului „a scuipa”, *ptyein*, și „scuipat-salivă”, *ptyσμα*, In 9,6. Desigur, cuvântul „tină”, *pēlos*, de cinci ori, combinat cu terminologia amintită mai sus, nu se regăsește în altă parte în *Evanghelia a patra*. O altă concentrare lexicală se observă cu privire la verbul „a da naștere”, *genan*, la forma pasivă, de cinci ori, și substantivul „părinți”, *goneis*, de șase ori. În Noul Testament, în schimb, termenul „naștere – generare”, *genetē*, prin care se descrie condiția omului orb întâlnit de Isus, este un *hapax legomenon* (In 9,1). Și terminologia referitoare la păcat merită înregistrată, pentru că substantivul *hamartia* apare de trei ori; verbul „a păcătuî”, *hamartanein*, de două ori dintr-un total de trei ori în *Evanghelia a patra*; cele patru ocurențe ale termenului „păcătos”, *hamartōlos*, din fragmentul nostru, sunt singurele din toată *Evanghelia* (In 9,16.24.25.31). Este relevantă și frecvența verbului „a cunoaște”, la forma de perfect *oida*, de unsprezece ori, față de nouă ocurențe în capitolul al optulea, cinci în al șaptelea, șase în al patrulea; în legătură cu acest verb apar particulele interogative: „cum”, *pōs*, de șase ori; „unde”, *pothen*, de două ori; „cine”, „ce”, *tis*, *ti*, de șase ori. În sfârșit, trebuie semnalate,

în afară de *hapax legomena* neotestamentare sau de cele din sfântul Ioan menționate mai sus – *genetê*, *ptyein*, *ptysma*, *pēlos*, *epichriein* –, unele cuvinte și verbe rare: *theosebēs*, „cinstitor al lui Dumnezeu” (In 9,31, *hapax legomenon* în Noul Testament); *prosaitein*, „a cerși”, și *prosaitēs*, „cerșetor”; *aposynagōgos genesthai*, „a fi exclus din sinagogă” (In 9,22, cf. In 12,42; 16,2); *geitones*, „vecini” (In 9,8, *hapax legomenon* în sfântul Ioan); *homologeîn*, „a mărturisi” (In 9,22; cf. 12,42); *proskyneîn*, „a se închina” (In 9,38); *phēmi*, „spun” (In 9,36.38).

Din această trecere în revistă lexicală, se creează impresia unei anumite unități de compoziție, pentru că termenii din câmpul semantic al verbului „a vedea” și celelalte expresii tipice menționate mai sus se întâlnesc pe parcursul întregii pericope. Pe de altă parte, frecvența acestor *hapax legomena* și a cuvintelor rare nu este în sine un indiciu al unui alt autor, pentru că acestea sunt concentrate în anumite contexte, neobișnuite și specifice, adică referitoare la tehnica terapeutică (In 9,8), la măsurile disciplinare ale sinagogii (In 9,22-23). Însă o confirmare a unității literare a textului se poate extrage din analiza structurii sale tematice în ansamblu. Sub acest aspect, compoziția textului se articulează pe baza anumitor secvențe progresive în care apare cel puțin unul dintre cele două personaje principale: Isus și orbul. Aceștia se întâlnesc în scena din deschidere și în cea din final. Tocmai în aceste două contexte sau situații corespondente se situează cele două sentințe ale lui Isus care ne oferă cheia hermeneutică a întregului fragment: „Cât timp sunt în lume, eu sunt lumina lumii” (In 9,5); „Am venit în lumea aceasta ca să fac judecată, pentru ca cei ce nu văd să vadă, iar cei care văd să devină orbi” (In 9,39). Și tema scurtului dialog dintre Isus și discipoli, care constituie fundalul gestului de vindecare a orbului din naștere, are o rezonanță în ultima declarație a iudeilor, care îl dau afară pe omul vindecat de Isus (In 9,34). În timp ce, la întrebarea discipolilor săi: „Cine a păcătuït că s-a născut orb, el sau părinții lui?”, Isus răspunde: „N-a păcătuït nici el, nici părinții lui”, iudeii, în fața argumentării lucide și curajoase în apărarea lui Isus a orbului din naștere, îi spun: „Tu ești născut cu totul în păcat” (In 9,34b). După scena din deschidere, ce culminează cu gestul de vindecare a orbului, Isus dispăre. În prim-plan rămâne omul care și-a recuperat vederea. Însă întreaga dezbatere din diferitele secvențe se învârtă în jurul evaluării și interpretării gestului înfăptuit de Isus. În scenă apar succesiv vecinii curioși sau interesați superficial de întâmplarea vindecării orbului, un cunoscut cerșetor din mediul lor (In 9,8-12); fariseii, cărora li se aduce la cunoștință cazul vindecării petrecute în zi de sâmbătă (In 9,13-17); într-un fel de intermezzo, iudeii îi interoghează pe părinții omului vindecat (In 9,18-23); tot ei reiau dezbaterea cu orbul vindecat, care în final este dat afară (In 9,24-34). În această situație, Isus apare în fața omului și i se autorevelează într-un asemenea fel încât acesta să-l poată recunoaște și să facă profesiunea sa de credință (In 9,35-38). Un comentariu la această ultimă scenă este realizat în cele două sentințe finale ale lui Isus, care pun în raport misiunea sa cu condiția destinatarilor: aceștia sunt orbi sau văzători în măsura în care îl refuză sau îl primesc pe Isus drept lumina lumii și trimis care înfăptuiește lucrările lui Dumnezeu (In 9,40-41).

Acestei progresii narative îi corespund, pe de o parte, cea a credinței cristologice a omului vindecat de Isus și, pe de altă parte, orbirea – păcatul celor care îl contraziceau și care sunt adversarii lui Isus. Omul vindecat trece de la simpla identificare anagrafică: „omul care se numește Isus” la recunoașterea religioasă: „este un profet”, „este de la Dumnezeu” (In, 9,17.33a), iar la final i se închină, numindu-l „Doamne” (In 9,38). În interiorul grupului fariseilor sau al iudeilor se consolidează evaluarea negativă referitoare la Isus: „nu este de la Dumnezeu”, „este un păcătos” (In 9,16.24). Astfel, problema inițială a raportului păcat-orbire se clarifică în fața gesturilor și a cuvintelor lui Isus, care operează o diferențiere între cei orbi și cei care văd. Vecinii și părinții orbului vindecat se situează undeva la mijloc: primii din cauza superficialității lor, ceilalți, din cauza fricii (In 9,22a).

De aceea, textul evanghelic referitor la vindecarea orbului din naștere și la dezbateră ce urmează se poate împărți în șase unități minore distribuite în felul următor:

I. *Întâlnirea dintre Isus, „lumina lumii”, și orbul din naștere* (9,1-7):

- a) dialogul dintre Isus și discipoli în fața orbului din naștere: declarația lui Isus cu privire la misiunea sa de „lumină a lumii”, 9,1-5;
- b) gesturi și cuvinte de vindecare din partea lui Isus, 9,6-7.

II. *Discuție între vecini și cei care îl cunoșteau pe orb* (9,8-12):

- a) întrebări asupra identității orbului, 9,8-9;
- b) întrebări asupra modului în care s-a vindecat, 9,10;
- c) povestirea vindecării din partea orbului vindecat, 9,11-12.

III. *Primul interogatoriu la care este supus orbul de către farisei* (9,13-17):

- a) informarea fariseilor cu privire la cazul vindecării în zi de sâmbătă, 9,13-14;
- b) întrebarea fariseilor referitoare la modul vindecării și răspunsul orbului, 9,15;
- c) diferite opinii asupra lui Isus pe baza gestului său (semn), 9,16;
- d) luarea de poziție a orbului vindecat în favoarea lui Isus „profetul”, 9,17.

IV. *Interogatoriul la care sunt supuși părinții orbului de către iudei* (9,18-23):

- a) chemarea părinților și întrebări asupra identității orbului și asupra modului vindecării, 9,18-19;
- b) răspunsul părinților asupra identității fiului lor născut orb și reticența față de modul și de cel care l-a vindecat, 9,20-21;
- c) motivarea reticenței părinților: măsura disciplinară a iudeilor împotriva celor care cred în Isus, 9,22-23.

V. *Al doilea interogatoriu la care este supus orbul de către iudei* (9,24-34):

- a) chemarea orbului, cererea de a se pronunța împotriva lui Isus și răspunsul orbului, 9,24-25;
- b) întrebare cu privire la modul vindecării și răspunsul ironic al orbului, 9,26-27;
- c) reacția exagerată a iudeilor și argumentarea orbului în favoarea lui Isus: comparație între Moise și Isus, 9,28-33;
- d) judecata și reacția finală a iudeilor: orbul este dat afară, 9,34.

VI. *Întâlnirea finală dintre Isus și orb: judecata și sentința împotriva fariseilor* (9,35-41):

- a) Isus îl întâlnește pe orbul care fusese dat afară: dialogul și profesiunea de credință, 9,35-38;
- b) declarația lui Isus referitoare la misiunea sa în lume: judecată – împărțire, 9,39;
- c) Isus și fariseii: dialogul și denunțarea păcatului lor, 9,40-41.

Textul, în forma sa actuală, denotă o structură echilibrată și dinamică. Firul epic, prin intermediul secvențelor luate separat, este omogenizat prin trimiterile lexicale și prin formulările repetitive caracteristice povestirilor orale. Inclusiv acele precizări care ar putea lăsa impresia unor interferențe străine de progresia logică a textului, la o privire de ansamblu, rezultă că sunt destul de bine integrate. Astfel, observația cu privire la ziua de sâmbătă oferă ocazia pentru dezbaterea următoare, unde sunt comparate gestul-semnul înfăptuit de Isus și respectarea sâmbetei (In 9,14.16). Acest motiv este reluat implicit în comparația dintre Isus și Moise, cel căruia i-a vorbit Dumnezeu (In 9,29). Nota redacțională de după interogatoriul la care au fost supuși părinții, unde se face aluzie la măsura disciplinară a iudeilor față de cei care își afirmă credința cristologică în Isus, pregătește scena noului interogatoriu la care este supus orbul de către iudei: de fapt, orbul este dat afară pentru că s-a declarat deschis în favoarea lui Isus (In 9,22-23.34). Acest final dramatic conduce la secvența concluzivă în care reapar protagoniștii întregii dezbateri: Isus, orbul și fariseii. În cele două scene antitetice, diferența o constituie relația cu Isus. Cea a orbului este definită prin verbul „a crede”, *pisteuein*, repetat de trei ori (In 9,35.36.38). În schimb, iudeii sunt cei „care nu cred” și contestă valoarea semnului vindecării orbului înfăptuit de Isus (In 9,18). Însă abia la sfârșit condiția lor de orbi spirituali este denunțată în mod deschis de Isus împreună cu păcatul lor radical.

În interiorul acestei unități literare și tematice de fond, se pot distinge anumite divergențe prezente în fragmentul evanghelic, ținând cont de două modele literare diferite care se întâlnesc în acesta. Scurta relatare a vindecării s-ar putea inspira din schema relatărilor de miracole atestate în inscripțiile votive²⁷¹. În schimb, diferitele scene ale dialogului au drept model dezbaterile din timpul unui proces, unde orbul vindecat are rolul martorului și al apărătorului lui Isus, acuzat și condamnat de iudei. Ancheta și dezbaterea se referă la realitatea vindecării orbului, legitimitatea și semnificația religioasă a gestului înfăptuit de

²⁷¹ O afinitate structurală și lexicală aparte se poate observa între relatarea din sfântul Ioan și cea a inscripției găsite la Roma, provenită din templul lui Esculap din insula Tiberina, și care datează din 138 d.C.: „Lui Valerius Aper, un soldat orb, zeul i-a revelat că trebuia să meargă să ia sângele unui cocoș alb și miere, să le amestece împreună formând un colir și să-și ungă ochii timp de trei zile. Și și-a recăpătat vederea și a venit și a mulțumit public zeului” (Syll. Inscript. Graec., îngrijit de W. DITTENBERGER, 1173, 15-18). Tacit povestește că, în timp ce Vespasian aștepta la Alexandria vântul favorabil pentru a se imbarca, s-au întâmplat diferite miracole, printre care cerea unui orb, care ar fi avut ordin de la Serapide să-i ceară împăratului să-i ungă cu salivă obraji și orbitele ochilor (TACIT, *Hist.* IV, 81; cf. *Vespas.* 7; DIO CASSIUS, LXV, 8).

Isus în raport cu identitatea și misiunea sa istorică. În final, rolurile se inversează: orbul vindecat îi pune în dificultate pe cei care îl contraziceau, iar Isus se prezintă drept judecătorul care emite sentințe împotriva celor care încearcă să-l acuze și să-l condamne pentru gestul său de a-l fi vindecat și de a-i fi redat lumina ochilor orbului (*In* 9,39-41).

Însă aceste scheme și modele literare sunt preluate și utilizate într-o manieră liberă și creativă de către evanghelistul-redactor, în funcție de obiectivul său de fond: prezentarea figurii și a rolului lui Isus ca „lumina lumii”, într-o situație conflictuală, unde lumina se luptă cu întunericul (cf. *In* 1,5). În scopul acesta, el reproduce „semnul” vindecării orbului din naștere pentru a spori credința cristologică a destinatarilor săi (cf. *In* 20,30-31). De aceea, în compoziția Evangheliei actuale se întâlnesc diferite interese stratificate corespunzătoare diferitelor niveluri ale istoriei tradiției și comunității căreia i se adresează Evanghelia. Conflictul istoric al lui Isus cu autoritățile iudaice este reinterpretat în funcție de confruntarea comunității formate în jurul sfântului Ioan cu mediul sinagogii. Înainte de ruptura definitivă, care reprezintă ultima fază a luptei polemice dintre cele două medii, există o încercare de clarificare și de dialog care vede lumea iudaică împărțită în două poziții: refuzului total și condamnării din partea anumitor iudei le corespunde atitudinea de așteptare și căutare din partea altora. Evanghelia spune că „era dezbinare între ei” (*In* 9,16c). Însă în afară de acest interes polemic sau apologetic față de frontul extern, autorul Evangheliei se străduiește să arate poziția curajoasă și deschisă în favoarea lui Isus a celor care s-au convertit de la ebraism. Această încercare catehetică și parenetică, cu evidente conotații cristologice, ar putea fi introdusă în contextul existențial al itinerarului conversiunii și al inițierii creștine care se învârtă în jurul Botezului²⁷².

Această contextualizare istorică și existențială a fragmentului evanghelic nu exclude faptul că la baza sa s-ar afla materiale provenind din diverse surse. Orientarea de fond a ipotezelor propuse pentru a explica originea literară a pericopei noastre este următoarea. Relatarea vindecării ar proveni din „izvorul semnelor”, în timp ce dezbaterea sub formă de proces ar resimți efortul evanghelistului, care utilizează sentințe tradiționale. În „izvorul semnelor”, conform lui R. Bultmann, își au originea următoarele versete: *In* 9,1-3.7-15.18-21.25-28.31-33; evanghelistul ar fi adăugat celelalte secțiuni sau fragmente: *In* 9,4-5.22-23.29-30.34a.33-41; redactorul eclezial a completat textul prin introducerea versetelor *In* 9,16-17.35-38. Această orientare este urmată de J. Becker, care atribuie „izvorului semnelor” patru dialoguri, cu mențiunea că fariseii (*In* 9,8-12.13-17.18-23.24-34) au fost înlocuiți de către evanghelist cu „iudei”, și prin adăugarea altor

²⁷² Diferiți interpreți, începând de la sfinții părinți și de la autorii antici (Irineu, Tertulian, Augustin, Ambroziu, Ioan Crisostomul) până la comentatorii moderni și contemporani (E.C. Hoskins, O. Culmann, F. M. Brown, M.E. Boismard-A. Lamouille, B. Lindars, J.N. Sanders, R.E. Brown, E. Schwank, J. Barreto, S.A. Panimolle), recunosc drept probabilă, în anumite detalii ale textului din sfântul Ioan, o referință explicită sau o posibilă aluzie la practica baptismală a Bisericii la începuturile ei.

dialoguri (In 9,35-39.39-40; 10,19-21). În ordinea originală, dezbaterea referitoare la orbul vindecat de Isus era prelungită în secțiunea din capitolul al zecelea (In 10,19-21), în prezent, separată de parabola bunului păstor și de explicația acesteia (In 10,1-18). Această ipoteză a continuității dintre relatarea-dezbateri cu privire la orbul din naștere și monologul lui Isus referitor la „păstor” este sugerată și de C.H. Dod. Mai complicată este reconstrucția diferitelor faze ale istoriei formării textului, realizată de M.E. Boismard-A. Lamouille. Izvorului sau documentului originar înrudit cu tradiția sinoptică îi este atribuită relatarea vindecării în liniile sale esențiale (In 9,1a.6b-7ac); celui de-al doilea nivel (In II-A), dialogul cu discipolii și confruntarea cu iudeii care refuză recunoașterea vindecării orbului ca fiind un miracol ce ar putea legitima misiunea lui Isus (In 9,2b-3.25.17-21.24a.27-30.33-37); abia la al treilea nivel sunt introduse menționarea fariseilor și polemica cu privire la sâmbătă (In 9,4.7b-8.15a.16.22-23.24b-26.31-32.39b-41). Textul, înrudit cu cel din capitolul al cincilea, urma după declarația lui Isus: „Eu sunt lumina lumii...” (In 8,12). Acesta a fost amplasat în ordinea actuală de către ultimul redactor, adăugând câteva precizări suplimentare (In 9,5.31b)²⁷³.

În ciuda diversității și, în unele cazuri, a contradicției dintre ipoteze și reconstrucții ale diferitelor niveluri ale textului, se poate recunoaște o convergență asupra următoarelor puncte: 1) fragmentul nostru, asemănător ca structură și tematică cu In 5,1-18, se bazează pe o sursă tradițională care merge dincolo de relatarea vindecării; 2) versetele referitoare la tema „lucrărilor lui Dumnezeu” și la cea a „luminii lumii”, care stabilesc o legătură între textul nostru și capitolele precedente (In 5,17.19; 8,12), reprezintă o elaborare ulterioară a textului și a sursei tradiționale; la același nivel și-ar putea avea originea precizarea dezbinării din interiorul frontului fariseic și proclamarea lui Isus ca „profet” de către orb (In 9,16-17); notația referitoare la frica de iudei și măsura represivă a sinagogii împotriva celor care credeau în Cristos (In 9,22-23); ultima dezbatere, care se bazează pe înțelegerea greșită (In 9,15-30.32-33); dialogul și profesiunea de credință a orbului, împreună cu ultimele sentințe ale lui Isus (In 9,35b-38.40-41); de fapt, în aceste secțiuni apar anumite formule tipice stilului sfântului Ioan; 3) în fine, trebuie să recunoaștem că discuția cu privire la semnificația gestului lui Isus, care i-a „deschis ochii orbului”, are o scurtă anexă în capitolul al zecelea (In 10,21). Însă există un ecou al aceluiași gest și în fragmentul următor, unde se relatează învierea lui Lazăr (In 11,37). Dată fiind această situație, este de preferat să atribuim mai degrabă aceste trimiteri tehnicii compoziționale a evanghelistului decât să presupunem o modificare a succesiunii filelor, care ar fi răsturnat ordinea originală a textului (A. Wikenhauser).

Istoria complexă a originii literare a textului nostru nu prejudiciază, ci confirmă încrederea deplină în tradiția care stă la baza sa. Este vorba despre o tradiție autonomă care se referă la vindecarea unui orb de către Isus în mediul din Ierusalim. Corespondența în anumite detalii – utilizarea în scop terapeutic a salivei,

²⁷³ M.E. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre evangiles. III. L'évangile de Jean*, 246-253.

figura orbului cerșetor – cu relatările analoge de vindecare reproduse de sinoptici nu permite să se vorbească despre o tradiție comună și cu atât mai puțin despre un contact sau despre o dependență literară²⁷⁴. Și dezbateră cu privire la sâmbătă și sentințele lui Isus asupra orbirii spirituale a adversarilor săi iudei se regăsesc în tradiția sinoptică comună – controversele cu privire la sâmbătă – și în dubla tradiție a lui Matei și Luca. Însă această convergență a tradițiilor diferite și autonome dă mărturie despre adevărul istoric al documentării sfântului Ioan. Este greu de imaginat inventarea unei povestiri despre o vindecare și dezbateră respectivă doar pentru a dramatiza imaginea ideală a lui Isus „lumina lumii”. Anumite detalii – cum ar fi amestecarea tinei cu salivă și spălarea în piscina din Siloe – nu ar fi putut să își aibă originea doar în arta narativă, în ideologia autorului sau în sursele sale. Valența simbolică atribuită acestor circumstanțe arată preocuparea de a înlătura suspiciunea sau aureola de magie pe care acestea le puteau provoca în ascultătorii sau cititorii din mediile populare. În mod sigur, evanghelistul a extins tabloul povestirii originale, l-a introdus într-un cadru cristologic de mari dimensiuni pentru a le oferi cititorilor săi creștini, în figura orbului însănătoșit, un exemplu de apologetică clară și lucidă în fața frontului extern – iudaismul fariseic – și, în același timp, pentru a trasa itinerarul ideal al celui care trece de la conversiunea inițială la deplina adeziune la credința cristologică.

2. Analiza exegetică

Episodul vindecării orbului și cel al dezbaterii care urmează sunt introduse în firul epic printr-o formulă de trecere neobișnuită pentru *Evanghelia a patra* și care are, în schimb, reminiscențe clare din stilul sinoptic: „Pe când trecea, a văzut un om, orb din naștere” (*In* 9,1, cf. *Mc* 2,14). Dată fiind această funcție redacțională conectoare a frazei din deschidere, este deplasată orice cercetare sau ipoteză cu privire la raportul istoric al faptului vindecării cu întâmplarea reprodusă imediat înainte, adică cu părăsirea zonei templului de către Isus în urma amenințării cu lapidarea (*In* 8,59). Referirea la piscina din Siloe din relatarea vindecării trimite la ideea că evanghelistul plasează episodul la Ierusalim nu foarte departe de bazinul de apă amintit mai sus. Chiar prezentarea orbului vindecat drept un cerșetor cunoscut conduce la ipoteza că el se găsea de obicei într-un loc public, asemenea altor orbi și altor bolnavi care se aflau sub porticuri, în apropierea unei alte piscine, unde Isus vindecă un om care era paralytic de treizeci și opt de

²⁷⁴ Tradiția comună reproduce povestirea vindecării unui orb la Ierihon (Matei vorbește despre doi orbi, iar Marcu, despre Bartimeu: *Mc* 10,40-52; *Mt* 20,29-34; *Lc* 18,35-43); doar Marcu reproduce vindecarea unui orb la Betsaida (*Mc* 8,22-26); Matei are o a doua povestire referitoare la vindecarea a doi orbi, asemănătoare cu cea din Ierihon (9,27-31); Matei amintește și de vindecarea unui orb mut, posedat de diavol (*Mt* 12,22); la vindecarea orbilor fac trimitere anumite sentințe care sintetizează activitatea lui Isus (*Mt* 11,9; *Lc* 7,22; *Mt* 21,14). Asemănările mai importante cu relatarea din sfântul Ioan există în două episoade din *Mc* 8,22-26: detaliul cu salivă; și *Mc* 10,46-52: orbul cerșetor.

ani (In 5,3). În orice caz, această ușoară legătură a povestirii noastre cu contextul imediat nu poate să susțină nicio ipoteză cu privire la amplasarea sa reală din punct de vedere istorico-cronologic: nici cu Sărbătoarea Corturilor, de acum încheiată de o bucată de vreme (In 7,37), nici cu sărbătoarea Înnoirii templului, menționată mai apoi pentru a introduce o altă dezbatere (In 10,22). Doar prin mutări și recompuneri îndrăznețe ale ordinii actuale a textului este posibilă introducerea povestirii noastre în cadrul primei sărbători (M.E. Boismard) sau în a doua (B.F. Westcott, J.H. Bernard, B. Schwank, A. Wikenhauser, H. Strathmann).

Precizarea că orbul întâlnit de Isus se află în condiția aceasta încă „de la naștere”, *ek genetês*, pregătește întrebarea discipolilor. În cazul acesta, aceștia sunt simple apariții, pentru că în realitate nu au niciun rol în istoria orbului vindecat. Intervenția lor îi oferă ocazia lui Isus să facă anumite declarații cu privire la raportul dintre misiunea sa și gestul de vindecare pe care este pe cale să-l înfăptuiască. Întrebarea discipolilor, în schema literară a relatărilor de vindecări, ar putea înlocui cererea bolnavului. Oricum, aceasta atrage atenția asupra problemei care se ivește mai mult sau mai puțin pregnant în diferite texte ale Vechiului Testament: care este raportul dintre păcat și boală? Formularea sa prin cuvintele discipolilor este condiționată de cazul orbului care suferă de o malformație congenitală: „Cine a păcătuit că s-a născut orb, el sau părinții lui?” (In 9,2). Relația de cauză-efect dintre păcat și boală ar putea să facă trimitere la principiul biblic al compensației, legat, la rândul său, de schema legământului, unde respectarea normelor reprezintă izvor de binecuvântare, în timp ce nerespectarea lor dezlanțuie nenorocirile (Dt 28,1-68). O aplicație a acestui principiu există în anumite texte biblice care afirmă similitudinea destinului între părinți și fii²⁷⁵.

În unele texte rabinice târzii este reafirmat principiul compensației, aplicat inclusiv destinului celui care este pe cale să se nască²⁷⁶. Însă textele și tradițiile respective sunt prea târzii pentru a putea fi utilizate în reconstrucția contextului cultural și religios al întrebării puse de discipoli lui Isus. Și textele care ar putea documenta credința, în mediul iudaismului sincretist în contact cu mediul greco-elenist, în pre existența sufletelor sau în reîncarnare, sunt incerte, mult prea fragmentare și disparate pentru a putea furniza un cadru istoric demn de crezare referitor la această problemă²⁷⁷. Probabil că evanghelistul face apel la

²⁷⁵ Pedepsirea vinei părinților se răsfrânge asupra descendenților, până la a patra generație (Ex 20,5; 34,7; Dt 5,9; Num 14,18; cf. Ps 79,8; 109,14; Tob 3,3-5). Însă comparația cu istoria și reflecția asupra experienței pun în discuție principiul compensației și chiar aplicarea sa în lanțul generațiilor. O dată cu exilul se afirmă principiul responsabilității individuale (Dt 24,16; Ier 31,29-30; Ez 18,2.4.20).

²⁷⁶ „Nu există moarte fără păcat (Ez 18,20); nu există pedeapsă fără vină (Ps 89,33) ” (Shabb. 55a). În legătură cu textul din Gen 25,22, unde se vorbește despre cei doi fii ai Rebecăi, Iacob și Esau, care se lovesc în pântecul mamei, comentariile rabinice vorbesc despre un posibil păcat prenatal (GenR 63,6; CantR 1,41).

²⁷⁷ Concepția platonice referitoare la pre existența sufletelor care coboară în corpuri, unde rămân prizonieri până la moartea corpului, este preluată de Filon (Somn. I, 181; Gig. 6-7.12-13) și de autorul textului Enoh slav din primul secol d.C. (2Enoh XXIII, 4-5); I. Flaviu o atribuie esenilor (Bell. II, 8,11, par. 154); poate un ecou al acestei antropologii dualiste poate fi întrevăzut în Înț 8,19-20.

reminiscențe ale unui mod de a gândi vag și popular pentru a formula o întrebare în care apare absurditatea principiului compensației. Mai departe, în planul său general, întrebarea discipolilor despre raportul dintre păcat și boală (orbire) pregătește declarația finală a iudeilor care îl dau afară pe orb pentru că face pe învățătorul, el, care este „născut cu totul în păcat” (In 9,34). Acesteia îi corespunde sentința lui Isus, care identifică în refuzul luminii – necredință încăpățanată – rădăcina profundă a păcatului (In 9,41).

Răspunsul lui Isus abordează problema raportului dintre păcat și boală într-o altă perspectivă, pe care am putut-o deja întrezări în parte în dialogul cu bolnavul vindecat lângă piscina din Betesda (In 5,5.14). În cazul acela, Isus îl invită pe omul vindecat să privească înainte, la judecata cea din urmă de care depinde destinul definitiv al ființei umane²⁷⁸. Și în situația de față el pune în opoziție cu întrebarea discipolilor, preocupați să caute cauza răului în trecut, o nouă perspectivă deschisă față de viitorul lui Dumnezeu. Împotriva suspiciunii că, în cazul bolii congenitale, ar fi implicată responsabilitatea lui Dumnezeu creatorul, Evanghelia anunță în mod clar că în actuala condiție a omului orb din naștere se manifestă acțiunea binevoitoare și eliberatoare a lui Dumnezeu. Nu se poate spune că Dumnezeu a făcut în așa fel încât un om să se nască orb pentru a se putea manifesta drept „cel care redă vederea orbilor”, chiar dacă anumite expresii biblice, în care sunt subliniate libertatea radicală și eficiența acțiunii lui Dumnezeu, s-ar putea preta la această interpretare scandaluoasă (cf. Ex 9,15-16; Rom 9,17). Însă perspectiva *Evangheliei a patra* este alta: în semnele înfăptuite de Isus ca răspuns la o situație umană de neputință radicală se revelează, de fapt, puterea eliberatoare a lui Dumnezeu (cf. In 2,11; 5,17.36; 11,4.40; 16,6).

După această primă precizare teologică, Isus stabilește o legătură între „lucrările lui Dumnezeu” și statutul său de „trimis”, care trebuie să acționeze conform modalității și în limitele temporale fixate de Dumnezeu însuși (In 9,4). În această accentuare a rolului „cristologic” al lui Isus apare disonant acel subiect la plural, „noi” (trebuie să facem lucrările lui Dumnezeu), pe care anumiți copişti au încercat să-l înlocuiască prin „eu”. Pe de altă parte, nu se vede în ce fel discipolii pot fi asociați în activitatea celui trimis, chiar dacă în realitate Isus tocmai răspunde la o întrebare a lor. Similaritatea dintre destînul lui Isus și cel al discipolilor, care îi continuă misiunea, este afirmată explicit abia începând cu capitolul al treisprezecelea (In 13,20; 14,12.21; 15,20; 17,18; 20,28). Probabil, acel „noi” este rodul unei interpretări a comunității constituite în jurul sfântului Ioan. Discursul lui Isus se aplică situației credincioșilor care fac adevărul și vin la lumină, ca să se vadă că faptele lor sunt făcute în Dumnezeu (In 3,21). Și Isus, de fapt, lucrează la lumina zilei, înainte să vină noaptea, care îl împiedică să lucreze (In 9,4b). Misiunea istorică a lui Isus se delimitează printr-o metaforă inspirată, probabil, dintr-o zicală²⁷⁹.

²⁷⁸ Ceva asemănător se regăsește în cuvintele lui Isus care interpretează cele două nenorociri petrecute la Ierusalim drept un apel urgent la convertire, în perspectiva judecării lui Dumnezeu (Lc 13,1-5.6-9).

²⁷⁹ R. Tarfon a spus: „Ziua e scurtă; munca este multă; lucrătorii sunt leneși; plata este mare și stăpânul casei se grăbește” (Abot. II,15; cf. *Shabb.* 151b).

Ziua în care se poate lucra se situează între momentul trimiterii de către Tată și propria moarte violentă (cf. In 11,9-10). Noaptea, de fapt, când lipsa luminii împiedică acțiunea și comunicarea, coincide, în limbajul simbolic al sfântului Ioan, cu acel întuneric care îl refuză pe Isus-lumina și îi provoacă moartea (In 12,35-36). De fapt, el afirmă imediat: „Cât timp sunt în lume, eu sunt lumina lumii” (In 9,5). În această declarație a lui Isus, care face trimitere la autoprezentarea făcută în In 8,12, este subliniat nu doar angajamentul de a-și duce la îndeplinire misiunea de revelator, ci și convingerea că lumina sa nu poate fi sufocată de întunericul necredinței.

Scurta sentință a lui Isus referitoare la necesitatea de a lucra ca lumină în lume atât timp cât este zi reia o temă recurentă în aceste capitole centrale ale *Evangeliei a patra*: timpul acțiunii istorice a lui Isus este stabilit de Tatăl care l-a trimis, iar acesta devine din ce în ce mai scurt, pentru că planează amenințarea întunericului morții. Nu se poate exclude faptul că în regia narativă a evangelistului această explicare a necesității de a acționa repede, conform ritmului stabilit de Dumnezeu, pregătește următoarea mențiune a „zilei” de sâmbătă, în care Isus face ceea ce nu este prevăzut de legea lui Moise (In 9,14). În rest, Isus, pentru a justifica vindecarea paralticului de la Betesda în zi de sâmbătă, face apel la modul de a lucra al lui Dumnezeu, Tatăl, care nu-și suspendă activitatea în zi de sâmbătă.

Discursul prin care Isus își definește misiunea în lume drept lumină în favoarea întregii umanități este un fel de declarație programatică ce nu doar justifică intervenția sa în favoarea orbului din naștere, ci indică și direcția întregii dezbatere care decurge de aici. Relatarea vindecării orbului reprezintă prima înfăptuire concretă a acestui proiect de iluminare universală. Sunt reproduse trei gesturi ale lui Isus și cuvântul-poruncă adresat orbului. Ceea ce atrage atenția este abundența de detalii reproduse într-o povestire atât de concisă, unde scurtele fraze sunt aliniate unele lângă altele conform stilului narativ biblic și popular: Isus amestecă tină cu salivă, îl unge la ochi pe orb și îi poruncește să meargă să se spele în piscina din Siloe. Evangelistul nu pierde ocazia de a ne face să întrezărim o valență simbolică în acest nume dat piscinei. Totul se încheie prin niște formulări de-a dreptul telegrafice: „el a plecat, s-a spălat și s-a întors văzând” (In 9,6-7). Este ciudată această imagine a lui Îsus care apelează la procedee din terapia populară, mai mult sau mai puțin impregnată de magie²⁸⁰. Gestul lui Isus asupra ochilor orbului nu are în sine o funcție terapeutică. De fapt, vindecarea orbului din naștere se petrece abia după ce el s-a spălat în piscina din Siloe, urmând porunca lui Isus. La ce folosește atunci să facă tină și s-o ungă pe ochii orbului? Ca să accentueze orbirea celui om? Sunt gesturi cu o valoare simbolică în măsura

²⁸⁰ Cf. Mc 7,33; 8,23; TACIT, *Hist.* IV, 81; *Sanh.* X, 1 (tosefta); funcția apotropaică a faptului de a scuipa este subînțeleasă în Gal 4,14. În paragraful dedicat „salivei”, Pliniu cel Bătrân, printre diversele utilizări apotropaice care țin mai mult sau mai puțin de magie, menționează și calitățile terapeutice atribuite acesteia și, printre ele, vindecarea ochilor: *item lippidines matutina quotidie velut in unctione* (PLINIUS, *Hist. nat.* XXVII, 7). Medicul Severus Sammonicus, din secolul al II-lea d.C., prescrie „să se ungă ochii inflamați cu nămol”.

în care fac trimitere la cel al lui Dumnezeu care modelează pământul pentru a crea prima ființă umană (*Gen* 2,6-7)? Lucrul cu pământul asupra ochilor este oare menționat pentru că se regăsește între cele treizeci și nouă de munci interzise în zi de sâmbătă (cf. *In* 9,14ab)? Probabil că aceste ipoteze interpretative surprind un aspect prezent în intențiile evanghelistului. El încearcă să explice semnificația simbolică a numelui piscinei și prin asta face apel la interpretarea altor detalii în aceeași direcție, adică cea cristologică.

Piscina sau apele din Siloe sunt cunoscute în anumite texte biblice și iudaice²⁸¹. Este foarte probabil ca aceasta să fie una dintre piscinele din orașul Ierusalim, unde se adună apa provenită din izvorul din Ghihon, de la picioarele colinei din Sion, prin intermediul canalului de 544 de metri săpat în stâncă de Ezechia, în secolul al VIII-lea î.C., a cărui faptă este înregistrată în *Cartea Regilor* și a *Cronicilor* ca fiind o lucrare memorabilă a acestui rege (*2Rg* 20,20; *2Cr* 32, 30; cf. *Sir* 48,17). Numele ebraic al piscinei *Shiloah*, unde orbul trebuie să se spele în urma poruncii primite de la Isus, îi evocă evanghelistului, prin asonanță, cuvântul *shaluah*, „trimis”, *apostalmenos*: un participiu pasiv care se referă la Isus, trimisul lui Dumnezeu. Verbul *apostellein* este folosit în *Evanghelia a patra* de șaisprezece ori, din douăzeci și opt, pentru a desemna trimiterea lui Isus în lume de către Tatăl. Interpretarea cristologică sugerată de evanghelist ar putea fi confirmată de posibila apropiere de textul din *Gen* 49,10b, unde cuvântul ebraic *shiloh* este interpretat în cheie mesianică în tradiția iudaică²⁸². Pe baza criteriului hermeneutic al analogiei, în exegeza rabinică un text biblic poate fi interpretat prin intermediul altuia, unde apare același termen sau unul asemănător. Astfel, Siloe din *Is* 8,6a poate fi interpretat în cheie mesianică prin comparație cu *Gen* 49,10²⁸³. Pe scurt, orbul din naștere își recuperează vederea atunci când se supune cuvân-

²⁸¹ *Cartea lui Nehemia* spune că Șalum a făcut, printre altele, „zidurile piscinei din Siloe”, *berkat ha-shelah* (*Neh* 3,15), care în codicele Sinaitic al versiunii grecești este tradus la fel ca în *Evanghelia după sfântul Ioan*, *kolymbêthra tou Siloam*; profetul Isaia vorbește despre „apele din Siloe”, *me ha-siloah* (*Is* 8,6). I. Flaviu menționează Siloa făcând referire, probabil, la cartier (*Bell.* II, 16,2, par. 340; cf. VI, 7,2, par. 363); vorbește despre izvorul, *pégê*, din Siloa (*Bell.* V, 4,1, par. 140; V, 4,2, par. 145; V, 6,1, par. 252; V, 9, 4, par. 410; V, 12,2, par. 505). Și în *Sulul de aramă* găsit la Qumran sunt menționate „piscina băilor din Siloe și bazinul din Siloe” (*3Q15*, X, 15-17). *Evanghelia după Luca* vorbește despre turnul din Siloe, referindu-se la cartierul omonim din Ierusalim (*Lc* 13,4).

²⁸² Interpretarea mesianică a versetului din *Gen* 49,10b este propusă foarte clar în toate recenziile targumului. *TgN* I redă textul ebraic astfel: „Nu vor lipsi regii dintre cei din casa lui Iuda, nici scribii învățători ai legii dintre fiii fiilor săi, până când va veni regele-Mesia, căruia îi aparține regalitatea și căruia i se supun toate împărățiile”. Și într-un fragment din *Binecuvântările patriarhale* găsite la Qumran este prezentă interpretarea mesianică a textului din *Geneză* (*4QbenPatr* 1-4). Această exegeză este continuată în comentariile rabinice (*GenR* 98,8; 99,9).

²⁸³ Această alăturare a celor două texte referitoare la *In* 9,7 se găsește în *Demonstratio evangelica* a lui Eusebiu din Cezareea (PG 22,524); cf. K. MÜLLER, *Joh. 9,7 und das Verständnis des Siloh-Spruches*, BZ NF 13 (1969), 251-256. Faptul că sfântul Ioan face apel la textul din *Is* 8,6 este interesant și prin paralelismul cu contextul său polemic. Din moment ce poporul a respins apele din Siloe, care curg încet, va experimenta apele năvalnice ale râului Eufrat (Asiria). Întreaga dezbateră care urmează vindicării în textul evanghelic are un ton polemic împotriva necredinței iudeilor care l-au respins pe trimisul lui Dumnezeu.

tului lui Isus, care îi spune să se spele în piscina „trimisului”. De fapt, datorită lui Isus, trimisul lui Dumnezeu, lumina lumii, îi sunt deschiși ochii omului cu totul incapabil de a vedea. Isus însuși, la sfârșitul întregii dezbatere, confirmă această interpretare din perspectivă cristologică atunci când declară că a venit în această lume „pentru ca cei ce nu văd să vadă” (In 9,39b).

În afară de semnificația cristologică, gestul spălării în piscina din Siloe ar putea avea o valență baptismală, chiar dacă termenii prin care este relatat nu sunt tocmai proprii practicii baptismale primare. Totuși, contextul în ansamblu, caracterizat prin simbolurile evocative ale verbelor „a se spăla”, „a vedea”, folosite de două ori la rând, In 9,11.14c, face trimitere la procesul de inițiere creștină, unde gestul botezului are un rol foarte important. Acum, autorul *Evangheliei a patra* are grijă de sublinieze, atunci când i se oferă ocazia, noua semnificație pe care o capătă apa și scăldatul pentru cei care cred în Cristos. Noua naștere din inițiativa radicală a lui Dumnezeu are loc prin intermediul apei și al Duhului Sfânt (In 3,5). La acest lucru face aluzie și precizarea referitoare la activitatea baptismală a lui Isus și a discipolilor săi (In 3,22-30; 4.1-2). În sfârșit, Isus însuși își interpretează moartea prin intermediul acțiunii simbolice a apei care îi spală și purifică pe discipolii care cred cu toată tăria în el (In 13,2-10). Dată fiind această conotație simbolică a apei și a scăldatului, nu este hazardat și deplasat să vedem o aluzie la Botez în gestul cerut de către Isus orbului din naștere pentru a-și recupera vederea. Această interpretare baptismală în orizontul cristologic mai amplu ar avea o confirmare ulterioară dacă s-ar putea demonstra vechimea obiceiului de a-i „boteza” pe prozeliții iudei la Ierusalim, în piscina din Siloe²⁸⁴. Scăldatul prevăzut pentru omul vindecat de lepră, înainte de a fi reprimis în comunitate, își are, în schimb, rădăcinile în normele din *Levitic* (Lev 14,8.9). Și Naaman, una dintre căpeteniile regelui din Damasc, care se prezintă în fața profetului Elizeu pentru a obține vindecarea de lepră, trebuie să se scufunde de șapte ori în râul Iordan (2Rg 5,8-14). Odată admisă această aluzie la botez, sau, în orice caz, o referire la procesul de convertire sau inițiere creștină, ar trebui să nu se considere cu totul întâmplătoare dubla utilizare a verbului *epichrein* „a unge”, pentru a descrie acțiunea lui Isus asupra ochilor orbului (In 9,6.11). Gestul lui Isus, prezentat în termenii aceștia, ar putea fi o aluzie discretă la statutul discipolului sau al credinciosului care participă la condiția celui care este „consacrat” și trimis prin excelență (cf. In 10,36; 17,17-19).

Semnificația gestului înfăptuit de Isus este reluată și aprofundată în seria de dezbatere în care este protagonist omul care și-a recăpătat vederea. Prima confruntare este cu vecinii și cu cei care-l cunosc drept orbul cerșetor. Discuția se învâрте în jurul a două puncte care vor fi reluate mai târziu, în fața autorităților iudaice: veridicitatea vindecării înfăptuite de către Isus și modalitatea prin care

²⁸⁴ J. JEREMIAS, *Jerusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, 421, spune că „scăldatul prozeliților în piscina din Siloe de la Ierusalim nu era un eveniment rar, pentru cei care mergeau în orașul sfânt pentru a aduce jertfele prevăzute pentru convertiții la iudaism”. Pentru botezul prozeliților, cf. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ*, III, 1, Edinburgh, 1986, 174.

s-a petrecut aceasta. Prima problemă este articulată într-o serie de întrebări care privesc identitatea orbului: este el sau un altul care îi seamănă? Acestei prime anchete populare îi pune capăt declarația laconică a orbului vindecat: „Eu sunt” (In 9,9c). Cititorilor *Evangheliei a patra* această formulă le amintește de cea a autoprezentării lui Isus (cf. In 4,26; 6,20; 8,24.28). Orbul joacă rolul lui Isus? Evanghelistul se bazează, ca de obicei, pe ambiguitate. Isus a dispărut. Orbul, care și-a recăpătat vederea datorită intervenției spontane a lui Isus, căruia îi cunoaște doar numele, nu știe unde este acesta (In 9,11.12). El susține singur confruntarea cu vecinii, apoi cu autoritățile religioase care la sfârșit îl dau afară din comunitate (In 9,22.34). El îi ia apărarea lui Isus, începând cu experiența vindecării sale, și în mod progresiv îi descoperă identitatea: un om care se numește Isus, un profet, un om de la Dumnezeu. Fără a vorbi despre o nouă identitate spirituală a orbului, trebuie să recunoaștem că el se află de partea lui Isus, se compromite până la a-și pierde apartenența socio-religioasă: vecinii nu îl recunosc, părinții se îndepărtează, autoritățile îl dau afară.

Confruntarea orbului vindecat de Isus cu vecinii și cunoașterii rămâne deschisă oricărei evaluări și oricărei luări de poziție. Întrebarea „Cum ți s-au deschis ochii?” ar putea lăsa să se întrezărească o perspectivă religioasă (In 9,10). De fapt, expresia „a deschide ochii”, repetată în fragmentul nostru de șapte ori, face aluzie la așteptarea biblică a intervenției eliberatoare a lui Dumnezeu în favoarea poporului său (Is 28,18; 35,5). Misiunea „slujitorului lui Dumnezeu” chemat să fie „lumina popoarelor” este să „deschisă ochii orbilor” (Is 42,6.7; 49,6.9). Însă după scurta povestire a vindecării de către orbul din naștere lumea nu trage nicio concluzie. Se limitează să întrebe: „Unde este acela?”. Din momentul acesta, Isus este prezent doar prin intermediul cuvintelor orbului, care povestește din ce în ce mai concis gestul de vindecare. În cazul de față, detaliul salivei folosite de Isus pentru a o amesteca cu pământ a dispărut deja. Sunt menționate, în schimb, în mod explicit, gestul de „a unge” tina pe ochi și îndeplinirea precisă a ordinului lui Isus de a se spăla la Siloe, după care se vindecă (In 9,11). Întrebarea prin care se încheie acest prim interogatoriu asupra înfăptuirii și a semnificației gestului lui Isus indică traiectoria dezbaterii care urmează. Centrul de interes se mută spontan de la intervenția vindecătoare a lui Isus la problema identității sale. Pe de altă parte, lucrul acesta poate fi definit doar răspunzând la întrebarea: „De unde vine Isus?”. Pentru moment, orbul nu știe „unde este”. Însă spre deosebire de interlocutorii săi, el poate să continue căutarea pe baza experienței sale: era orb și acum vede.

A doua fază a dezbaterii, care are scopul de a preciza semnificația religioasă a semnelor înfăptuite de Isus, începe cu aducerea cazului la cunoștința experților și a responsabililor comunității religioase evreiești: fariseii. În *Evanghelia a patra*, aceștia, singuri sau împreună cu conducătorii iudei, constituie frontul care se opune lui Isus (In 4,1; 7,32.35.47.48; 8,13; 11,46.47.57; 12,19.42). În această caracterizare a opozițiilor se recunoaște mediul existențial al comunității create în jurul sfântului Ioan, care trebuie să se confrunte cu un iudaism de natură prevalent

fariseică. Inițiativa de a-l conduce pe fostul orb la farisei este lăsată în anonimat (In 9,13). Oricum, acest detaliu nu are nicio importanță pentru a înțelege continuarea discuției, care se bazează pe nerespectarea sâmbetei. De aceea, autorul trebuie să introducă o informație ulterioară: vindecarea s-a petrecut într-o sâmbătă (In 9,14). Este evident paralelismul cu situația paralizicului de la piscina din Betesda (In 5,9c). Dar interrogatoriul în fața fariseilor se reia, conform unei proceduri formale. Este verificată mai întâi modalitatea de înfăptuire a gestului lui Isus și, astfel, se dă o evaluare religioasă a acestuia în raport cu legea odihnei sfinte din ziua de sâmbătă. Relatarea de către orb a vindecării este și mai succintă. El își împarte povestirea în trei secvențe fundamentale: gestul lui Isus, care îi pune pământ pe ochi, spălarea și recăpătarea vederii (In 9,15b).

În momentul acesta, grupul fariseilor se împarte: există două evaluări religioase diferite ale vindecării înfăptuite de către Isus în zi de sâmbătă. Pentru unii, este decisiv criteriul respectării mai mult sau mai puțin a legii, în cazul acesta, cea a odihnei în zi de sâmbătă (In 9,16a). Pentru alții, ceea ce contează este evenimentul vindecării, care se situează în seria gesturilor înfăptuite de Isus (In 9,16b). Din dezbateră prezintă și din ceea ce urmează nu se înțelege bine în ce constă nerespectarea legii sâmbetei, pe care o încalcă fapta lui Isus. Aceasta este văzută în globalitatea sa – vindecarea unui bolnav cronic –, chiar dacă gesturile luate separat reprezintă o încălcare a odihnei sabatice: amestecarea pământului și ungerea ochilor²⁸⁵. Ceea ce îl interesează pe evanghelist este să menționeze dezacordul sau dezbinarea pe care gestul lui Isus le provoacă în mediul fariseilor. De fapt, sunt puse în opoziție două reacții și imaginile lor cu privire la Isus, făcătorul de semne: „este un păcătos”, „este un om de la Dumnezeu”. Însă este interesant să observăm că evanghelistul mută ordinea formulărilor: primii, cei care sunt împotriva lui Isus, spun în mod explicit că el nu este un om de la Dumnezeu; ceilalți, posibili apărători, nu formulează o judecată clară, ci pun o întrebare: „Cum poate un om păcătos să facă astfel de semne?”. Problema rămâne deschisă. Este vorba, așadar, despre a fi sau nu de partea lui Isus. Fariseii nu iau poziție. Este interpelat din nou orbul pentru a-și spune părerea asupra lui Isus. Însă întrebarea este formulată într-un fel ambiguu: sugerează răspunsul favorabil sau aruncă suspiciunea asupra unei poziții interesate: „Tu ce spui despre el, de vreme ce ți-a deschis ochii?”.

Progresia în dezvoltarea identității lui Isus de către orbul care și-a recăpătat lumina ochilor pare evidentă. De la indicația generică: „Omul care se numește Isus”, despre care nu se știe de unde vine, nici unde se găsește, el ajunge acum să spună deschis: „Este un profet”. Aceasta este și prima etapă cristologică parcursă

²⁸⁵ Printre cele patruzeci, fără una, de munci principale interzise în zi de sâmbătă este menționată „producerea” (anumitor lucruri) (*Shabb. VII, 2*). În acest caz ar putea să se fi încadrat acțiunea lui Isus, care amestecă pământul (cu salivă), așa cum se înțelege din nota redacțională care spune că ziua aceea era o sâmbătă (In 9,14). În schimb, discuția dintre învățătorii evrei, cei care interpretează legea, este deschisă cu privire la permisiunea de a unge sau nu ochii bolnavi în zi de sâmbătă (A. Z. 28b).

de femeia din Samaria în dialogul cu Isus, lângă fântână (In 4,19). Însă în contextul de față, figura și rolul profetului sunt mai bine încadrate și definite. Problema fariseilor cu privire la identitatea lui Isus oscilează între aceste două date: pe de o parte, nerespectarea legii lui Dumnezeu, pe de altă parte, constatarea unui semn care îl acreditează drept om al lui Dumnezeu. Care criteriu să fie luat în calcul: legea sau semnele? Această dilemă a fost rezolvată în tradiția *Deuteronomului* făcându-se apel la criteriul fidelității față de Dumnezeu cel unic: profetul care înfăptuiește semne și minuni, dar îndepărtează poporul de la credința într-un singur Domn, acel profet este fals, și de aceea trebuie omorât (cf. Dt 13,2-5; 18,20). Este acesta cazul lui Isus? Da, spun iudeii, care cer ca acesta să fie condamnat la moarte în fața lui Pilat (cf. In 19,7). Comunitatea creștină, prin gura orbului, care și-a recuperat vederea datorită lui Isus, afirmă că el este un profet și chiar și iudeii îl pot recunoaște dacă ascultă mărturiile biblice referitoare la „slujitorul Domnului”, care „deschide ochii orbilor” (Is 42,6.7; 49,6.9). Așadar, dezbaterea dintre comunitatea creștină și cel puțin o parte din mediul fariseilor pare încă posibilă în acest stadiu al discuției.

A treia fază a dezbaterii în jurul orbului din naștere, vindecat în întregime de Isus, pune din nou în discuție totul: identitatea orbului vindecat și deci veridicitatea gestului lui Isus, precum și modalitatea intervenției sale terapeutice. Autoritățile iudaice – astfel sunt acum prezentați cei care până în acest moment au fost desemnați drept „farisei” – nu au încredere în declarațiile orbului referitoare la realitatea vindecării sale și, astfel, discreditează și ultima sa afirmație în favoarea lui Isus „profetul” (In 9,18). Atunci îi cheamă pe părinții orbului și încep un interogatoriu formal cu privire la cele două probleme de fond: identitatea și realitatea condiției de orb din naștere a fiului și modalitatea eventualei sale vindecări (In 9,19). Părinții răspund într-un mod precis și sigur la prima întrebare și în mod evaziv și prevăzător la cea de-a doua: recunosc că acela este fiul lor și că este orb din naștere, însă nu știu sau nu vor să știe nimic – este în mod intenționat subliniată dubla apariție a verbului „nu știm” – despre felul în care și-a recuperat vederea și despre cel care i-a deschis ochii (In 9,20ab). Mai mult, aceștia se distanțează în mod deschis de acest fapt și nu vor să se compromită cu chestiunea fiului vindecat. De aceea, apare din nou problema mărturiei personale a fiului, care este major și deci pe deplin responsabil de ceea ce spune (In 9,21c).

În felul acesta, întreaga discuție se întoarce la punctul de plecare, însă acum cu un element nou în favoarea orbului din naștere: el este un martor valabil și credibil. Imaginea sa, în comparație cu cea a părinților, este clar mai simpatcă și mai pozitivă. Autorul, de fapt, într-o notă redacțională, îi informează pe cititori că atitudinea detașată și circumspectă a părinților este dictată de frica lor de autoritățile iudaice, care au luat măsuri disciplinare împotriva celor care recunosc că Isus este Cristos. Așadar, în mod implicit el lasă să se înțeleagă că problema orbului din naștere vindecat de Isus are de-a face cu profesiunea credinței cristologice, iar aceasta intră în conflict cu mediul oficial al sinagogii. Încă o dată se produce o mutare a orizontului sau a contextului existențial: de la conflictul istoric

dintre Isus și iudei la cel al comunității constituite în jurul sfântului Ioan, care intră în conflict cu instituția sinagogală. Confirmarea acestei perspective redacționale se desprinde din comparația cu celelalte două fragmente, unde apare un *hapax legomenon* folosit de sfântul Ioan, *aposynagōgos* (In 12,42; 16,2).

În ultimul text, Isus este cel care le prevestește discipolilor viitorul lor destin, cauzat de mărturia în favoarea lui: „Vă vor exclude din sinagogă” (In 16,2a; cf. 15,26). Mai aproape de tonalitatea textului nostru este nota concluzivă a fragmentului referitor la necredința iudeilor: „Cu toate acestea – spune evanghelistul –, chiar și mulți dintre conducători au crezut în el, dar, din cauza fariseilor, nu o spuneau deschis, ca nu cumva să fie excluși din sinagogă” (In 12,42). Însă doar în cazul de față este menționată în mod explicit măsura disciplinară luată de autoritățile iudaice de a-i exclude din comunitatea sinagogală pe ce care își profesază credința în Isus-Mesia. Și tradiția sinoptică reproduce sentințe în stil profetic în care se reflectă o situație conflictuală între discipolii lui Isus și mediul sinagogal (Mt 10,17; Lc 21,12; Mc 13,9; cf. Lc 6,22). Însă nu este menționată o măsură disciplinară precisă de excludere din sinagogă pentru discipolii lui Isus. Pentru a explica formularea din textul sfântului Ioan, autorii fac trimitere la cea de-a douăsprezecea invocație care în prezent face parte din rugăciunea sinagogală numită *shemoneh esreh*, „optsprezece” (binecuvântări), și cunoscută în Talmud ca *birkat ha-minim*, „binecuvântarea ereticilor”. Însă este incert timpul introducerii acestei invocații în schema rugăciunii liturgice; și e discutabilă interpretarea sa cu privire la aluzia precisă la creștini. Dacă fixarea textului palestinian al „binecuvântărilor” s-a petrecut după anul 70 d.C., către sfârșitul primului secol, este posibil ca introducerea invocației împotriva ereticilor să se fi petrecut în timpul celor doi învățători, Johanan ben Zakkai și Rabbi Gamaliel, care reorganizează Sinedriul la Jamnia²⁸⁶.

²⁸⁶ Cf. Ber. II, 6 (tosefta). În recenzia palestiniană găsită la Genizah din Cairo în 1896, în cea de-a douăsprezecea invocație sunt menționați „nazarinenii”, *ha-nos^{er}rim*, lângă „eretici”, *ha-minim*: „Să nu existe speranță pentru apostatați și împărăția orgoliului să dispară din zilele noastre, și nazarienenii și ereticii (*minim*) să piară pe loc, să fie șterși din cartea celor vii, iar numele lor să nu apară printre cei drepti. Să fii binecuvântat tu, Doamne, iar orgolioșii să fie înjosiți”. Conform Talmudului, invocația *birkat ha-minim* ar fi fost introdusă în „rugăciunea” oficială a sinagogii, numită *ha-tefilah* sau și *amidah*, pentru că este spusă stând în picioare de către Samuel ha-Katon la cerearea lui Rabban Gamaliel II (Ber. 28b-29a). La origine, invocația era adresată împotriva disidenților și apostatilor evrei și deci, în continuare, prin adăugarea termenului *ha-nos^{er}rim*, ar fi fost aplicată în cazul specific al ucenicilor lui Isus, supranumit *ha-nos^{er}ri* (E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesu Cristo*, II, Paideia, Brescia, 1987, 553-554; J. HEINEMANN, *Amidah*, în *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, ³1974, II, 838-845; W. HORBURY, *The Benediction of the minim and Early Jewish-Christian Controversy*, JTS 33, 1982, 19-61). Această adăugire în rugăciunea publică a sinagogii îi constrânge pe creștini să-și nege credința sau să abandoneze sinagoga. Acest lucru ar fi un indiciu al acelei situații de conflict progresive care va conduce la separarea definitivă a creștinilor de sinagogă, așa cum atestă la jumătatea secolului al II-lea Iustin, care spune: „Voi în sinagogile voastre îi blestemați pe cei care au devenit creștini” (*Dial.* 96). În schimb, nu pot fi luate în considerare, pentru că atestarea este mult prea târzie, formele de excludere temporară prevăzute de disciplina sinagogală. Printre acestea, excluderea de la riturile sinagogale pentru treizeci de zile, *midduyi* (*Midd.* II, 2), și cea definită *herem* (*Ned.* I, 1; *Eduy.* V, 6; *Makk.* III, 1,2). Totuși, trebuie să

După scurtul episod al părinților, care lasă să se întrevadă care este climatul tensionat dintre comunitatea sfântului Ioan și mediul iudaic de la sfârșitul secolului I, este reluată povestirea dezbaterei dintre iudei și orbul vindecat de Isus. Această a treia fază a interogatoriului se încheie prin excluderea orbului de către autoritatea iudaică. Acum, cele două poziții care se înfruntă sunt bine definite: pe de o parte, iudeii, care își manifestă încă de la primele cuvinte judecata față de Isus: „Noi știm că omul acesta este un păcătos” (In 9,24b); pe de altă parte, omul vindecat care parcurge până la capăt drumul de căutare și descoperire a identității lui Isus: „Dacă acesta n-ar fi de la Dumnezeu, n-ar fi putut face nimic” (In 9,33). Iudeii, înainte de a-l condamna pe orb, îl invită în mod formal să facă o retractare, conform unei formule protocolare: „Dă mărire lui Dumnezeu!” (Ios 7,9, citat în *Sanh.* VI, 2, în cazul condamnatului la lapidare). Orbul este acum acuzat de complicitate cu un fals profet. Totuși, el nu dă înapoi. În fața declarației iudeilor care fac apel la autoritatea lor legală: „noi știm...”, orbul care și-a recuperat vederea vine cu contraargumentul experienței sale: „Eu una știu...” (In 9,25b).

Atunci, iudeii încearcă să rezolve situația printr-o nouă serie de întrebări adresate orbului. Ei vor să știe ce și cum a făcut Isus pentru a-i reda vederea. Întregul lor interes se concentrează asupra acțiunii externe a lui Isus, pentru a-și putea confirma judecata referitoare la nerespectarea legii sâmbetei. Însă orbul nu cade în capcana acestei logici fără ieșire. Cu o anumită doză de ironie, el îi întreabă pe interlocutorii săi dacă, din întâmplare, insistența lor de a dori să asculte din nou ceea ce au auzit deja nu provine din dorința secretă a deveni discipolii lui Isus (In 9,27). Este interesant să observăm schimbarea perspectivei: iudeii insistă să examineze legitimitatea faptelor lui Isus, orbul pune problema adoptării unei poziții referitoare la persoana acestuia.

Aluzia la o eventuală dorință de a deveni discipolii lui Isus dezlănțuie o reacție emotivă din partea iudeilor. Aceștia resping indignați insinuarea ironică a celui om care se situează implicit printre discipolii lui Isus. Pentru cei care urmează legea lui Moise, este absurdă fie și simpla presupunere că ar putea să îl urmeze pe Isus. Moise și Isus sunt cele două figuri reprezentative: primul, pentru iudeii care se țin de lege, al doilea, pentru creștini, care îl primesc ca pe un dar definitiv al revelației lui Dumnezeu (In 1,17). Însă din perspectiva iudaică, Isus, în comparație cu Moise, este lipsit de orice legitimitate. De fapt, în favoarea autorității lui Moise stă mărturia *Scripturii*, care reproduce revelația primită de la Dumnezeu (Ex 33,9-11; Num 12,2; Dt 34,10; Sir 45,5). Dimpotrivă, despre Isus nu se știe nimic (In 9,29). Evanghelistul utilizează cu abilitate ambiguitatea acestei declarații a iudeilor: „nu știm de unde este”.

Orbul vindecat este cel care încă o dată, prin replica sa finală, se face purtătorul de cuvânt al argumentelor creștinilor în dezbaterile cu iudeii. Aceștia din urmă, așa cum a spus Isus, nu știu adevărata sa origine și deci nu pot să cunoască

recunoaștem că practica disciplinară a excluderii își are rădăcinile în perioada de după exil (*Esd* 10,8) și este atestată până la sfârșitul primului secol d.C. (*Taa.* III, 8: zicere atribuită lui Rabbi Simon ben Setah din anul 80 d.C.).

fundamentul legitimității sale ca revelator (In 8,14b). În schimb, cei care l-au întâlnit drept cel care „deschide ochii orbilor” au un punct de plecare sigur pentru a descoperi originea sa de la Dumnezeu. Argumentarea de la final a orbului vindecat se bazează pe un principiu desprins din tradiția biblică: Dumnezeu nu ascultă rugăciunile păcătoșilor, dar o ascultă pe a celui drept²⁸⁷. Acum, Isus, care a deschis ochii unui orb din naștere, a înfăptuit o lucrare care își poate avea originea doar în Dumnezeu. Așadar, el nu poate fi un păcătos – unul care nu respectă legea –, ci doar un drept pe care Dumnezeu îl ascultă. Dar concluzia discursului orbului are o valență cristologică mai amplă: dacă Isus „nu era de la Dumnezeu, n-ar fi putut face nimic”. În sens material, această declarație poate fi alăturată celei a lui Nicodim, care merge la Isus în timpul nopții și îi recunoaște legitimitatea de învățător care vine de la Dumnezeu pe baza semnelor pe care le înfăptuiește (In 3,2). Însă luarea de poziție de acum a orbului în favoarea lui Isus trebuie înțeleasă prin optica credinței sfântului Ioan: Isus se poate baza pe eficacitatea rugăciunii sale, pentru că este Fiul și trimisul lui Dumnezeu (In 11,42), la fel cum discipolii pot să se încreadă în medierea sa, pentru că el se află lângă Dumnezeu (In 14,12-14; 15,7.16; 16,23.26). Reacția iudeilor confirmă această perspectivă cristologică implicată în ultimele cuvinte ale orbului (In 9,34). În cazul său, este aplicată pedeapsa prevăzută pentru cei care iau poziție în mod deschis în favoarea lui Isus și îl proclamă Cristos (In 9,22). Iudeii își motivează reacția făcând apel la o mai veche prejudecată: boala congenitală este legată de păcat (In 9,2). Însă Isus, care i-a redat vederea celui care era orb din naștere, a deschis un orizont nou pentru orice ființă umană care își conștientizează limitarea totală în fața lui Dumnezeu (Ps 51,7; Iob 14,4).

În secvența care încheie și elucidează întreaga dramă reapare Isus. El îl întâlnește din nou pe orbul vindecat, pe care autoritatea iudaică l-a dat afară pentru că-l consideră în totalitate cufundat în păcat. Noua intervenție a lui Isus, pe de o parte, completează iluminarea orbului și, pe de altă parte, demască situația ireversibilă de păcat în care se găsesc cei care pretind că văd (In 9,41). Încă o dată cel care ia inițiativa este Isus. Asemenea înțelepciunii, el îi caută pe discipolii săi și se manifestă în fața acestora (Înț 6,16). Îl primește pe cel care a fost dat afară, pentru că rolul său constă în a face voința mântuitoare a Tatălui. Nouă întâlnire, spre deosebire de prima, este cu totul concentrată asupra dialogului. Prin prima întrebare adresată orbului pe care îl reîntâlnește, Isus scoate imediat în evidență noul nivel al relației lor: „Crezi tu în Fiul Omului?” (In 9,35). Orbul vrea să știe cine este „Fiul Omului”, pentru a putea crede în el. Isus se prezintă, identificându-se cu Fiul Omului. Atunci, orbul își face profesiunea de credință: „Cred, Doamne”, și face gestul ce corespunde recunoașterii și fidelității totale: „și s-a închinat înaintea lui” (In 9,38). Este evidentă stilizarea acestui scurt dialog

²⁸⁷ Cf. Prov 15,29; Ps 34,16; 68,18; Is 1,15; 59,2; Iob 27,9; 35,13. În textul sfântului Ioan, prezentarea celui drept face apel la două expresii care reflectă atât mediul elenistic: „cel care îl venerază pe Dumnezeu”, *theosebês*, cât și modelul biblic-iudaic: „cel care face voința sa” (cf. In 4,34; 5,30; 6,38; 7,17; 8,23).

după schema celui care precede primirea catehumenului în comunitatea credincioșilor, până într-acolo încât unii autori suspectează că aceste versete ar fi o glosă introdusă în text sub influența liturgiei baptismale. Însă în afară de această ipoteză care nu are o bază textuală solidă trebuie să recunoaștem că dialogul revelator poartă amprenta perspectivei credinței sfântului Ioan, la fel ca în cazul femeii din Samaria, al Martei, sora lui Lazăr, și în final în cel al lui Toma, unul dintre cei doisprezece (*In* 4,23-26.42; 11,21-27; 20,27-29). Scopul acestui itinerar spiritual este deplină și deschisă profesiune de credință în Isus. În acest context, este inutil să ne întrebăm cum l-a recunoscut orbul pe Isus, dacă mai înainte nu a avut posibilitatea să-l vadă: după voce? Evanghelistul nu răspunde la aceste întrebări. Totuși, el pornește de la acestea pentru a sugera un nou mod de a-l vedea pe Isus, pentru a-l putea recunoaște drept „Fiul Omului”.

Prin această formulă cristologică se indică punctul culminant al revelației și al experienței de credință promise primilor discipoli (*In* 1,51). Aceasta dă o semnificație dimensiunii istorice reale a lui Isus, cuvântul întrupat până la forma extremă a morții pe cruce, însă în același timp subliniază rolul său de revelator care înfăptuiește lucrările celui care l-a trimis și îi revelează gloria (*In* 3,14; 8,28; 12,31-34). Prin lucrările sale și, mai ales, prin preamărirea paradoxală a morții pe cruce, Isus se prezintă drept „Fiul Omului”, mântuitor și judecător în același timp. Și în contextul actual, în fața orbului care se declară dispus să creadă, Isus se aut prezintă drept revelatorul definitiv al lui Dumnezeu, în umanitatea sa istorică și vizibilă: cel pe care îl vezi și care vorbește cu tine (*In* 9,9,37). Ochii orbului au fost deschiși pentru a putea ajunge „să-l vadă” pe cel care vorbește în calitate de trimis al lui Dumnezeu. În logica acestui dialog-întâlnire, de revelație și de credință, în final orbul i se adresează lui Isus prin „Doamne”, în semnificația cristologică cea mai profundă (cf. *In* 20,28; 21,7). Închinarea în fața lui Isus face vizibilă profesiunea sa de credință: relația cu Dumnezeu-Tatăl trece prin intermediul lui Isus, care îi introduce pe credincioși într-o atitudine filială care îi este proprie și lui (cf. *In* 4,23-24).

Dacă pentru orbul credincios Fiul Omului este lumina care luminează, pentru iudeii necredincioși, el este o lumină care scoate la iveală orbirea spirituală. Procesul de iluminare a orbului începe prin vindecarea ochilor și culminează cu adevărat la credință. Dimpotrivă, cei care au ochii sănătoși sau văd, din cauza orbirii lor interioare, nu reușesc să vadă în faptele lui Isus lucrările lui Dumnezeu. Prin asta se manifestă aspectul judecătoresc al misiunii istorice a lui Isus. El însuși, prin acțiunea și cuvântul său revelator, provoacă o dezbinare între cei care îl primesc prin credință și cei care îl refuză, între cei care înfăptuiesc răul și urăsc lumina și cei care înfăptuiesc adevărul și vin la lumină (*In* 3,19-21; cf. 12,46). Sentința paradoxală prin care Isus comentează scena întâlnirii cu cel care crede este inspirată din limbajul simbolic al profeților, în special al lui Isaia. Profetul este trimis de Dumnezeu în fața unui popor rebel și încăpățânat și prin cuvântul său trebuie să demaște orbirea care își are rădăcina în inimă: „și ochii săi i-a închis, ca nu cumva să vadă cu ochii” (*Is* 6,10; 20,10; 42,18-19; cf. *Ier* 5,21; *Ez* 12,2).

La acest text din *Cartea lui Isaia* face trimitere în mod explicit evanghelistul prin reflecția finală în care caută motivele profunde ale necredinței iudeilor în fața atâtor semne înfăptuite de Isus (In 12,39-40). Isus, Fiul Omului, care va fi ridicat pe cruce, e prezent în istoria umanității drept lumină, dar pentru un scurt timp. De aceea, le adresează o invitație ascultătorilor săi să umble atât timp cât au lumină, pentru a nu fi surprinși de întuneric, care îi împiedică să vadă. „A umbla în lumină” înseamnă a crede în „lumină” pentru a deveni „fiii luminii” (In 12,35-36).

Acest aspect dialectic lumină-întuneric, cu dublul efect al luminării și orbirii prezent în misiunea lui Isus, este condensat în discursul concluziv al relatării-dezbateri a orbului din naștere. Experiența orbului este paradigmatică cu privire la aspectul pozitiv al rolului lui Isus-lumina, venit în lume pentru judecată. Prin întâlnirea cu Isus, el și-a recuperat lumina ochilor și prin intermediul acesteia a ajuns la iluminarea credinței. Un exemplu al părții negative a „judecății” introduse de Isus în istoria umanității este cel al fariseilor, care în limbajul sfântului Ioan reprezintă iudaismul lipsit de credință. În scurtul dialog din anexă, atitudinea fariseilor care refuză revelația lui Isus în numele propriei conștiințe religioase este numită „păcat”, prin antonomază (In 9,41; cf. 8,21; 15,22.24; 16,9; 19,11). În ultimul discurs al lui Isus, care condamnă fără drept de apel orbirea fariseilor, se distinge un dublu nivel: al celor incapabili să vadă și al celor care nu vor să vadă. Primul caz ar putea fi cel al orbirii congenitale, pe care discipolii, asemenea fariseilor, o leagă de păcat; al doilea, în schimb, reprezintă portretul spiritual al fariseilor. În această declarație a lui Isus se simte un ecou al confruntării polemice de la începuturile creștinismului cu reprezentanții cei mai autoritari și responsabili ai iudaismului. Aceștia sunt considerați responsabili de rezistența și de ostilitatea iudaismului față de experiența creștină (Mt 15,14; 23,19.24.26; Rom 2,19). În aceste texte polemice se repetă apelativul „orbi” și conducători „orbi”. Acestei situații de refuz conștient și încăpățânat al revelației lui Dumnezeu îi este aplicată sentința lui Isus despre păcatul de neiertat (cf. Mc 3,29 parr.). Deci *Evanghelia a patra* nu a făcut altceva decât să transcrie într-un stil mai viu și dramatizat rezultatul unei confruntări cu iudaismul care în timpul acela se considera că se îndreaptă către o ruptură ireversibilă. Însă această intenție polemică și de denunț față de frontul extern nu trebuie să ne facă să uităm că destinarii primi și imediați ai acestei avertizări împotriva riscului unei orbiri imposibil de vindecat sunt cititorii creștini ai *Evangheliei*.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Pagina din sfântul Ioan referitoare la orbul din naștere, datorită și utilizării sale ca lectură în timpul Postului Mare în pregătirea pentru botez a catehumenilor, a avut un loc foarte important în istoria tradiției exegetice. Atenția comentatorilor, care adesea sunt și predicatorii sau cateheții comunității creștine, se oprește cu insistență asupra detaliilor gestului lui Isus, care redă vederea orbului din naștere folosindu-se de o mică dramatizare a procesului terapeutic: amestecă pământ cu salivă, îl unge pe ochi și îi poruncește orbului să se spele în piscina din

Siloe-trimisul. Un anumit interes stârnește și dezbaterea în punctele sale nevralgice. Însă de la aceasta se inspiră comentatorii pentru a accentua polemica cu iudeii necredincioși, în comparație cu care iese în evidență mai mare și mai admirabilă figura orbului vindecat propus drept model al itinerarului de credință și al mărturiei curajoase în favoarea lui Isus. Interpretarea simbolică a temei orbirii-illuminare sugerată de textul evanghelic este larg utilizată de tradiția exegetică de la Sfinții Părinți până la moderni. În aceasta se întâlnesc două orientări de fond: cea cristologică și cea parenetico-ecezială. Nu lipsesc anumite aprofundări sub forma unor adevărate *quaestiones* teologice sau *excursus* de teodicee cu privire la raportul dintre păcat și boală sau nenorocire în general și la valoarea demonstrativă sau apologetică a miracolelor și în special a celor înfăptuite de Isus.

Prima problemă este ridicată de prima întrebare a discipolilor la început și adusă din nou în discuție, în mod implicit, în final de declarația iudeilor care justifică excluderea din sinagogă a orbului vindecat de Isus prin următorii termeni: „Tu ești născut cu totul în păcat”. Comentatorii medievali și moderni ilustrează și precizează pe larg, pe baza *Scripturii*, raportul dintre păcat și diferitele nenorociri care lovesc ființele umane. Nenorocirile și moartea sunt derivate din păcatul originar, spun aceștia, însă această cauză generală nu explică de ce acest om s-a născut orb. Ipoteza referitoare la păcatele personale înainte sau după naștere – orbirea ar fi o pedeapsă pentru păcatele viitoare prevăzute – este eliminată, pentru că implică preexistența sufletelor, teorie de inspirație platonice. Această perspectivă este respinsă împreună cu ideea transmigrării sufletelor în trupuri. Rămâne atunci ipoteza solidarității dintre generații: fiii sunt pedepsiți din cauza păcatelor părinților. Nu lipsesc textele și exemplele biblice care să susțină această explicație. Însă aceasta intră în conflict cu concepția antropologică sugerată de alții, care afirmă responsabilitatea individuală și distinctă a părinților și a copiilor (*Ieremia, Ezechiel*). Lucrurile se complică atunci când, urmând firul explicațiilor textului sfântului Ioan, se încearcă oferirea unui tablou oficial și sistematic referitor la declarația lui Isus: „N-a păcătuit el, nici părinții lui, ci este astfel ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu” (In 9,3a). Dioniziu Cartusianul, făcând trimitere la teologi, enumeră șase motive sau cauze care s-ar putea afla la originea relelor: acestea vin pentru a încerca persoanele, pentru a le purifica, pentru a le mări meritele, pentru a ispăși propriile păcate și pe cele ale altora, pentru a anticipa sau a evita pedeapsa veșnică și pentru a-l preamări pe Dumnezeu. Aceste motivații, corectate și adaptate, sunt preluate de comentatorii moderni atât catolici (J. Maldonatus), cât și reformați (J. Calvin). Filip Melancton ajunge să enumere zece posibile cauze ale relelor din prezent.

Se poate înțelege preocuparea de a clarifica această problemă a răului, care reprezintă una dintre dificultățile cele mai scandaloase și mai derutante pentru credincioșii din toate timpurile. Însă este păcat că nu a fost acceptată sau urmată sugestia lui Ciril de Alexandria, împărtășită parțial și de Theodor din Mopsuestia și preluată de Calvin. Cu privire la chestiuni atât de complexe și obscure cum este cea referitoare la cauza suferinței, este de preferat să fie controlată curiozitatea

umană și să fie menținută o sobrietate înțeleaptă. În același timp, același Ciril de Alexandria nu pierde ocazia de a încerca să rezolve o antinomie, ridicată de două serii de texte biblice, cu privire la raportul dintre păcat și pedeapsă: cele care afirmă solidaritatea dintre generații, cum ar fi *Ex* 36,6-8, și cele care declară responsabilitatea individuală (profeții). Pentru primul caz, el propune o interpretare care nu mai este reluată în continuare. Dumnezeu, care este proclamat milostiv și îngăduitor, nu poate să-i pedepsească pe fiii nevinovați din cauza păcatelor părinților. Dacă textul biblic vorbește despre pedeapsă până la a treia și a patra generație, asta înseamnă că el întârzie să pedepsească până la a treia și a patra generație greșelile părinților. Însă și această pedeapsă se referă doar la fiii degenerați (CIRIL, *Comm. in Jo.* VI, 1, PG 73, 948-950). În același context, autorul precizează că, în cazul orbului, cuvântul lui Isus trebuie considerat nu ca un principiu dogmatic – „s-a născut orb ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu” –, ci ca semnalare a unui caz concret în care este posibil ca Domnul să fie glorificat (*ibid.* VI, 1, PG 73, 957-958).

Această poziție, dar cu un mic grad de originalitate, este împărtășită de Ioan Crisostomul, care susține că adevăratul rău este păcatul, în timp ce orbirea, nefiind rea în sine, este o situație nedorită în mod direct de Dumnezeu. Teodor din Mopsuestia parafrazează textul Evangheliei în felul următor: „Cel care face orice lucru prin providența sa a permis acest defect pentru a-și manifesta puterea” (*Comm. in Ev. Joh.* 130). Această idee a răului permis de Dumnezeu pentru a obține un bine este reluată de Toma de Aquino, care, cu aceeași rigoare, distinge între răul vinovat, nedorit de Dumnezeu, și pedepsirea sa (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* III, par. 1300). Printre cei moderni, Maldonatus observă că textul evanghelic poate fi înțeles nu în sens de finalitate – intențional –, „ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu” –, ci ca situație sau ocazie care are drept consecință manifestarea puterii divine (MALDONATUS, *Comm. in Ev.* 743).

Cealaltă problemă referitoare la valoarea demonstrativă a miracolelor pornește de la principiul afirmat de orbul vindecat în fața iudeilor și care se regăsește în întreaga dezbatere: Dumnezeu nu ascultă un păcătos, ci pe cel care îl venerază și înfăptuiește voința lui. Așadar, vindecarea unui orb, lucrare a lui Dumnezeu, este o probă că Isus nu doar că nu este păcătos, ci vine de la Dumnezeu. Însă Augustin precizează că Dumnezeu poate să-l asculte și pe păcătos, atunci când invocă iertarea, sau atunci când cineva se căiește de păcatele sale. Această distincție este preluată de tradiția exegetică ulterioară (Toma de Aquino). Însă rămâne deschisă problema miracolelor sau a minunilor înfăptuite de păgâni sau de falșii profeți. Melanchton, referitor la acest lucru, sintetizează poziția apologetică tradițională cu următoarele precizări: miracolele făcute de păgâni sunt lucrări ale diavolului, pentru că nu sunt făcute să susțină adevărata doctrină, ci pentru a face propagandă unei doctrine false și pentru a alimenta viciile (MELANCHTON, *Enarr. in Ev. Joh.* 227-228).

Un mai mare interes pentru interpretarea cristologică și parenetico-ecclesială îl prezintă interpretarea „mistică” sau spirituală a gesturilor înfăptuite de Isus pentru a-i reda vederea orbului din naștere. Toate detaliile textului evanghelic

sunt interpretate în mod transparent, pentru a percepe o semnificație cristologică mai profundă. Gestul lui Isus de a amesteca pământ cu salivă face trimitere la crearea primei ființe umane și, în felul acesta, Isus înfăptuiește într-adevăr o lucrare a lui Dumnezeu, pentru că „crează ochii care sunt partea cea mai necesară a corpului omenesc” (Ioan Crisostomul, Teodor din Mopsuestia, Ambroziu din Milano). Pentru anumiți comentatori, începând cu Ciril de Alexandria, gestul lui Isus, care se folosește de pământ pentru a-i transmite sănătatea orbului, face trimitere la evenimentul mântuirii. Este vorba despre omenitatea lui Isus, care transmite mântuirea credincioșilor. Inclusiv pentru Augustin, combinarea salivei cu pământul reprezintă o aluzie la misterul Cuvântului întrupat. Însă această intuiție, destul de sobră la Sfinții Părinți, devine o interpretare cristologică elaborată la cei medievali: saliva reprezintă divinitatea lui Cristos; pământul reprezintă omenitatea Cuvântului (Beda, Alcuin, Bruno din Asti, Toma de Aquino, Rupert de Deutz, Dionisiu Cartusianul). Comentatorii moderni se împart în două tabere interpretative: cea a creației (Calvin, Maldonatus, Menochio, Tirinus) și cea a întrupării. Pentru Maldonatus, saliva și pământul folosite de Isus ar indica mântuirea omului în întregime, format din suflet (salivă) și trup (pământ).

Pe plan soteriologic și sacramental se situează interpretarea propusă de Augustin și care se regăsește la comentatorii medievali (Alcuin, Beda) și la cei moderni. După Augustin, progresia în două faze a gestului de însănătoșire a orbului din naștere se află în raport cu procesul de inițiere creștină: „L-a uns pe ochi înseamnă că, probabil, l-a făcut catehumen; merge să se spele în piscina din Siloe, adică a trimisului, înseamnă că a fost botezat în Cristos” (AUGUSTIN, *In Joh.* XLIII, 2.15). Ioan Crisostomul, în schimb, scoate în evidență credința supusă a orbului din naștere, spre deosebire de cea a leprosului Naaman: merge să se spele fără să-și pună nicio întrebare în legătură cu motivul poruncii date de Isus. Acest ultim aspect al experienței sacramentale este privilegiat în cadrul exegezei reformatelor, care subliniază validitatea sacramentelor instituite de Domnul, ca urmare a promisiunii sale (F. Melancton). Cele două fațete, cea baptismală și cea a credinței exemplare, sunt acceptate de comentatorii catolici, care tind să stabilească un paralelism între faptele lui Isus și eficacitatea sacramentelor. În istoria exegezei, explicarea simbolică („trimis”) a numelui „Siloe” dat piscinei nu putea să nu atragă atenția cititorilor gata să perceapă rezonanțele spirituale ale textului sfântului Ioan. Intenția cristologică este eficientizată prin formula omologată de geniul retoric al lui Augustin: „Dacă nu ar fi fost trimis – lat. *missus* –, niciunul dintre noi nu ar fi fost eliberat – lat. *dimissus* – de păcat” (AUGUSTIN, *In Joh.* XLIII, 2). Pe lângă această interpretare cristologică devenită tradițională, se impun, prin unicitatea lor, interpretările lui Rupert de Deutz, care consideră că participul *missus* se referă la trimiterea Duhului Sfânt promis de Isus, și cea a lui Dionisiu Cartusianul, care întrevește în text aluzia la înțelepciunea întrupată trimisă în lume: Siloe este izvorul înțelepciunii (DIONISIU, *In Ev. enarr.* 875). Cornelius a Lapide brodează pe marginea valenței simbolice a piscinei din Siloe, făcând apel la o abundență de trimiteri: tipologia lui Cristos, izvorul apei vii,

locul ungerii mesianice (Gihon), trimisul-Mesia despre care vorbește textul din *Geneză* 49,10 (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. in Ev.* 498-499).

În paralel cu această interpretare cristologico-sacramentală a gesturilor împlinite de Isus apare cea care pornește de la figura orbului din naștere. El este considerat sub un dublu aspect: drept destinat sau beneficiar al acțiunii vindecătoare a lui Isus și drept curajos proclamat și martor al darului primit. Din nou, Augustin este cel care dă tonul interpretării simbolice a figurii orbului din naștere, spre care Isus își întoarce privirea în mod spontan și pe care apoi îl vindecă: „Vedem în omul orb tot neamul omenesc; de o astfel de orbire a fost lovit de fapt din cauza păcatului său primul om, din care noi ne tragem, nu doar ca muritori, ci și ca vinovați” (AUGUSTIN, *In Joh.* XLIII, 1). Medievalii, care reproduc exegeza lui Augustin, fac o paralelă antitetică explicită între orbul vindecat de Isus și primul om, care, „mâncând, a devenit orb” (Bruno de Asti); aceștia i-au fost închiși ochii de promisiunea falsă a șarpelui (Rupert de Deutz).

Începând cu Ciril de Alexandria, figura reprezentativă a orbului este pusă în relație cu popoarele păgâne. Renunțând la vechea orbire, păgânii îl învață pe poporul lui Israel așa cum face orbul cu fariseii. De fapt, orbul îl are ca învățător pe Cristos, iar fariseii, pe Moise; în timp ce popoarele sunt iluminate prin doctrina evangheliei, Israel, în schimb, este mort în limitele impuse de Moise și îngropat în umbra literei legii (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. in Jo.* VI, 1, PG 73, 993-994). Orbul este dat afară, la fel cum păgânii care predică evanghelia sunt disprețuiți de către evrei. În sfârșit, orbul care face profesiunea de credință autentică în umanitatea și divinitatea lui Cristos, unite în mod inefabil, reprezintă un *typos* al cultului spiritual al popoarelor, pentru că unește mărturisirea credinței și adorarea (*Ibid.* PG 73, 1011-1014). Această interpretare simbolică făcută de Ciril de Alexandria în cheie istorico-mântuitoare se regăsește în comentariul lui Rupert de Deutz: Isus părăsește templul lui Israel, îl vede pe orbul din naștere, adică trece la popoare care, fără lumina legii și a profeților, zac în umbra morții (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. comm.* PL 169, 587-588). Isus, așa cum el însuși declară la final, este izvor de iluminare pentru unii (păgâni) și de orbire pentru alții (iudei).

În istoria exegezei creștine, fragmentul orbului din naștere, în care confruntarea cu iudaismul este de mare importanță, dă naștere și alimentează polemica de multe ori dură și implacabilă împotriva iudeilor. Tonalitatea de totală condamnare a frontului iudaic este favorizată de interpretarea esențial teologică a textului, care nici măcar nu este atinsă de suspiciunea unei condiționări istorico-culturale, așa cum este situația de conflict între mișcarea creștină și sinagogă de la sfârșitul primului secol. Iudeii sau fariseii din textul sfântului Ioan sunt, pur și simplu, necredincioși încăpățânați, plini de prejudecăți, invidioși, plini de ură față de Cristos, pe care îl contestă și îl contrazic fără să creadă în promisiunile mesianice ale Bibliei (Ciril de Alexandria). Rupert de Deutz ajunge să afirme că în realitate iudeii sunt cei dați afară din sinagoga lui Dumnezeu, pentru a face parte din sinagoga lui Satana. Însă în același comentariu R. de Deutz indică motivul istoric al acestei acutizări a polemicii antiiudaice și deci și a relativizării

sale: ceea ce spune textul evanghelic este valabil pentru iudeii din timpul său (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. comm.* PL 169, 522). Este interesant să urmărim desfășurarea acestei polemici care tinde să capete nuanțe de actualitate. Pentru Calvin, rolul iudeilor sau al fariseilor este preluat de către papiști, care și astăzi îi excomunică pe adevărații credincioși reprezentați de orbul vindecat de către Isus (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 222-223). Însă el continuă: „trebuie să ieșim în mod spontan din sinagoga papei”, să rămânem supuși unicului păstor, care este Cristos (*Ibid.* 227). În ciuda criticii față de Biserica Catolică, care îi dă afară pe adevărații credincioși din „sinagoga romană”, Calvin susține necesitatea de a menține practica excomunicării, pentru a apăra religia creștină împotriva abuzurilor nelegiuitilor (*Ibid.* 228). În acest climat polemic se poate înțelege reacția lui J. Maldonatus, care, la rândul său, îi identifică pe iudeii-farisei necredincioși, despre care vorbește Evanghelia, cu calviniștii (*Comm. in Ev.* 748.753).

Prezentat antitetic apare rolul încredințat figurii orbului din naștere vindecat de Isus, care, în istoria interpretării, devine reprezentantul credincioșilor. La început, credința sa este încă imperfectă sub aspect cristologic, dar în final profesiunea sa deschisă – „cred, Doamne” – și gestul de adorație exprimă plinătatea și integritatea adevăratei sale la Cristos (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. in Jo.* VI, 1, PG 73, 1013-1014). Orbul nu este doar modelul celui care se supune cuvântului mântuitor al lui Isus, despre care dă o mărturie curajoasă și sigură într-un mediu necredincios și ostil, ci este și prototipul predicatorului creștin care nu se lasă oprit de persecuții (Rupert de Deutz). Un indiciu despre interesul popular față de acest personaj evanghelic îl reprezintă legenda care se dezvoltă în jurul său în epoca medievală (secolul al XI-lea), în Provence: orbul vindecat de Isus, care se numea Sidonius, părăsește Iudeea, împreună cu Marta, Maria Magdalena și Lazăr, și ajunge la Marsilia, unde îi urmează episcopului Maximinus, la Aix. Mai târziu (secolul al XV-lea) este identificarea lui S. Sidonius din Aix-en-Provence, cu S. Restituto, episcopul de Saint Paul Trois-Chateaux.

Reinterpretarea actuală a paginii evanghelice nu se îndepărtează de cea pusă în lumină de-a lungul istoriei exegezei, atât sub aspect cristologic, care rămâne preeminent, cât și din punctul de vedere al aplicării sale sacramentale și parenetice. Chiar și problemele mai ample și mai radicale, cum ar fi cea a raportului dintre păcat și boală-nenorocire și a rolului demonstrativ al miracolelor, rămân deschise și discutate și astăzi. De fapt, acestea ating un punct nevralgic al experienței religioase care se exprimă prin întrebarea recurentă: de ce există răul?

Cazul orbului din naștere face și mai acută și mai dezbătută problema răului. Soluția tradițională care leagă boala sau nenorocirile de condiția umană a păcatului este inadecvată în acest caz. De fapt, în acest caz se face apel la însăși acțiunea lui Dumnezeu, care într-o perspectivă religioasă se află la originea fiecărei ființe umane. „Păcatul”, considerat drept o situație ireversibilă de către iudeii necredincioși și încăpățânați, la o ultimă analiză pune problema raportului dintre acțiunea gratuită și suverană a lui Dumnezeu, pe de o parte, și răspunsul omului, liber și responsabil, de cealaltă parte. *Evanghelia după sfântul Ioan* afirmă cele două realități și lasă nerezolvată tensiunea care izvorăște de aici. În

contextul său cultural-religios, de extracție biblico-iudaică, el tinde să accentueze inițiativa eficientă a lui Dumnezeu, care în realitate se revelează și acționează prin intermediul trimisului său, Isus Mesia. Însă în fața acestei acțiuni radicale, creatoare și revelatoare, a lui Dumnezeu, el afirmă urgența unui răspuns prin credință și riscul necredinței care nu se căiește²⁸⁸.

Mai mult decât o soluție teoretică și abstractă, textul evanghelic al sfântului Ioan propune, prin forma dramatizată a istoriei orbului din naștere, o orientare spirituală și practică. În fundal se află confruntarea istorică dintre Isus și autoritățile iudaice. Aceasta se încheie prin condamnarea sa la moarte. În prim-plan iese la iveală discuția cu ton apologetic și polemic dintre comunitatea formată în jurul sfântului Ioan și mediul iudaismului fariseic de la sfârșitul primului secol. Orbul din naștere devine purtătorul de cuvânt al motivațiilor frontului creștin. Însă probabil autorul vrea să propună și un model concret, pentru a susține perseverența creștinilor în profesiunea lor de credință. În scopul acesta, el distinge patru grupuri de atitudini sau de reacții în fața gestului lui Isus, care îi redă vederea orbului din naștere: grupul celor care nu merg dincolo de constatarea faptului miraculos (vecinii); grupul celor care își pun întrebări despre semnificația sa religioasă, dar nu cred (fariseii); grupul celor care cred, dar nu dau mărturie din frica de a nu se compromite (părinții); în fine, cel care crede și mărturisește cu curaj (orbul). Este interesant să observăm că progresia credinței orbului vindecător pleacă de la experiența trăită personal: „eram orb și acum văd”. Însă aceasta crește în urma confruntării cu un mediu refractar și ostil. Credința atinge punctul culminant atunci când orbul vindecător este primit de Isus în condiția sa de exclus din mediul religios din care făcea parte inițial.

Acest ultim aspect al dramei istorico-spirituale reconstruite de către evanghelist suscită o ultimă reflecție cu privire la raportul dintre adeziunea la credința personală și instituția religioasă. Cu siguranță, judecata pe care o face evanghelia în legătură cu iudaismul oficial este foarte negativă. În anumite momente, portretul iudeilor-farisei capătă aspecte caricaturale, însă acest lucru se încadrează în stereotipurile confruntării polemice dintre grupurile aflate în opoziție. Rămâne totuși întrebarea cu privire la criteriul de a discerne între experiența religioasă autentică și falsificările sale istorice. Pagina evanghelică ne face să intuim că există în permanență riscul ca orice instituție să se identifice cu adevărul și valorile la care face apel și să nege orice drept disidenței care o pune sub semnul întrebării. Simptomul acestui proces de sclerizare instituțională este climatul de suspiciune și de frică ce se bazează pe putere și pe autoritarismul represiv. Degenerarea instituțională este o realitate istorică sau un fenomen inevitabil? Evanghelia care se formează în interiorul unei comunități, cu instituțiile aflate încă într-un stadiu embrionar, nu răspunde la această întrebare. Însă pentru cine o citește, este suficient să fi întrezărit care este traiectoria unei experiențe religioase autentice și care sunt riscurile devierii sale.

²⁸⁸ R. SCHNACKENBURG, *Autonomia di decisione e responsabilità, predestinazione e impenitenza*, în *Il Vangelo di Giovanni*, II, 438-460.

XV. PĂSTORUL ȘI OILE SALE (In 10,1-42)²⁸⁹

¹ „Adevăr, adevăr vă spun: Cine nu intră în staulul oilor pe poartă, ci sare prin altă parte, acela este un hoț și un tâlhar;

² dar cel care intră pe poartă este păstorul oilor.

³ Aceștia paznicul îi deschide și oile ascultă glasul lui; el își cheamă oile pe nume și le conduce afară.

⁴ Când le-a scos pe toate ale sale, merge înaintea lor, iar oile îl urmează, pentru că îi cunosc vocea.

⁵ Pe un străin nu l-ar urma, ci ar fugi de el, pentru că nu cunosc vocea străinilor”.

⁶ Isus spusese această parabolă pentru ei, dar ei nu au înțeles ce înseamnă ceea ce le spunea.

⁷ Atunci, Isus a zis din nou: „Adevăr, adevăr vă spun: eu sunt poarta oilor²⁹⁰.

⁸ Toți cei care au venit înainte de mine²⁹¹ sunt hoți și tâlhari, dar oile nu i-au ascultat.

⁹ Eu sunt poarta. Dacă cineva intră prin mine, va fi mântuit. Va intra și va ieși și va găsi pășune.

¹⁰ Hoțul nu vine decât să fure, să înjunghie și săucidă. Eu am venit ca să aibă viață și s-o aibă din belșug.

²⁸⁹ BROWN R.E., «*Other Sheep not of this Fold*». *The Johannine Perspective on Christian Diversity in the Late First Century*, JBL 97 (1978), 5-22; BUSSE U., *Offene Fragen zu Joh. 10*, NTS 33 (1987), 516-531; DE LA POTTERIE I., *Il buon pastore*, în *Studi di Cristologia giovannea*, Marietti, Genova, 1986, 82-109; FEUILLET A., *Deux références évangéliques cachées au Serviteur martyrisé* (Is 52,13-53,12). *Quelques aspects importants du mystère rédempteur* (Jn 10,11.15.17.18), NRT, 106 (1984), 549-565; GENUYT F., *Le discours sur le bon pasteur; analyse sémiotique de Jean 10,1-21*, SemiotB 41 (1986), 23-24; GIANNINI G., «*Un solo pastore*» (Gv 10,16), ScuolC 103 (1975), 8343; HAHN F., *Die Hirtenrede in Joh 10*, în C. ANDRESEN – G. KLEIN, ed., *Theologia Crucis-signum crucis*, Fs. E. Drinkler, Tübingen, 1979, 185-200; HOMCY S.L., *You are Gods? Spirituality and a Difficult Text*, JevangSoc 32 (1989), 485-591; KIEFFER R., *Die Hirtenrede. Analyse und Deutung von Joh 10,1-18* (SBS 23), Kath.Bibelwerk, Stuttgart, 1967; ID., *Traits paraboliques et discours de révélation en Jean 10,1-21*, SemBib 45 (1987), 15-22; MANN F., *Traditions Targumiques en Jean 10,1-30*, RevSR 60 (1986), 135-157; MURUJAO G., *A Unită de Jesus com o Pai em Jo 10,30*, EstBib 47 (1989), 47-64; NEYREY J.H., *I Said: You are Gods Psalm 82,6 and John 10*, JBL, 108 (1989), 647-663; POLLASTRI A., *Rapporto tra Gv 10,3 ed Ez 34. L'interpretazione patristica del «pastore»: aspetti esegetici, storici e teologici* (Annali di Storia dell'Esegesi 2), Dehoniane, Bologna, 1985, 125-135; RODRIGUEZ-RUIZ M., *El discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18). Choerencia teologica-literaria e interpretacion*, EstBib 48 (1990), 5-45; TRAGAN P.R., *La parabole du «Pasteur» et ses explications: Jean 10,1-18. La genèse, les milieux littéraires* (Studia Anselmiana 67), ed. Anselmiana, Roma, 1980.

²⁹⁰ În loc de „poarta oilor”, reproduc de majoritatea manuscriselor și a versiunilor, papyrusul P⁷⁵, Bodmer XV din secolul al III-lea, împreună cu anumite versiuni egiptene din secolele III-IV (sahidică, achmimică, fayumică) citesc: „păstorul oilor”. Această înlocuire, preferată de anumiți comentatori, poate fi considerată o încercare de a îndulci duritatea expresiei: „poarta oilor”.

²⁹¹ Textul scurt, fără precizarea: „înainte de mine”, este atestat de codicele Sinaitic, de papyrusurile P⁴⁵ și P⁷⁵, de diferite alte codice unciale și minore, de multe codice din versiunea latină antică și de Vulgata, de anumite versiuni siriene și copte; anumite codice, versiuni și autori pun înainte expresia: „înainte de mine”, față de verbul „au venit”. Lecțiunea scurtă ar putea proveni din grija de a evita o interpretare a textului care sună ca o condamnare globală dură a profeților și a trimișilor biblici. De fapt, codicele Beza, D, anumite versiuni latine antice și Vulgata omit la începutul versetului termenul „toți”, *pantes*, probabil cu același scop: atenuarea sau diminuarea unei interpretări prea negative referitoare la Vechiul Testament. Este de preferat, de aceea, să se citească textul lung, reproduc de papyrusul P⁶⁶, Bodmer II, și de majoritatea codicelor, versiunilor și autorilor antici.

¹¹ Eu sunt păstorul cel bun. Păstorul cel bun își dă viața pentru oi²⁹².

¹² Cel plătit și care nu este păstor, căruia nu-i aparțin oile, vede că vine lupul, lasă oile și fuge, iar lupul le răpește și le împrăștie;

¹³ pentru că este plătit și nu-i pasă de oi.

¹⁴ Eu sunt păstorul cel bun. Eu le cunosc pe ale mele și ale mele mă cunosc pe mine

¹⁵ așa cum mă cunoaște Tatăl și eu îl cunosc pe Tatăl; iar eu însumi îmi pun viața pentru oi.

¹⁶ Mai am și alte oi, care nu sunt din staulul acesta; și pe acelea trebuie să le aduc; iar ele vor asculta glasul meu și va fi o singură turmă și un singur păstor.

¹⁷ De aceea mă iubește Tatăl, pentru că îmi dau viața pentru ca s-o iau din nou.

¹⁸ Nimeni n-o ia de la mine, ci eu o dau de la mine însumi. Am putere să o dau și am putere să o iau din nou. Această poruncă am primit-o de la Tatăl meu”.

¹⁹ S-a făcut iarăși dezbinare între iudei din cauza acestor cuvinte.

²⁰ Mulți dintre ei spuneau: „Are un diavol și delirează. De ce-l ascultați?”

²¹ Alții spuneau: „Aceste cuvinte nu sunt ale unui posedat de diavol. Oare poate un diavol să deschidă ochii unui orb?”

²² Atunci avea loc sărbătoarea Înnoirii în Ierusalim. Era iarnă.

²³ Isus umbla prin templu, în porticul lui Solomon.

²⁴ Iudeii l-au înconjurat și i-au zis: „Până când ne chinuiești sufletul? Dacă tu ești Cristos, spune-ne deschis!”

²⁵ Isus le-a răspuns: „V-am spus și nu credeți. Faptele pe care le fac în numele Tatălui, acestea dau mărturie despre mine,

²⁶ însă voi nu credeți, pentru că nu sunteți dintre oile mele²⁹³.

²⁷ Oile mele ascultă glasul meu; eu le cunosc, iar ele mă urmează.

²⁸ Eu le dau viața veșnică și nu vor pieri niciodată. Și nimeni nu le va răpi din mâna mea.

²⁹ Tatăl meu, care mi le-a dat, este mai mare decât toți²⁹⁴ și nimeni nu le poate răpi din mâna Tatălui meu.

³⁰ Eu și Tatăl una suntem”.

²⁹² Papirusul P⁴⁶, codicele Sinaitic și Beza, împreună cu anumite versiuni antice latine, siriene și copte, în loc de verbul „a pune” (viața), *tithenai* (sau *tithēsin*), expresie tipică sfântului Ioan, au interpretat textul conform frazeologiei tradiționale sinoptice, cu verbul „a da”, *didonai* (*didōsin*); cf. In 10,15b.

²⁹³ Diferite manuscrise, printre care papirusul P⁶⁶ și versiunile latine antice, siriene și copte, adaugă la finalul versetului: „așa cum vă spuneam”, ceea ce ar putea fi o adăugare explicativă spontană a copistului.

²⁹⁴ În cazul acesta, transmiterea textului pune în evidență toate posibilitățile combinatorice ale unei fraze grecești; după subiectul: *ho patēr (mou)*: I. relativul neutru (*ho*) și comparativul neutru (*meizon*); este atestat de codicele Vatican și de versiunile antice latine, Vulgata, copta bohairică, de Ambrosiu și Ieronim; II. relativul neutru (*ho*, ca mai sus) și comparativul masculin (*meizōn*); este reprodus de codicele Sinaitic și de alte versiuni unciale; III. relativul masculin (*hos*) și comparativul neutru (*meizon*); reprezintă forma textului cea mai evidentă și mai coerentă din punctul de vedere al gramaticii grecești și este atestată de multe codice majore și autori greci antici; IV. relativul masculin (*hos*) și comparativul neutru (*meizon*); text reprodus de codicele Koridethi din secolul al IX-lea. Textul original este probabil primul, pentru că explică construirea celorlalte forme, ca încercări de a-l face mai potrivit cu gramatica greacă și face mai inteligibilă o lecțiune dificilă. Adăugarea lui „meu” la substantivul „Tată” este spontană; lucru care explică răspândirea acestui text mai lung față de cel scurt, fără „meu”, atestat de papirusul Bodmer, de Sinaitic, Vatican și de anumite versiuni.

³¹ Iudeii au luat iarăși pietre, ca să arunce asupra lui.

³² Isus le-a zis: „V-am arătat multe lucruri bune de la Tatăl; pentru care dintre ele vreți să mă ucideți cu pietre?”

³³ Iudeii i-au răspuns: „Nu pentru vreo lucrare bună aruncăm cu pietre în tine, ci pentru blasfemie și pentru că tu, om fiind, te faci Dumnezeu”.

³⁴ Isus le-a zis: „Oare nu este scris în Legea voastră²⁹⁵: Eu am zis: sunteți dumnezei?”

³⁵ Dacă i-a numit «dumnezei» pe cei cărora li s-a adresat cuvântul lui Dumnezeu – și Scriptura nu poate fi desființată –,

³⁶ același pe care Tatăl l-a sfințit și l-a trimis în lume voi îi spuneți: «Spui blasfemii», pentru că am zis: «Sunt Fiul lui Dumnezeu!»?

³⁷ Dacă nu fac lucrările Tatălui meu, să nu credeți în mine;

³⁸ dar dacă le fac, chiar dacă nu credeți în mine, credeți în fapte, ca să știți și să recunoașteți²⁹⁶ că Tatăl este în mine și eu în Tatăl”.

³⁹ Ei căutau din nou să-l prindă, dar el a scăpat din mâna lor.

⁴⁰ El s-a dus iarăși dincolo de Iordan, în locul unde botezase mai înainte Ioan, și a rămas acolo.

⁴¹ Mulți veneau la el și spuneau: „Ioan n-a făcut niciun semn, însă tot ce a spus Ioan despre acesta era adevărat”.

⁴² Și mulți au crezut în el acolo.

1. Structura literară și tematică

Pagina „bunului păstor”, în cercetarea exegetică modernă și contemporană, a fost supusă unui demers critic foarte intens și riguros, într-o proporție cel puțin egală farmecului pe care această simbologie evanghelică l-a suscitată în cititorii din toate timpurile. Interesul cercetătorilor s-a concentrat, în primul rând, asupra problemei unității și a coerenței textului, atât în sine, cât și în raport cu contextul imediat precedent. De fapt, secțiunea actuală, marcată în edițiile tipice drept capitolul „al zecelea”, începe cu o formulă specifică sfântului Ioan, atribuită lui Isus: „Adevăr, adevăr vă spun...” (In 10,1a). La o lectură continuă a textului evanghelic, aceste cuvinte ale lui Isus urmează imediat după ultima declarație adresată fariseilor, în contextul dezbaterii provocate de vindecarea orbului din naștere (In 9,40-41). Lucrul cel mai deosebit este că la sfârșitul seriei de sentințe referitoare la figura și rolul păstorului, introduse din nou prin tipica formulă a sfântului Ioan: „Adevăr, adevăr vă spun...” (In 10,7), pare că ar exista o trimitere la episodul și dezbaterea din capitolul precedent. Se amintește, de fapt, de „dezbinarea” pe care cuvintele lui Isus o provoacă printre iudei: un grup reia acuzația adresată anterior lui Isus: „Are un diavol și delirează”; un altul, în schimb, face o legătură între cuvintele sale și gestul de vindecare a orbului (In 10,19-21). În acest moment este introdusă o pauză narativă, pentru că apare o nouă amplasare

²⁹⁵ Papirusul P⁴⁵, codicele Sinaitic, Beza și Koridethi, împreună cu versiunea antică latină și anumiți autori omit pronumele posesiv „voastră”, *hymôn*, referitor la „lege”, probabil pentru a atenua impresia de distanțare între Isus și Vechiul Testament.

²⁹⁶ Repetarea celor două verbe, „să știți și să recunoașteți”, *gnôte kai ginôskête*, este percepută drept redundantă și repetitivă și, de aceea, anumite codice omit al doilea verb (codicele Beza D) sau îl înlocuiesc cu verbul „să credeți”, *pisteuête* (Sinaitic).

spațio-temporală. La sărbătoarea din timpul iernii, care se celebrează la Ierusalim, „Înnoirea templului”, Isus este din nou la templu, sub porticul lui Solomon (In 10,22-23). În dezbateră începută prin întrebarea insistentă a iudeilor referitoare la identitatea mesianică a lui Isus, reapar anumite expresii din discursul anterior, referitor la raportul dintre păstor și „oi” (In 10,26-27; cf. 10,3.4.12.14b; 10,28.29b; cf. 10,10.12). Însă apoi răspunsurile lui Isus la întrebările iudeilor fac apel la alte expresii și la o terminologie diferită (In 10,29a.30.32.34-38).

Această situație a textului evanghelic, care prin caracterul său fragmentar și divergențele interne pare să sfideze coerența logică și literară, i-a făcut pe unii autori să-i reconstruiască unitatea originară prin diverse ipoteze și încercări. Aceste reconstrucții se inspiră, în linii mari, din două criterii sau ipoteze: dispunerea foilor într-o ordine diferită sau montajul unui material, tradiții sau izvoare eterogene. Legat de soluția problemei unității interne, apare raportul fragmentului nostru cu contextul imediat precedent. Alți cercetători și comentatori, în schimb, acceptă ca fiind originară actuala compoziție a textului și încearcă să îi descopere coerența internă și legătura cu secțiunea precedentă. Înainte de a verifica credibilitatea diferitelor ipoteze și soluții propuse, ni se pare potrivit să analizăm textul. Acesta, de fapt, constituie unicul fapt sigur și punctul de plecare pentru orice cercetare care are scopul de a-i identifica semnificația și valența, atât din punct de vedere literar și istoric, cât și sub aspect teologic și spiritual.

Întreaga secțiune, care acum constituie capitolul al zecelea din *Evanghelia a patra*, este concepută ca o dezbateră între Isus și iudei. În prima parte este semnalată reacția acestora din urmă față de cuvintele lui Isus (In 10,6.19-21). În cea de-a doua, amplasată în timpul Sărbătorii Înnoirii, la templul din Ierusalim, intervenția și reacția iudeilor sunt exprimate prin întrebările pe care le adresează lui Isus și prin încercarea de a-l omorî cu pietre sau de a-l aresta (In 10,24.31.33.39). Totul se încheie cu o informație referitoare la deplasarea lui Isus, care părăsește mediul ostil din Ierusalim și se retrage dincolo de Iordan, unde mulți veneau la el și credeau în el (In 10,40-42). Întreaga compoziție oferă un cadru unitar în care se situează confruntarea dintre Isus și iudei, de la Ierusalim, încheiată cu retragerea sa dincolo de Iordan. Acest lucru nu contrazice precizarea spațio-temporală care face legătura între prima parte, în care este predominant discursul lui Isus, și a doua, mai articulată, prin alternanța întrebărilor și reacțiilor iudeilor cu răspunsurile și declarațiile lui Isus. Este adevărat că „parabola” lui Isus despre păstor și oi este introdusă pe neașteptate de formula: „Adevăr, adevăr vă spun...” (In 10,1a). Aceasta este reluată și la începutul celei de-a doua serii de declarații, care dezvoltă chiar anumite imagini ale parabolei (In 10,7). Această formulă, care apare în total de 25 de ori în *Evanghelia a patra* pentru a introduce cuvintele lui Isus, în 11 cazuri apare pe neașteptate, fără obișnuita legătură redacțională: „Isus a spus și a răspuns”. În aceste cazuri, formula marchează o turnură și o dezvoltare a discursului sau introduce o sentință solemnă și programatică (In 6,47; 8,51; 12,24; 13,16.20.38; 14,12; 16,20.23). Acest lucru se întâmplă și la începutul capitolului al zecelea, unde prin această frazeologie solemnă Isus se

adreasează interlocutorilor săi iudei folosindu-se de o parabolă reluată și explicată, printr-o serie de elemente, în partea a doua (In 10,1-18).

Unitatea cadrului de referință este confirmată de dubla reacție a interlocutorilor. La început, aceștia nu înțeleg cuvintele enigmatice ale lui Isus cu privire la păstor și la oile sale (In 10,6). Însă după explicațiile sale, marcate prin formulele: „Eu sunt poarta”, „Eu sunt păstorul cel bun”, iudeii se împart în două grupuri: unul împotriva și celălalt în favoarea lui Isus (In 10,19-21). În cuvintele atribuite reprezentanților acestui din urmă grup se observă ecoul dezbaterii suscitată de vindecarea orbului din naștere (cf. In 9,16). Însă această trimitere la gestul vindecător al lui Isus reapare și în centrul episodului următor, atunci când unii, în fața morții lui Lazăr, prietenul lui Isus, se întreabă: „Nu a putut el, care a deschis ochii orbului, să facă în așa fel ca acesta să nu moară?” (In 11, 37). Și împărțirea în două grupuri, pro și contra lui Isus, a interlocutorilor iudei corespunde cadrului schematic care apare în dezbaterile de la Ierusalim (In 7,12.30-31.40-43; 9,16).

De aceea, legătura dintre discursul referitor la păstorul cel bun și precedenta dezbateri cu privire la vindecarea orbului din naștere nu poate fi supraestimată pe baza notațiilor redacționale menționate mai sus. Discursul și dezbaterile din capitolul al zecelea se desfășoară pe baza altor tematici sugerate de noul lexic specific. În prima parte predomină terminologia pastorală, condensată în jurul cuvintelor: „păstor”, *poimên*, de șapte ori în secțiunea In 10,2-16; „oi”, *probata*, de 15 ori în cele două secțiuni, In 10,1-16.26-27; „turmă”, *poimnê*, o singură dată în In 10,16; „pășune”, *nomê* (In 10,9). Relația pozitivă dintre păstor și oile sale este descrisă prin intermediul termenilor: „a asculta” (glasul), *akouein*, de cinci ori; „a urma”, *akolouthein*, de trei ori; „a cunoaște”, *ginôskhein*, de șapte ori; „a crede”, *pisteuein*, de șase ori. Rolul pozitiv al păstorului este descris printr-o frazeologie recurentă: păstorul este cel care „își dă viața” pentru oi sau „le dă viața veșnică” acestora (In 10,11.15.17.18.28). Păstorul este numit de două ori prin apelativul *kalos* „bun” (In 10,11.14), tot așa cum sunt numite „bune”, *kala*, lucrările înfăptuite de către Isus, propuse drept criteriu pentru recunoașterea sa ca Mesia și pentru aderarea la credință (In 10,32.33; cf. 10,25.37.38). Figurii și rolului păstorului îi sunt contrapuse figura și rolul negative ale „hoțului”, *kleptês*, și ale „tâlhărilor”, *lēstês* (In 10,1.8.10); cele ale „străinului”, *allotrios*, și ale „mercenarului”, *misthōtos* (In 10,5.12.13), cu care este asociată amenințarea lupului (In 10,12); acțiunea lor devastatoare și nefastă este marcată prin verbele „a răpi”, *arpazein* (In 10,12.28.29), și „a împrăști”, *skorpizein* (In 10,12).

Terminologia pastorală, cu respectivele figuri pozitive și negative, este concentrată în primele șaisprezece versete ale capitolului, cu o prelungire sau rezonanță în anumite versete ale secțiunii următoare (In 10,27-29), unde predomină lexicul legat de dezbaterile cristologice. Relația dintre Tatăl și Isus cel trimis în lume este confirmată de lucrările pe care el le înfăptuiește; acestea dau mărturie despre el și justifică adevărul la credință (In 10,25.29-30.32-38). Punctul culminant al dublei dezbateri dintre Isus și iudei în cadrul Sărbătorii Înnoirii la Ierusalim este atins în cele două declarații simetrice: „Eu și Tatăl una suntem”;

„Tatăl este în mine și eu în Tatăl” (*In* 10,30.38b). Aceste formule cristologice sunt pregătite de ultimele sentințe din secțiunea „pastorală” referitoare la raportul de cunoaștere și iubire care îl leagă pe Isus de Tatăl (*In* 10,15.17-18). Aceste conexiuni lexicale și tematice arată intenția redactorului de a uni diferitele părți ale acestei compoziții.

Pe baza acestor criterii literare și tematice se justifică ipoteza unei structuri care cuprinde întregul capitol al zecelea. Aceasta poate fi reconstruită conform următoarei scheme:

I. Discursul despre „bunul păstor” (10,1-21):

1. Parabola păstorului, 10,1-6:

- a) hoțul-tâlhăr în opoziție cu păstorul, 10,1-2;
- b) relația păstorului cu oile sale în opoziție cu străinul, 10,3-5;
- c) reacția negativă a ascultătorilor, 10,6.

2. Explicarea parabolei păstorului, 10, 7-21:

- a) autoprezentarea lui Isus drept „poartă”, în opoziție cu hoții-tâlhări, 10,7-10;
- b) autoprezentarea lui Isus drept „păstorul”, în opoziție cu cel plătit, 10,11-13;
- c) autoprezentarea lui Isus drept „păstorul cel bun”, în raport cu Tatăl și cu oile sale, 10,14-16;
- d) explicarea raportului dintre Isus și Tatăl, 10,17-18;
- e) reacția împărțită a ascultătorilor iudei, 10,19-21.

II. Dezbaterea dintre Isus și iudei de la Ierusalim, în timpul Sărbătorii Înnoirii (10,22-42):

1. Dezbaterea referitoare la identitatea lui Isus-Mesia, 10,22-30:

- a) întrebarea iudeilor adresată lui Isus în timpul sărbătorii, 10,22-24;
- b) răspunsul lui Isus:
 - denunțul necredinței și apelul la mărturia lucrărilor sale, 10,25;
 - condiția pentru a crede și a dobândi viața: să aparții lui Isus și Tatălui, 10,26-29;
 - unitatea profundă dintre Isus și Tatăl, 10,30.

2. Dezbaterea referitoare la identitatea lui Isus-Fiul lui Dumnezeu, 10,31-39:

- a) reacția ostilă a iudeilor și întrebarea lui Isus, 10,31-32;
- b) răspunsul-acuzația de blestem din partea iudeilor: un om care se face Dumnezeu, 10,33;
- c) răspunsul lui Isus:
 - în baza *Scripturii*, 10,34-36;
 - în baza faptelor sale, 10,37-38;
- d) reacția ostilă a iudeilor, 10,39.

3. Isus se retrage dincolo de Iordan: mărturia lui Ioan Botezătorul și credința multora în Isus, 10,40-42.

Discursul cu privire la „păstor” începe cu o sentință în stil proverbial, în care sunt puse în opoziție cele două figuri reluate în continuare prin alte imagini și expresii: hoțul-tâlhăr și păstorul oilor (*In* 10,1-2). Această primă sentință programatică

este extinsă și comentată printr-o scenă care abordează problema păstorului în raport cu oile sale. Dacă prima scenă se învârtă în jurul „intrării” celor două figuri antitetice – pe poartă sau sărind prin altă parte –, în noua sentință punctul de interes îl reprezintă „ieșirea” oilor și a păstorului care merge înaintea lor. Figura păstorului urmat de oile sale este în antiteză cu cea a străinului de care oile fug pentru că nu îi recunosc vocea. Prin acest cuvânt, „voce”, *phonê*, se deschide scena ieșirii oilor care ascultă „vocea” păstorului (In 10,3a). În felul acesta, secvența ieșirii este definită de reluarea termenului *phonê* (In 10,3a.5b). În schimb, figura paznicului are, pur și simplu, rolul de a stabili o legătură literară și tematică cu scena inițială, care se bazează pe intrarea pe poartă. Nota redacțională prin care se scoate în evidență contrastul dintre parabola lui Isus și nepriceperea ascultătorilor reprezintă trecerea la a doua unitate literară (In 10,6).

Aceasta este introdusă de reluarea formulei din primul discurs și se încheie prin intermediul unei prezentări mai detaliate a grupului ascultătorilor iudei (In 10,7a.19-21). Noul discurs dezvoltă și amplifică antizezele precedente. Însă acesta este caracterizat de autoprezentarea lui Isus prin formula specifică sfântului Ioan *egô emi*, repetată de patru ori (In 10,7b.9a.11a.14a). Primele două reiau imaginea „porții”, celelalte două, pe cea a păstorului desemnat drept „bun”. Secvențele sunt definite prin figurile antitetice care accentuează tonalitatea polemică a acestei a doua secțiuni. În prima unitate, Isus, care se prezintă drept „poarta oilor”, se află în opoziție cu hoții și tâlharii (In 10,7b-8). O tratare mai pe larg a acestei sentințe se găsește în a doua unitate, introdusă prin autoprezentarea lui Isus: „Eu sunt poarta” și a rolului său mântuitor. Antiteza finală încheie această unitate. Venirea hoșului este diametral opusă cu misiunea lui Isus (In 10,9-10). Noua autoprezentare a lui Isus prin imaginea păstorului amintește de rolul său mântuitor și dezvoltă mai insistent și mai pe larg opoziția cu un alt personaj: cel plătit (In 10,11-13). Noua antiteză se bazează pe raportul pozitiv și negativ cu oile, care este reluat și dezvoltat în unitatea următoare. Aceasta este introdusă prin a doua autoprezentare a lui Isus drept „bunul păstor” (In 10,14-16).

Acum dispăre tonalitatea polemică, pentru a lăsa locul enunțurilor pozitive, care se învârt în jurul temei relației-cunoaștere dintre păstor și oi (In 10,14). Un ecou al sentințelor precedente se găsește în cea cu privire la păstor, care adună în unitate oile rătăcite (In 10,16), și în promisiunea cu privire la rolul păstorului, care le va aduce și pe celelalte oi și vor asculta glasul său, se face trimitere la limbajul și la imaginile din parabola pastorală de la început (In 10,3). În schimb, prin trimiterea la relația reciprocă dintre Isus-păstorul și Tatăl se anticipă tema din ultima unitate (In 10,15.17-18). În această unitate, relația lui Isus cu Tatăl este formulată în termeni de iubire, care se exprimă și acționează în puterea și libertatea sa de a-și da viața și de a o lua înapoi. Delimitarea tematică a scurtei unități literare este dată de repetiția acestei formule, în care se reflectă în continuare imaginea păstorului care „își dă viața pentru oi” (In 10,11). Însă accentul cade pe raportul dintre Isus și Tatăl, definit acum prin terminologia „poruncii”,

primită și pusă în practică prin faptul că își dă viața în deplină libertate (In 10,18b). Tabloul referitor la dubla reacție a ascultătorilor iudei marchează sfârșitul discursului lui Isus. Un prim grup de ascultători confirmă propria înstrăinare preconcepută față de Isus, pentru că nu este în stare să asculte și să înțeleagă cuvintele sale (cf. In 10,6.20). Alții, în schimb, sunt foarte impresionați de cuvintele sale și sunt dispuși să reconsidere semnificația gesturilor sale, cum ar fi vindecarea orbilor (In 10,21).

Acest prim bilanț al raportului dintre Isus și iudei pregătește scena următoare, amplasată din nou la Ierusalim, însă în timpul Sărbătorii de iarnă a Înnoirii. Tabloul inițial, în care este prezentat Isus, care umblă prin templu sub porticul lui Solomon, constituie fundalul întregii dezbateri. Acest tablou inițial se încheie cu plecarea lui Isus, care se sustrage încercării iudeilor de a-l aresta (In 10,39.40a). Discuția se dezvoltă în două etape paralele care se învârt în jurul problemei identității lui Isus-Mesia și Fiul lui Dumnezeu. Amândouă se încheie printr-o declarație a lui Isus, care face trimitere la relația sa de unitate și comuniune profundă cu Tatăl (In 10,30.38b). În opoziție cu aceste sentințe cristologice se află reacția evident ostilă și violentă a iudeilor care încearcă să-l omoare cu pietre pe Isus sau să-l aresteze (In 10,31.39). Prima fază a dezbaterii începe printr-o cerere a iudeilor: „Dacă tu ești Cristos, spune-ne deschis!” (In 10,24). Răspunsul lui Isus face apel la mărturia faptelor sale și la credință, ca o condiție pentru a recunoaște și a accepta identitatea sa mesianică (In 10,25). Celelalte sentințe scot în evidență statutul credincioșilor printr-o terminologie inspirată din discursul pastoral precedent și din tema relației lui Isus cu Tatăl (In 10,26-30).

Sentința finală a lui Isus „Eu și Tatăl una suntem” provoacă o reacție dură din partea iudeilor care încearcă pentru a doua oară să-l omoare cu pietre în templu (In 10,31; cf. 8,59). Acest lucru oferă ocazia de a relua dezbaterea referitoare la problema „faptelor” lui Isus, definite ca „bune”. La întrebarea inițială a lui Isus, care scoate în evidență absurditatea reacțiilor iudeilor: „Pentru care dintre ele vreți să mă ucideți cu pietre?”, aceștia răspund printr-o acuzație explicită de blasfemie: „Tu, om fiind, te faci Dumnezeu” (In 10,32-33). Acest schimb rapid de replici anunță noua temă a dezbaterii: raportul lui Isus cu Dumnezeu, care se exprimă în termeni filiali. Argumentarea se bazează pe un text din *Scriptură*-lege, unde apare expresia „fiul lui Dumnezeu” (In 10,34-36). Lucrul acesta ar trebui să demonteze acuzația de blasfemie referitoare la Isus care, prin faptele sale, își revelează apartenența radicală la Dumnezeu Tatăl (In 10,37-38). Prin trimiterea la fapte și apelul la credință, discuția se întoarce în punctul de plecare. Noua reacție preconcepută și ostilă a iudeilor încheie această confruntare finală de la Ierusalim. De fapt, Isus se retrage în zona de dincolo de Iordan, unde Ioan Botezătorul își desfășurase activitatea de botezător. Această asociere cu mediul lui Ioan Botezătorul oferă ocazia de a aminti raportul pozitiv al celui care dă mărturie în favoarea lui Isus la râul Iordan (In 10,41). În acest mediu favorabil se dezvoltă acel proces fecund de credință în Isus, care în schimb la Ierusalim este contestat și sufocat (In 10,42).

Lectura continuă a textului evanghelic în forma sa actuală pune în evidență planul unitar al redactorului și permite perceperea semnificației în sintonie cu perspectiva cristologică a cărții, ceea ce nu exclude legitimitatea întrebărilor referitoare la proveniența materialului adunat în actuala compoziție evanghelică. La fel de legitime și pertinente sunt cercetările cu privire la raportul acestui text al sfântului Ioan cu tradiția comună și ipotezele asupra contextului existențial care constituie fundalul elaborării sale. Aceste cercetări, care țin de critică literară și istorică, care nu se reduc la un pur exercițiu de disecție a textului evanghelic, pot să ofere o contribuție la înțelegerea sa mai amplă și mai profundă. Astfel, ipoteza unei ordini originare mai coerente, reconstruită prin intermediul mutării anumitor unități, scoate în evidență legătura reală care există între diferitele părți ale actualei compoziții evanghelice. Că aceasta ar rezulta din mutarea întâmplătoare a anumitor foi sau din redistribuirea materialului folosit de redactorul final sau de succesivele revizii ale textului este o altă problemă²⁹⁷. Veridicitatea ipotezelor menționate depinde de soluția unei probleme anterioare: care este ordinea „adevărată” a textului? Cea actuală sau cea ipotetic reconstruită? În baza cărui criteriu poate fi aceasta definită?

Fără a capitula în fața soluțiilor formulate anterior, este totuși îndreptățit să continuăm cercetarea cu privire la mediul de origine al materialului evanghelic și la modelele din care acesta se inspiră. Și aici orientările autorilor sunt condiționate de anumite alegeri care privesc originea și istoria ipotetică a *Evangheliei a patra*. În linii mari, există două poziționări referitoare la originea discursului pastoral: pentru R. Bultmann, discursul se articulează pe anumite imagini și teme din ambientul mandaico-gnostic, unde simbolurile „porții” și păstorului sunt legate de revelație²⁹⁸; pentru alții, în schimb, imaginile, expresiile și dezvoltarea tematică a „bunului păstor” își au matricea religioasă și culturală în tradiția biblică, în special în culegerea de profeții ale lui *Ezechiel* 34²⁹⁹. În această linie se

²⁹⁷ O ipoteză care a găsit o anume credibilitate este cea a mutării întâmplătoare a foilor, propusă de J. Moffat, J.H. Bernard, E. Schweizer, A. Wickenhauser, S. Schultz, J. Blank. Ordinea originară reconstruită ar fi următoarea: după In 9,1-41 urmează In 10,19-21.22-29.1-18 (J.H. Bernard). În sprijinul acestei ipoteze se poate observa că secțiunea mutată (In 10,19-29) corespunde unei foi standard de aproximativ 750 de litere. Dar și aceasta este o ipoteză nedemonstrată, pentru că presupune că împărțirea textului ar fi fost făcută cu precizie conform exigențelor „literare” sau „logice” ale cititorului critic modern. Mai complexă și diversificată este reconstrucția ordinii originare a textului pe baza unor criterii literare. Aceasta pleacă de la presupunerea că ar exista o scriere de bază extinsă prin adăugiri și modificări ulterioare (J. Wellhausen; R. Bultmann; J. Becker). Ordinea originară a izvorului, conform lui Bultmann, ar fi următoarea: In 10,22-26.11-13.1-10.14-18.27-39; adăugirile evanghelistului s-ar regăsi în In 10,5-7.9.13.15-18; redactorul eclezial ar fi adăugat In 10,16.34-36. Și mai complexă este ipoteza referitoare la reconstrucția istoriei textului a lui M.E. Boismard – A. Lamouille, împărțită în trei faze sau niveluri: un nucleu mai vechi atribuit lui In II-A (In 10,1ab.2.3b.4bc.7c-8.27.11b.12cd.14a.15b.28), reelaborat de In II-B (In 10,3ac.4ad.6-7ab.10.14b.15a.17.21.22-39.40-42), și o revizie a textului la nivelul lui In III (In 10,1c.4a.9.11a.12ab.13.16).

²⁹⁸ Susțin într-un mod mai mult sau mai puțin radical inspirația gnostică a discursului pastoral din sfântul Ioan următorii: W. Bauer, R. Bultmann, E. Schweizer, S. Schultz, H.M. Teeple, J. Blanck.

²⁹⁹ C.H. Dodd, I. De La Potterie, B. Lindars, J. Jeremias, P.R. Traganl.

recunoaște înrudirea temei pastorale din sfântul Ioan cu anumite sentințe și parabole din tradiția sinoptică referitoare la figura și la rolul lui Isus păstorul³⁰⁰. Și în legătură cu alternanța dintre parabolă și explicație, prezentă în actualul text al *Evangeliei a patra*, unii autori fac trimitere la tradiția sinoptică, unde se găsește o schemă analoagă: după povestirea parabolei urmează explicarea și aplicarea sa (Mc 4,3-9.10-12.13-20). Alte contacte cu tradiția sinoptică sunt sugerate referitor la dezbateră cu iudeii despre identitatea mesianică a lui Isus (In 10,24-25.33-36). Corespondentul său sinoptic ar trebui căutat în povestirea procesului sau a anchetei efectuate de iudei, unde i se pune în mod explicit lui Isus întrebarea: „Ești tu Cristos, Fiul lui Dumnezeu?” (cf. Mc 14,61; Mt 26,63; Lc 22,66-70). După răspunsul lui Isus, consiliul suprem îl declară pe Isus vinovat de blasfemie (Mc 14,64; Mt 26,65).

Aceste corespondențe sau afinități dintre textul actual al lui *Ioan* și tradiția sinoptică sunt de necontestat. Rămâne, în schimb, un obiect de discuție explicarea raportului lor reciproc. În orice caz, orice soluție nu poate face abstracție de climatul clar polemic, cel puțin al primei părți din discursul pastoral, și de perspectiva cristologică specifică sfântului Ioan, concentrată pe raportul unic dintre Isus și Tatăl. În legătură cu primul aspect – cel al polemicii dintre adevăratul păstor și celelalte figuri negative – s-au formulat diferite ipoteze care pleacă de la contextul istoric al lui Isus – el se opune mesianismului naționalist-politic zelot – la cel al evanghelistului aflat în conflict cu comunitatea iudaică sau cu mediul elenistic și gnostic³⁰¹.

Recursul direct la modelele gnostice, fie și dintr-o perspectivă polemică, este superfluu, în afară de faptul că este discutabil, din cauza precarității textelor și a datării lor. Pentru reconstruirea mediului existențial în care s-a dezvoltat textul în forma sa actuală, trebuie făcută distincția între diferite niveluri și perspective. Predominantă este cea cristologică, cu anumite accente soteriologice³⁰². Nu trebuie însă neglijat interesul eclezial și parenetic legat de imaginea păstorului și a oilor sale. Tonalitatea polemică ce străbate întregul fragment, atât în discursul pastoral, cât și în dezbateră mesianică, își are rădăcinile în tradiția evanghelică comună. Dată fiind însă puternica notă conflictuală, lucrul acesta poate fi înțeles doar în contextul tensiunilor dintre comunitatea formată în jurul sfântului Ioan și mediul iudaic. Totuși, preocuparea adiacentă în acest text, ca și în întreaga *Evangelie a patra*, nu este doar cea de a combate un front extern, sau de a neutraliza o amenințare exterioară, ci de a susține o alegere a credinței cristologice în interiorul comunității creștine.

³⁰⁰ C.H. Dodd. Unică și fără alți adepți a rămas ipoteza lui J.R. ROBINSON, *The Parable of John*, 10,1-5, ZNW, 56 (1955), 233-240: nucleul cel mai vechi al fragmentului din In 10,1-5 ar fi constituit dintr-o parabolă despre „paznic”, care are corespondenți în Mc 13,34-35.

³⁰¹ Ipoteza unei polemici antizelote, subînțeleasă din parabola „Bunului păstor” cu referire la contextul istoric al unei încercări de atac la templu în timpul Sărbătorii Corturilor, este susținută de A.J. SIMONIS, *Die Hirtenrede im Johannes Evangelium. Versuch einer Analyse von Joh. 10,1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt* (Analecta Biblica 29), Rome, 1967.

³⁰² Cf. P.R. TRAGAN, *La parabole du „Pasteur” et ses explications. Jean 10,1-18*; Rome, 1980.

2. Analiza exegetică

Discuțiile în jurul scurtului fragment care deschide discursul despre păstor din *Evangelhia a patra* nu trebuie să piardă din vedere ceea ce textul vrea să spună, prin fascinația specifică povestirilor simbolice. Cele două secvențe, cea a intrării în staul și cea a ieșirii, se inspiră din scenele vieții pastorale. Într-un staul care are o poartă și este păzit de un gardian intră păstorul, pentru a scoate oile la păscut. Păstorul legitim, în opoziție cu hoțul și tâlharul, are două semne distinctive. Primul este modul în care intră în staul. El intră pe poartă și este primit și recunoscut de paznic. În schimb, hoțul și tâlharul nu intră pe poartă, ci sar gardul; acest detaliu le scoate în evidență caracterul abuziv și periculos. Al doilea criteriu de legitimitate a „păstorului oilor” este desprins din raportul său cu oile însele. Există o relație de reciprocitate între păstor și oile sale, exprimată bine de corespondența celor două serii de verbe:

oile

„oile ascultă glasul lui”

„iar oile îl urmează

pentru că îi cunosc vocea”

păstorul

„el își cheamă oile pe nume
și le conduce afară”

„Când le-a scos pe toate ale sale...
merge înaintea lor”

Această conotație de cunoaștere reciprocă între păstorul legitim și oile sale este remarcată printr-o ultimă observație care se bazează pe contrastul cu figura străinului:

„Pe un străin nu l-ar urma,
ci ar fugi de el,
pentru că nu cunosc vocea străinilor”.

Acest tablou inițial, cu două secvențe narrative, este prezentat în nota concluzivă și de trecere drept „parabolă”, *paroimia*, povestită de către Isus în fața unor ascultători ipotetici, care nu înțeleg sensul a ceea ce spune el. Mai încolo, însuși evanghelistul, în contextul dezbaterii din timpul Sărbătorii Înnoirii de la Ierusalim, identifică oile, care ascultă vocea lui Isus, îl cunosc și îl urmează, cu cei care cred. În schimb, iudeii, care nu fac parte dintre oile sale, nu cred în cuvintele lui (In 10,25a.26-27). Așadar, scurta istorie enigmatică a păstorului și a oilor sale este în parte interpretată datorită contextului imediat și celui, mai amplu, din dezbaterea care urmează. Totuși, învelișul simbolic care caracterizează parabola nu este în întregime utilizat în transpunerea aplicativă pentru a ilustra raportul dintre Isus și ascultătorii săi iudei. Mare parte dintre imagini, și mai ales antiteza dintre păstor și celelalte figuri, sunt păstrate încă în interiorul codului parabolic. Așadar, este legitimă denumirea de „parabolă” dată tabloului inițial, chiar dacă anumite elemente din explicația care urmează sunt reinterpretate într-o cheie alegorizantă³⁰³.

³⁰³ Scurta povestire simbolică este desemnată prin termenul *paroimia* (In 10,6), care apare de încă două ori în *Evangelhia a patra*, în discursul final al lui Isus, unde se află în opoziție cu vorbirea „deschisă” sau explicită, *parrhēsia* (In 16,25.29). Acesta apare de aproximativ zece ori în versiunea

Isus însuși, în fața reacției negative a ascultătorilor săi, explică simbolul „porții” prin dubla autoprezentare: „Eu sunt poarta” (In 10,7b.9a). În primul caz, declarația este introdusă prin formula de confirmare sau de întărire: „Adevăr, adevăr vă spun: eu sunt poarta oilor”. Genitivul care stabilește o relație între „poartă” și oi poate mira, dacă este comparat cu expresiile scurtului tablou parabolic, unde „păstorul” este pus în relație cu oile. Anumiți copiști au înlocuit această expresie dură cu „păstorul oilor”, care de fapt evocă un titlu dat lui Moise și lui Isus (cf. Is 63,11; Evr 13,20). Rămâne incertă și oscilantă valoarea pe care ar trebui s-o dăm acestui genitiv: este vorba despre poarta pe care se intră la oi? Sau: este vorba despre poarta prin intermediul căreia acestea pot ieși? Începutul parabolei, cu scena intrării păstorului în staulul oilor, favorizează prima interpretare. O confirmare se poate găsi în sentința următoare, unde se vorbește despre cei care au intrat înaintea lui Isus. Pluralul general „hoții și tâlharii”, atribuit tuturor celor care au venit înaintea lui Isus, reia formula parabolei, pentru a desemna figura antitetică cu păstorul legitim (In 10,8a). La fel ca în cazul străinului, menționat în a doua parte a parabolei, acum se spune despre hoți și tâlhari că „oile nu i-au ascultat” (In 10,8b).

Aplicarea cadrului simbolic continuă cu o a doua autoprezentare, de data aceasta într-o formă absolută: „Eu sunt poarta” (In 10,9a). Se precizează, așadar, rolul lui Isus-poarta printr-o sentință formată din două elemente. În primul se exprimă rolul de mijlocitor al lui Isus și condiția pentru a dobândi promisiunea mântuirii, formulată la viitor, cu un al doilea verb și prelungită prin alte trei. Perechea verbală: „a intra/a ieși”, preluată din frazeologia biblică, indică totalitatea, adică accesul deplin și liber la pășune³⁰⁴. Și această ultimă imagine, asociată cu simbolul lui Dumnezeu-păstorul, face trimitere la ideea de protejare și mântuire³⁰⁵. Rolul pozitiv și mântuitor al păstorului legitim este scos în evidență din comparația cu figura și rolul negativ al hoțului – la singular, ca în parabola de la început –, care, prin venirea sa, are drept singur obiectiv „să fure, să înjunghie și să ucidă” (In 10,10a). Această subliniere prin trei verbe dispuse în crescendo se află în contrast cu tripla promisiune de mântuire făcută celui care trece prin „poarta” care este Isus însuși. De fapt, misiunea sa, antitetică cu cea a hoțului, are drept scop și efect darul permanent al vieții și al unei existențe bogate și complete (In 10,10b).

O trăsătură distinctivă a parabolei păstorului și a explicațiilor sale cristologice este reprezentată de accentul polemic condensat în figurile negative aflate în

greacă a Bibliei, LXX, pentru a traduce termenul ebraic *mashal*, împreună cu termenul grec, mai frecvent, *parabolê*, preferat de Evangheliile sinoptice. În versiunea lui *Ben Sirah* se alternează *parabolê* și *paroimia* (cf. *Sir* 6,35; 8,8; 18,29; 39,3; 47,17). Termenul biblic *mashal* desemnează o sentință enigmatică, un proverb, un sfat înțelept, un discurs ascuns sau simbolic. Tradiția sinoptică confirmă acest aspect cifrat și rezervat al vorbirii în parabole, care cere, pentru deplina sa înțelegere, intermedierea unui învățător și disponibilitatea ascultătorului (*Mc* 4,10-12.13.33-34).

³⁰⁴ *Num* 27,17: Iosue, păstor în locul lui Moise; *Dt* 28,6; *1Sam* 29,6; *2Sam* 3,25: în textul original ebraic se găsește: „intrarea ta și ieșirea ta”; *Ps* 121,8.

³⁰⁵ *Is* 40,10; *Ez* 34,12-15; *Ps* 23,2; 74,1; 95,7; 100,3.

opoziție cu păstorul legitim. Este vorba doar despre un artificiu literar pentru a scoate în evidență rolul pozitiv al păstorului? Sau în aceste figuri se poate între-zări o aluzie la vreun personaj concret ori la categorii care pot fi identificate din punct de vedere istoric? Binomul „hoți-banđiți”, *kleptai-lēstai*, apare în două texte din Vechiul Testament pentru a indica o categorie din care fac parte bandiții violenți care amenință proprietățile și lucrurile (Abd 5; *Scrisoarea lui Ieremia* 57, LXX; Bar 6,57). În *Evangelhia a patra*, denumirea „hoț” este dată lui Iuda (In 12,6) și cea de „tâlhar” lui Baraba (In 18,40). În tradiția sinoptică, alungarea vânzătorilor din templu este justificată printr-un citat din Ieremia, unde se vorbește despre peștera tâlharilor (Mc 11,17; cf. Ier 7,11). Aceste conexiuni lexicale au sugerat ipoteza că în spatele perechii „hoți-tâlhari” ar fi o aluzie polemică la autoritățile sacerdotale ale templului, sau la uzurpatorii asmeinei și irodieni³⁰⁶. Mult mai precisă și mai structurată este reconstrucția lui A.J. Simonis, care identifică „hoții-tâlharii” cu zeloții, întemeietorii unui mesianism național și violent³⁰⁷. Alți interpreți, de la sfinții părinți până la cei moderni și contemporani, îi văd în grupul hoților-tâlhari, concurenți cu Isus, pe falșii Mesia despre care vorbesc I. Flaviu și *Faptele Apostolilor*: Iuda Galileanul și Teuda (J. H. Bernard, M.J. Lagrange, J. Marsh). R. Bultmann vede aici o aluzie polemică la revelatorii gnostici sau la mântuitorii elenistici. O orientare mai coerentă cu contextul literar și cu situația existențială a comunității sfântului Ioan tinde să identifice în diferitele figuri negative autoritățile religioase iudaice. Acestea sunt demascate și condamnate printr-un limbaj împrumutat din tradiția profetică (Ier 23,1-2; cf. Ez 34,1-10; Zah 11,4-10.15-16). Într-o confruntare polemică cu reprezentanții iudaismului se afirmă singurul și definitivul rol mediator al lui Isus, care le transmite credincioșilor mântuirea lui Dumnezeu. În acest context trebuie situat și simbolul „porții”, care în tradiția biblică are conotații religioase, în raport atât cu templul, ca loc al întâlnirii cu Dumnezeu, cât și cu cerul, viața și mântuirea³⁰⁸.

Confruntarea polemică continuă cu o nouă imagine, cea a „bunului păstor” în opoziție cu cel plătit, care acum înlocuiește celelalte două figuri negative din ver-setele precedente. Prin intermediul formulei de autoprezentare, Isus se identifică

³⁰⁶ E. Schwartz și T. H. Zahān susțin identificarea figurilor negative cu conducătorii politici ai familiei asmeinei și cu principii irodieni; R.E. Brown vede aici o aluzie la intrigile marilor preoți Iason și Menelau.

³⁰⁷ A.J. Simonis, pentru identificarea sa, se bazează pe denumirea *lēstēs* dată zeloților în opera lui I. Flaviu, cu o referire specială la răscoala împotriva lui Pilat, în urma însușirii banilor din comoara templului din Ierusalim (I. FLAVIU, *Ant.* XVIII, 3,2, par. 60-62; *Bell.* II, 9,4, par. 175-177). El identifică termenul *aulē* – staulul (oilor) – cu atriumul templului, paznicul, cu Caiafa, iar pe hoțul tâlhar, la singular, cu Baraba; străinii (lupul) cu zeloții, identificați cu „hoții-tâlhari” veniți înaintea adevăratului păstor Mesia. Isus scoate oile din teocrația evreiască (templu). O confirmare a acestor imagini și a limbajului, în afară de Vechiul Testament, s-ar putea găsi în capitolele 89-90 din *1Enoh*, unde este prezentată o sinteză a istoriei lui Israel, cu imaginile păstorului și ale oilor; „casa oilor” este identificată cu templul (*1Enoh* 89,41-50). Această ipoteză este în parte acceptată de I. De La Potterie.

³⁰⁸ Cf. Ps 118,20: „poarta Domnului”, *sha'ar*, tradus în LXX ca *pylē*, și nu ca *thyra*, ca în In 10,7,9; Gen 28,17: „poarta cerului”, Ps 78,23; cf. Ap 4,1; Mt 7,13-14: poarta vieții sau a mântuirii.

cu „bunul păstor”. Primul criteriu care justifică denumirea „bun” este dat de grija radicală a păstorului față de oile sale. El își riscă viața pentru a-și salva oile. Această primă semnificație a expresiei „a-și pune viața” este confirmată de comparația cu imaginea antitetică a mercenarului care, la vederea lupului, abandonează oile și fuge, lăsându-l pe lup să le răpească și să le împrăștie. Aceasta este trăsătura distinctivă a mercenarului care nu este responsabil în mod direct de oile sale (In 10,12-13). Prin reluarea formulei „eu sunt bunul păstor” este aprofundată și precizată atitudinea responsabilității radicale a păstorului, în sensul că el „își pune viața pentru oi” (In 10,15b). Această jertfire de sine a păstorului exprimă și pune în practică acea relație reciprocă ce îl leagă pe păstor de oile sale și care este definită prin terminologia biblică a alianței: „a cunoaște” (In 10,14b)³⁰⁹. Astfel este prezentat al doilea criteriu pentru a defini figura păstorului „bun”: cel care, prin puterea comuniunii din dragoste, își dă viața pentru oile sale. Modelul și izvorul acestei comuniuni profunde, în care este inclusă experiența alegerii, a încrederii și a darului, este acel raport de totală apartenență care există între Isus și Tatăl (In 10,15). De aceea, faptul că își dă viața pentru oile sale, lucru care caracterizează figura bunului păstor, este în același timp proba și fundamentul relației de iubire și comuniune pe care Isus o are cu comunitatea celor care cred.

Confirmarea acestei interpretări cristologice și soteriologice a textului despre bunul păstor este dată de folosirea particulelor grecești *kathôs* și *hyper* din Evanghelia noastră pentru a descrie rolul lui Isus și semnificația jertfei sale mântuitoare³¹⁰. În acest context cristologic și soteriologic este posibilă perceperea rezonanțelor profunde ale formulei: „eu sunt bunul păstor”. În tradiția biblică, păstorul este Dumnezeu în măsura în care eliberează, protejează, are grijă și adună poporul, în diferitele faze ale istoriei mântuirii³¹¹. Drept reprezentanți ai lui Dumnezeu în conducerea poporului său apar diferite figuri de mijlocitori, de la Moise până la regii lui Israel și ai Iudeii (Num 27,17; 2Rg 22,17; Ps 77,21; Is 63,11; Ier 2,8). În fața falimentului conducătorilor și responsabililor, Dumnezeu însuși își asumă rolul de păstor și îl pune în practică prin intermediul figurii regelui ideal, Mesia din neamul lui David (Ez 34,11-16.23-24; 37,24-25; cf. Ier 23,1-6; Mih 5,1-3; Zah 11,15-17; 13,7-9; Ps 78,70-72). Această tradiție își găsește un ecou în anumite texte evanghelice și în Biserica de la începuturi³¹². Pe fundalul acesta, formula sfântului Ioan: „eu sunt bunul păstor” își dobândește toată importanța cristologică și soteriologică. Isus împlinește acum promisiunea biblică a păstorului mesianic care eliberează și mântuiește, conduce, protejează și adună în unitate poporul împrăștiat.

Dacă adevăratul păstor este cel care adună oile împrăștiate și le caută pe cele pierdute, atunci Isus își anunță proiectul pentru viitor. Jertfirea vieții pentru oile

³⁰⁹ Cf. Os 2,22; 4,1; 6,3,6; Ier 31,34.

³¹⁰ *Kathôs*, In 15,9.10; 17,11.21.22; *hyper*, In 6,51; 11,50.51.52; 13,37.38; 15,13.

³¹¹ Ps 23; 78,52-53; 80,2; 100,3; Is 40,11; Ier 31,10; Mih 2,12-13.

³¹² Isus este păstorul cel plin de grijă, care-și adună, protejează și conduce oile pierdute (Mc 6,34; Mt 9,36; cf. Mt 18,12-14; Lc 15,4-7); este păstorul suprem (1Pt 2,25; 5,4; Evr 13,20); este păstorul ucis (Mc 14,27); păstorul escatologic (Mt 25,31-34).

sale are ca obiectiv și rezultat efectiv adunarea celor împrăștiați (cf. In 11,52). Acest lucru este exprimat acum printr-o metaforă pastorală. Celelalte oi, care nu aparțin staulului, nu sunt doar samaritenii, semnul rămas al celor două împărțiri divizate, Israel și Iuda, însă nici doar iudeii din diaspora. În perspectiva universală – lumea – care inspiră soteriologia din sfântul Ioan, iese deja la iveală misiunea față de popoarele păgâne (cf. In 7,25; 12,20.32). În rest, această perspectivă deschisă față de popoare constituie orizontul misiunii slujitorului din *Cartea lui Isaia* (Is 42,6; 49,6; cf. Is 11,10; 56,8). Pentru comunitatea formată în jurul sfântului Ioan, această dimensiune ecumenică definește rolul lui Isus, Mesia escatologic care a primit de la Dumnezeu misiunea de a-i face auzit glasul și de a conduce oile împrăștiate pentru a realiza promisiunea biblică a unei singure turme și a unui singur păstor (Ez 34,23; 37,24; cf. Ap 7,17)³¹³.

În afară de această dimensiune mesianică evocată de formula: „eu sunt bunul păstor”, textul sfântului Ioan lasă să se întrevadă și o posibilă nuanță parenetică și eclezială în prezentarea negativă, atât de insistentă, a figurii celui plătit. Aceasta reproduce trăsăturile tipice ale „falsului profet” (Zah 11,17; cf. 4Esd 5,18). În felul acesta, apare mai clară, prin contrast, imaginea adevăratului păstor. Însă contextul de amenințare reprezentat de „lup” face trimitere la situația comunității credincioșilor, expusă unor tensiuni interne și unor ostilități externe (cf. Fap 20,29-30; Mt 7,15; 10,16; Lc 10,3; 1Pt 5,1-2). Astfel, portretul păstorului ideal, care își dă viața pentru oile sale, devine și modelul slujirii și al angajamentului pastoral al responsabililor comunității (In 21,15-19).

Însă perspectiva dominantă a discursului pastoral din sfântul Ioan este cea cristologică, ce se prelungește și se concretizează în rolul mântuitor al lui Isus, păstorul care dă viață. Acest motiv este aprofundat în ultimele două versete (In 10,17-18). Acesta se împletește cu cel al raportului de comuniune reciprocă ce îl leagă pe Isus de Tatăl. Cele trei fraze în care se articulează scurta compoziție dezvoltă în forma unui paralelism circular cele două motivații profunde ale jertfei de sine a lui Isus: este un act de iubire și de libertate sau, mai bine spus, este un act de deplină libertate, pentru că este dictat de iubire. Libertatea este formulată printr-o frază cu nuanțe grecești: „a avea dreptul-puterea, *exousia*”. Este vorba despre „dreptul” de a dispune de propria viață sau de „puterea” asupra propriei morți. Acesta din urmă este exprimat printr-o unitate frazeologică biblică: „a-și da sau a-și pune viața și a și-o lua înapoi” (cf. Is 53,10-12). În libertatea și totala disponibilitate de a-și da viața, Isus are și dreptul-puterea de a o lua înapoi. Această libertate a lui Isus își are rădăcinile în raportul său de iubire

³¹³ Versiunea latină antică și Vulgata interpretează finalul acestui verset în felul următor: *et fiet unum ovile et unus pastor* (In 10,16b). Termenul latin *ovile*, „staul”, presupune existența unui text grecesc unde se citește *aulê* în loc de *poimnê*, „turmă”, atestat de mai multe codice. Probabil Ieronim, cu autoritatea sa, a favorizat această interpretare a textului, pentru că în comentariul la Ez 46,22 spune că termenul grecesc *aulê* poate fi echivalat foarte bine în latină prin *ovile* („staul”). Abia în epoca Reformei această versiune a textului, comună în perioada medievală, a devenit suspectă și contestată în urma folosirii în Biserica Catolică Romană, identificându-se cu unicul staul al lui Cristos, unde ar trebui să se adune celelalte turme împrăștiate.

cu Tatăl. La început se vorbește despre iubirea Tatălui față de Isus; la final, despre porunca pe care el a primit-o de la Tatăl. Este o poruncă din iubire, care se exprimă și se concretizează în libertate sau în jertfa de sine a lui Isus. Această relație totală de iubire sau de ascultare a Tatălui îi permite lui Isus să dispună de viața sa fără să fie constrâns de nimeni. Cu alte cuvinte, „puterea” totală pe care o are Isus sau totala sa libertate îi vin de la Tatăl (In 3,35; 13,3; 17,2). Aceste două versete reprezintă o încercare de a înțelege în cheie teologică și cristologică unitatea intrinsecă și dinamică dintre moartea și învierea lui Isus. Aceeași perspectivă domină întreaga relatare a pătimirii, unde se afirmă libera disponibilitate și inițiativa lui Isus de a îndeplini porunca sau planul Tatălui (In 18,4-8; 19,10-11.28.30).

La finalul discursului pastoral este semnalată reacția ascultătorilor iudei. La fel ca în dezbaterile din timpul Sărbătorii Corturilor și în cazul orbului din naștere, și acum există o dezbinare în fața declarațiilor lui Isus, păstorul escatologic care ia locul tuturor celorlalți conducători sau lideri spirituali (cf. In 7,43; 9,16). Reacția negativă a multora se exprimă prin descalificarea lui Isus, despre care am auzit deja în dezbaterile precedente (In 7,20; 8,48.52). În schimb, grupul ascultătorilor favorabili pune în legătură cuvintele lui Isus cu faptele pe care acesta le-a făcut pentru orbi. Aceste fapte, care fac trimitere la lucrarea lui Dumnezeu, dau credibilitate și autoritate cuvintelor sale (In 3,32). Reacția diferită a iudeilor pregătește dezbaterile următoare de la Sărbătoarea Înnoirii, în care Isus, pe de o parte, revelează motivele profunde ale necredinței și, pe de altă parte, indică rolul faptelor în procesul credinței.

Amplasarea precisă a noii dezbateri se încadrează în schemele literare ale *Evangheliei a patra*, care obișnuiește să pună în legătură activitatea lui Isus la Ierusalim cu sărbătorile evreiești. În cazul acesta, reprezintă o noutate precizarea referitoare la anotimpul de iarnă. Legată, probabil, de acest detaliu este și informația despre porticul lui Solomon, unde Isus își găsește adăpost³¹⁴. Este greu, în schimb, să se întrevadă un raport explicit sau intențional între Sărbătoarea Înnoirii templului și temele dezbaterii, concentrate pe identitatea lui Isus, Mesia și Fiul lui Dumnezeu. Singura posibilă referință este comparația dintre Isus, Fiul „consăcraț” și trimis în lume, și „consacrarea” templului, care este comemorată în timpul sărbătorii Hanukkah³¹⁵. Aceasta este ultima iarnă a

³¹⁴ Porticul lui Solomon, care încheie în partea de Est piețele templului, conform lui I. Flaviu, și-ar avea originea încă de la construirea primului templu (*Bell.* V, 5,1, par. 184-185; *Ant.* XV, 11,3, par. 396-401; XX, 9,7, par. 222).

³¹⁵ Sărbătoarea „Înnoirii”, *Hanukkah*, în greacă *enkainia*, a fost instituită de către Iuda Macabeul, pentru a comemora purificarea templului, în ziua 25 a lunii Casleu din anul 165 î.C. (*IMac* 4,59). Celebrarea, cu caracter popular, durează opt zile și este pusă în legătură cu Sărbătoarea Corturilor, în care a fost inaugurat primul templu de către regele Solomon (*IRg* 8,62-66; cf. *2Mac* 1,9.18; 10,1-8). I. Flaviu reproduce în sinteză prezentarea *Cărților Macabeilor* și încheie: „Din ziua aceea până astăzi, noi celebrăm această sărbătoare și o numim «sărbătoarea luminilor» și îi dăm această denumire, cred, pentru faptul că dreptul de a celebra cultul ne apare ca o lumină într-un timp de criză a oricărei speranțe” (*Ant.* XII, 7,7, par. 325).

lui Isus înainte de Paștele în care el va fi condamnat. Însă moartea sa, înfruntată ca un act total de libertate și de iubire, devine consacrarea acelui templu definitiv care ia locul sanctuarului iudaic (In 2,19; 17,19).

Preludiul acelui moment decisiv îl reprezintă înfruntarea cu reprezentanții iudaismului de la Ierusalim. Aceștia îl „înconjoară” pe Isus și îi solicită să dea o lămurire la întrebarea lor: „Dacă tu ești Cristos, spune-ne deschis” (In 10,24). Verbul grecesc folosit pentru a descrie faptul că iudeii îl înconjură pe Isus face trimitere la expresiile biblice ale *Psalmilor*, în care regele (Mesia) sau dreptul persecutat povestește amenințarea ce vine din partea adversarilor săi: „Toate neamurile m-au înconjurat: în numele Domnului le-am nimicit. M-au înconjurat, m-au împresurat: în numele Domnului le-am nimicit. M-au înconjurat ca roiurile de albine, s-au aprins ca un foc de spini: în numele Domnului le-am nimicit” (Ps 118,10-12; cf. 22/21,17). Fraza cu care se deschide întrebarea iudeilor este o expresie grecească ce lasă să se întrevadă nu doar chinul, ci și un anume sens de neliniște insuportabilă. Iudeii acum îi cer lui Isus o declarație deschisă și publică, *parrhēsia*, care se află în opoziție cu modul de a vorbi prin imagini ascunse și obscure, asemenea celor din istoria păstorului și a oilor sale (cf. In 16,25.29).

Răspunsul lui Isus clarifică imediat care este punctul problematic al raportului său de comunicare cu iudeii. Așa cum va spune în scurta anchetă făcută de evrei înainte de condamnare, el nu a vorbit pe ascuns, ci deschis și în locuri publice unde se reunesc toți iudeii (In 18,20). Dificultatea de a înțelege și a accepta auto-prezentarea sa drept Mesia nu depinde de caracterul enigmatic al poziției sale sau al declarațiilor sale, ci de rezistența și de refuzul iudeilor. Cu alte cuvinte, recunoașterea identității mesianice a lui Isus presupune credință. Însă, la rândul său, credința, înțeleasă ca o adeziune și apartenență totală la Isus, reprezintă răspunsul la inițiativa gratuită a lui Dumnezeu, Tatăl, care dă mărturie despre Isus prin intermediul lucrărilor pe care acesta le înfăptuiește în numele său (In 10,25b). Doar în acest context religios este posibil să se ajungă la o clarificare care să descopere ambiguitatea așteptărilor mesianice iudaice.

Însă acel conflict care îi va face pe iudei să-l condamne pe Isus nu este doar fructul unei neînțelegeri istorice, ci are o rădăcină mult mai profundă. Este legat de statutul teologal al credinței. Iudeii nu cred în Isus, în calitatea sa de trimis al Tatălui și acreditat prin intermediul lucrărilor sale, pentru că nu aparțin mediului celor care cred, adică al celor care „ascultă vocea” lui Isus păstorul (In 10,26-27). La rândul său, el stabilește cu acești credincioși o relație de apartenență reciprocă – îi cunoaște – și face posibilă credința lor: „aceștia îl urmează” (In 10,3-4.14). Credincioșilor, Isus le transmite viața deplină și definitivă, iar în calitate de adevărat păstor, îi apără și îi protejează de piere (In 10,28).

Formularea promisiunii, mai întâi într-o formă pozitivă – „le dau viața veșnică” – și apoi negativă – „și nimeni nu le va răpi din mâna mea” –, tinde să fundamenteze siguranța și încrederea credincioșilor, chiar și într-un context de criză și de amenințare. Aceștia pot conta pe eficacitatea și puterea mântuitoare

a lui Isus, descrise prin imagini și terminologia biblică³¹⁶. De fapt, el, datorită uniunii intime cu Dumnezeu Tatăl, participă la aceeași putere și eficacitate a acțiunii mântuitoare în favoarea credincioșilor. Acest lucru este exprimat deschis la final, printr-o declarație de o forță excepțională: „Eu și Tatăl una suntem”. Însă este confirmat și de paralelismul evident al expresiilor atribuite în continuare lui Isus și Tatălui: „Nimeni nu le va răpi din mâna mea // din mâna Tatălui meu” (*In* 10,28b-29b). La mijloc se află o sentință enigmatică ce totuși este utilă pentru a restabili adevărata relație dintre Isus și Tatăl: inițiativa totală a procesului mântuirii își are originea în Tatăl (*In* 10,29).

Acest lucru este formulat printr-o sentință care i-a derutat pe copiiști, dar care se regăsește în stilul sfântului Ioan. Tatăl este cel care îi „dă” pe credincioși lui Isus, în sensul că se află la originea statutului teologic al credinței (*In* 6,37.39.44.65; 17,6). În sensul acesta, ceea ce Tatăl i-a dat lui Isus se încadrează în domeniul mântuirii definitive și împlinite. Spusă în limbajul sfântului Ioan, aceasta face parte dintre realitățile cele mai „mari” dintre toate (cf. *In* 5,20; 14,12). În acest orizont al mântuirii, care își are originea fundamentală în inițiativa Tatălui și se revelează și se concretizează prin intermediul lui Isus, el poate să spună: „Eu și Tatăl una suntem”. Așa cum se precizează în continuare, după întreruperea scandalizată a iudeilor, este vorba despre o unitate dinamică și existențială care se poate exprima și prin intermediul formulei de apartenență reciprocă sau comuniune (*In* 10,38c; cf. 17,11.21).

Textul sfântului Ioan se complace în prezentarea reacțiilor iudeilor în fața declarațiilor lui Isus. Apare încă o dată încercarea de lapidare în templu. El semnalează, prin schematismul său, caracterul scandalos și deviant al discursului lui Isus din punctul de vedere al ortodoxiei monoteiste evreiești (cf. *Lev* 24,16). Asta este ceea ce precizează dialogul inițial dintre Isus și iudei. Autoapărarea lui Isus, care nu se sustrage imediat în fața amenințării cu moartea, se bazează pe motivația „lucrărilor”, amintită deja la începutul dezbaterii mesianice (*In* 10,25b). Aceste lucrări sunt numite „bune” nu doar pentru că sunt benefice, ci în măsura în care manifestă darul mântuirii definitive pe care Dumnezeu îl face cunoscut prin intermediul lui Isus, păstorul cel „bun” (cf. *In* 2,10). Aceste lucrări sunt, de fapt, înfăptuite în numele lui Dumnezeu, Tatăl, și dau mărturie în favoarea relației unice pe care Isus o revendică în ceea ce-l privește (*In* 10,33). Tocmai asupra acestui punct, în numele credinței monoteiste, îl incriminează iudeii pe Isus ca blasfemator: „Tu, om fiind, te faci Dumnezeu” (*In* 10,33). La rădăcina acelui conflict, care îl va aduce pe Isus în fața condamnării capitale, se află această acuzație care, în perspectiva ortodoxiei evreiești, corespunde unui atentat la unicitatea și sfințenia lui Dumnezeu: Isus este un blasfemator și, prin urmare, trebuie condamnat la moarte (cf. *In* 5,18; 19,7).

Se observă în această dezbatere reconstruită de autorul *Evangheliei a patra* un ecou al anchetei iudaice reproduse de Evangheliile sinoptice în relatarea

³¹⁶ Mâna lui Dumnezeu în textele biblice este simbolul puterii și garanția unei protecții sigure (*Dt* 32,39; *Is* 43,13; 49,2; 51,15; cf. *Ap* 1,16).

pătimirii (cf. *Mc* 14,60-64, par.). Acuzația de „blasfemator” adresată lui Isus face parte din această tradiție evanghelică. Însă în perspectiva sfântului Ioan, aceasta este formulată astfel încât să evidențieze aspectul paradoxal al profesiei spontane de credință cristologică: Isus este un blasfemator care trebuie omorât cu pietre, pentru că este un om care se face Dumnezeu³¹⁷. Este, în schimb, contrariul a ceea ce creștinii proclamă: în Isus este Dumnezeu cel care se face om (cf. *In* 1,14). Acesta este punctul crucial al comparației dintre comunitatea creștină și iudaism, al cărui ecou există și în secolul al II-lea: creștinii sunt acuzați că se închină unui om (Iustin, *Dial.* 38).

Răspunsul la această acuzație de blasfemie este atribuit lui Isus și este formulat printr-o argumentare inspirată din *Scriptură*, elaborată conform unei metode rabinice. Aceasta se bazează pe una dintre regulile hermeneutice tradiționale: *qal wa-homer, a minori ad maius*. Dacă *Scriptura* îi numește „dumnezei” pe cei cărora le este adresat cuvântul lui Dumnezeu, cu atât mai mult este legitim să fie numit „Fiul lui Dumnezeu” cel pe care Dumnezeu, Tatăl, l-a consacrat și trimis în lume (*In* 10,34-36). Forța acestui mod de argumentare presupune perspectiva credinței cristologice, conform căreia se recunoaște în Isus Mesia lui Dumnezeu și trimisul Tatălui. De aceea, cercetarea *Scripturilor* trebuie înțeleasă mai degrabă ca o încercare creștină de a da un răspuns la obiecțiile iudaice decât ca un argument valid în dezbaterile cu frontul extern. Dar trebuie să recunoaștem că scurtul fragment de discuție pe marginea *Scripturii* nu este condus doar după regulile rabinice, ci se bazează pe un text recurent în mediul sinagogii pentru a defini statutul fiilor lui Israel, destinatarii revelației divine³¹⁸. În reinterpretarea sfântului Ioan, acesta folosește la exprimarea trăsăturilor distinctive ale credinței cristologice: Isus este Mesia în măsura în care este Fiul lui Dumnezeu (cf. *In* 6,69; 20,31). Această profesiune de credință cristologică își poate găsi fundamentul în *Scriptură* care, chiar în optica tradițională evreiască, reprezintă mărturia de necontestat a cuvântului lui Dumnezeu. Credința mesianică este formulată în cazul acesta făcându-se apel la lexicul „consacrării”, în care se întâlnesc modelul vocației și al misiunii profetice și cel al statutului sacerdotal (*Ier* 1,5; *Sir* 49,7; cf. 45,4, cu referire la Moise; *2Cr* 26,18). Isus, datorită consacării sale totale, care îi conferă dreptul de a fi revelatorul definitiv al lui Dumnezeu, este Fiul lui Dumnezeu (cf. *In* 11,27).

La final, autoapărarea lui Isus părăsește terenul dezbaterii pe marginea *Scripturilor* pentru a relua argumentul legitimității sale mesianice prin intermediul

³¹⁷ În tratatul *Sanhedrin*, în care se reflectă jurisprudența tradițională a fariseilor și care își are rădăcinile în textele legislative biblice, lapidarea este prevăzută, printre alte cazuri, „pentru cel blasfemator și idolatru” (*Sanh.* VII, 4). Însă imediat se precizează că „blasfematorul nu este vinovat decât în cazul în care pronunță numele lui Dumnezeu însuși” (*Sanh.* VII, 5). În perspectiva sfântului Ioan, blasfemia este identificată cu încercarea omului de a se face asemenea lui Dumnezeu (cf. *Ap* 13,1.5.6; 17,3).

³¹⁸ A.Z. 5a. Textul din sfântul Ioan se referă la *Psalmul* 82/81,6, citat după versiunea Septuagintei. Acesta, conform unei concepții comune cu iudaismul, este numit „lege” (*torah*), adică revelația scrisă sau biblică.

faptelor. De fapt, este vorba despre lucrările Tatălui (*In* 10,37). Spre deosebire de „semne”, care se regăsesc în procesul de legitimare a profetului, lucrările sau faptele sunt acreditări ale Fiului, pentru că Tatăl este cel care le înfăptuiește în Isus (cf. *In* 5,17-22; 14,10-11). Dar și „lucrările” pe care Isus le înfăptuiește în numele Tatălui presupun aderarea la credință. Doar în acest orizont al credinței, acestea pot să declanșeze acel itinerar care pleacă de la „cunoașterea” inițială până la „a recunoaște” în mod ferm și deplin că Tatăl este în Isus și el în Tatăl (*In* 10,38). Formula imanenței reciproce, reluată prin lexicul legământului biblic, descrie acea relație profundă a lui Isus cu Dumnezeu care este subînțeleasă din titlul „Fiul lui Dumnezeu” (cf. *In* 14,10-11; 17,21). În această formulare se atinge unul dintre punctele culminante ale credinței cristologice a sfântului Ioan. Această caracteristică este scoasă în evidență încă o dată printr-o notă redacțională care constituie concluzia întregii dezbateri: iudeii încearcă încă o dată să-l aresteze pe Isus, dar acesta reușește să scape (cf. *In* 7,30.32.44; 8,59; 10,31). Această notă este un fel de comentariu vizual al cuvintelor lui Isus din discursul pastoral: „Nimeni n-o ia de la mine viața, ci eu o dau de la mine însumi” (*In* 10,18). Retragera dincolo de zona Iordanului este o confirmare a acestei libertăți a lui Isus. Aceasta, în actuala structură a Evangheliei, reprezintă un scurt intermezzo înainte de înfruntarea finală din mediul ostil de la Ierusalim, provocat de ultimul „semn”: învierea lui Lazăr. Scurta oprire a lui Isus în zona liniștită de dincolo de Iordan permite realizarea unui prim bilanț al activității sale. Acest mediu face trimitere la figura și la activitatea lui Ioan Botezătorul (*In* 1,28). De aceea, este spontană comparația dintre Isus și profetul de la râul Iordan, cel care a dat mărturie despre Isus (*In* 1,29-34.35; 3,26; 5,33). Pe fundalul acesta, evanghelistul repropune perspectiva sa cu privire la raportul dintre Isus și Ioan Botezătorul. Rolul celui care botează la râul Iordan este în totalitate subordonat celui al lui Isus, Mesia și trimisul definitiv al lui Dumnezeu, acreditat prin intermediul „semnelor” (cf. *In* 3,27-29). Aceste acreditări, în schimb, îi lipsesc total lui Ioan Botezătorul, care nu este nici Mesia, nici profetul (*In* 1,19-21)³¹⁹. El are misiunea de a-l face cunoscut pe trimisul și pe Fiul lui Dumnezeu în fața lui Israel și de a pregăti întâlnirea mirelui cu mireasa (*In* 1,31; 3,28-29). De aceea, și Ioan Botezătorul are un rol pozitiv în acel proces care se concretizează în adeziunea la credința în Isus. Eficacitatea mărturiei lui Ioan Botezătorul se prelungește dincolo de acțiunea sa istorică: „Și mulți au crezut în el acolo” – spune nota redacțională. Acest final pozitiv al căutării celor care vin la Isus, în zona de dincolo de Iordan, se petrece la marginile Iudeii și datorită mărturiei lui Ioan Botezătorul. În acest tablou din sfântul Ioan se regăsesc anumite date din tradiția comună, pe fundalul existențial al unei comunități creștine care se simte mai apropiată de cercurile iudaice reformatoare decât de iudaismul de tradiție fariseică.

³¹⁹ În tradiția sinoptică, figura și activitatea lui Ioan Botezătorul sunt asociate, cel puțin la un nivel popular, cu o anumită activitate taumaturgică, desemnată printr-o terminologie corespunzătoare cu cea utilizată pentru Isus: *dynameis* (*Mc* 6,14; *Mt* 14,2).

3. Interpretare: istorie și actualitate

În lectura paginii noastre din sfântul Ioan, interpretarea privilegiată de comentatorii din toate timpurile, de la Ciril de Alexandria până la exegeții moderni, este cea cu caracter cristologic. În rest, această linie interpretativă este sugerată de textul însuși, pentru că Isus, care vorbește în parabole și le interpretează, se identifică mai întâi cu „poarta” și apoi cu „păstorul”. Dar și a doua parte a dezbaterii, amplasată la Ierusalim, în cadrul Sărbătorii de iarnă a Înnoirii templului, favorizează această orientare în mod decisiv cristologică, pentru că aici se pune în mod explicit problema identității mesianice a lui Isus în raport cu Dumnezeu Tatăl. În subsidiar apar celelalte două niveluri interpretative, cel de tip ecleziologic și cel parenetic și practic. În această a doua parte a dezbaterii evanghelice, impulsul către interpretarea cristologică este dat de declarația lui Isus: „Eu și Tatăl una suntem” (In 10,30). Într-un mod mai discret, aproape în surdina, apare și linia interpretativă soteriologică, acolo unde se vorbește despre păstorul care își dă viața și în repetarea acestei teme, în secțiunea în care Isus declară că își dă și își ia înapoi viața, în deplină libertate, pentru a rămâne fidel Tatălui (In 10,17-18). În sfârșit, tonul polemic și stilul de dezbateră prezente în textul evanghelic oferă ocazia de a relua și de a accentua polemica antiiudaică care se transformă cu ușurință într-un denunț împotriva ereticilor și a disidenței ecleziale.

O trăsătură comună și distinctivă a interpretării, de la sfinții părinți până la epoca modernă, o reprezintă legătura literară a textului despre bunul păstor cu fragmentul precedent, care reproduce confruntarea lui Isus cu iudeii și fariseii, în contextul alungării orbului vindecat din comunitatea evreiască. Continuitatea contextului literar este asumată cursiv ca o continuitate istorică, ceea ce-l face pe Maldonatus să se întrebe dacă diviziunea actuală dintre cele două capitole nu este în parte arbitrară sau artificială (*Comm. in Ev.* 759). Acest mod de a interpreta textul evanghelic conduce la identificarea fără prea multe distincții a destinatarilor polemicii cu iudeii sau fariseii, iar a acestora din urmă cu adversarii istorici ai lui Isus. În schimb, interpretarea alegorizantă a figurilor, imaginilor și simbolurilor parabolei, sugerată, ca să nu spunem încurajată, de textul evanghelic însuși, deschide drumul unor aplicări actualizante în cheie cristologică, dar mai ales ecleziologică și parenetică. În istoria exegezei parabolei bunului păstor din sfântul Ioan, se poate spune că se constituie un fel de breviar al decodificărilor principale cu privire la păstor, la poartă, la paznic, la hoțul-tâlhăr, la cel plătit și la lup. Identificările fundamentale stabilite de către Sfinții Părinți și autorii antici sunt re-luate, precizate sau extinse în comentariile medievale și în cele din epoca modernă.

Cea mai enigmatică dintre aceste figuri este cea a „paznicului-gardian”, care în realitate nu are un rol semnificativ în istoria simbolică a păstorului și în explicațiile sale evanghelice. În spatele imaginii paznicului-gardian, care deschide poarta pentru a-l lăsa să intre pe păstorul legitim în staulul oilor, se întrezărește rolul lui Cristos însuși, care este în același timp păstor și poartă (Augustin, Teodor din Mopsuestia, Ciril de Alexandria). La sfinții părinți apare o interpretare

și mai complexă, în care paznicul gardian este identificat cu Moise, paznicul legii primului legământ, reprezentată de staulul oilor (Theodor din Mopsuestia, Ioan Crisostomul). În cazul acesta, inclusiv poarta se referă la realitatea spirituală a Vechiului Testament: reprezintă mărturia *Scripturilor*. Aceiași autori propun, pentru anumite imagini, mai multe interpretări ce corespund unor niveluri diferite. Astfel, paznicul este identificat și cu Duhul Sfânt (Augustin) sau cu îngerul care supraveghează Bisericele (Ciril de Alexandria). Această interpretare este continuată în comentariile medievale și în cele moderne. Pentru Rupert de Deutz, paznicul este Cristos însuși, cel care dăruiește darurile spirituale și distribuie diferitele roluri. Luther reia identificarea propusă de grecii Ioan Crisostomul, Theodor din Mopsuestia și Teofilact și vede în paznic totalitatea diferiților interpreți ai legii care-i deschid poarta lui Cristos păstorul (*Das Jo. Ev.* 305). Interpretarea lui Augustin – paznicul este Duhul Sfânt – este împărtășită de Caietanus, de J. Tirinus și Cornelius a Lapide.

Mai uniformă este decodificarea imaginii „păstorului”, pentru că interpretarea sa cristologică este deja propusă în mod explicit de textul evanghelic însuși. Comentatorii, în schimb, se împart din nou atunci când este vorba să identifice criteriul de legitimitate a păstorului, care intră în staulul oilor pe poartă. Acest ultim simbol este în mod normal interpretat în cheie cristologică, pentru că Isus însuși spune în textul Evangheliei: „Eu sunt poarta oilor”. În ciuda acestei declarații, anumiți autori văd în figura porții rolul mediator al *Scripturilor*, care fac legătura cu Cristos (Ioan Crisostomul și Theodor din Mopsuestia). Este, în schimb, reluată identificarea cristologică în comentariul referitor la cele două autoprezentări ale lui Isus: „Eu sunt poarta” (*In* 10,7.9). În ce sens Isus se autodefineste „poarta oilor”, arată Ciril de Alexandria în felul următor: Isus este singurul mijlocitor prin care credincioșilor le este permis să ajungă la Tatăl și, în același timp, este și singurul care întemeiază legitimitatea păstorilor în cadrul Bisericii (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. in Jo.* VI, 1, PG 73,1023-1024). Ioan Crisostomul spune că Isus, în raport cu Tatăl, este „poarta”, iar în raport cu noi, este „păstorul”. Ilustrarea rolului mediator al lui Cristos-poarta care le permite credincioșilor „să intre și să iasă” este propusă de Augustin într-o formă care va fi în mod constant reluată ulterior: „Am intrat crezând, ieșim murind” (AUGUSTIN, *In Joh.* XLVIII, 5). Se intră prin intermediul credinței în Biserică și se iese pentru a găsi dobândi viața deplină și eternă. Aceeași pereche de verbe este interpretată în raport cu a crede și a acționa. Pentru Toma de Aquino, cine intră în Biserică găsește doctrina și harul, iar atunci când iese, va găsi viața veșnică (cf. Rupert de Deutz).

Cu siguranță, în această interpretare a parabolei pastorale, „oile” sunt identificate cu credincioșii, cu anumite precizări. Theodor din Mopsuestia vorbește despre „cei care respectă legea”; Augustin, în schimb, despre cei care sunt predestinații vieții veșnice, în opoziție cu cei predestinați morții veșnice. Doar primii fac parte dintre oile adevăratului păstor, Cristos, îi ascultă vocea și îl urmează. El îi cunoaște pe nume și îi cheamă (AUGUSTIN, *In Joh.* XLVIII, 4.5). Această exegeză augustiniană cu privire la predestinare este preluată de către Jean Calvin,

care vorbește despre aleșii lui Dumnezeu, mântuiți în baza planului etern și secret al lui Dumnezeu (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 244.249). Aceeași concepție se regăsește la Filip Melancton, în comentariul său la *In* 10,27-29 (*Enar. in Ev. Joh.* 244-246). Aceasta este vehement contestată de Maldonatus și Cornelius a Lapide.

De la sfinții părinți la comentatorii moderni, există o convergență aproape unanimă a opiniilor cu privire la *In* 10,16, care identifică „celelalte oi” cu popoarele păgâne și „staulul acesta” cu Israel. Mai mult, Luther tinde să suprapună staulul și cei care sunt puși la un loc cu Israel cu cei care sunt apărați de lege. Cristos păstorul, prin intermediul vocii sale și al acțiunii Duhului Sfânt, îi scoate afară din regimul legii pe credincioși și îi conduce spre eliberarea de faptele legii (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 303-304).

Părerile și orientările diferite apar atunci când se încearcă decodificarea figurilor negative din discursul Evangheliei: hoțul-tâlhar, la singular și la plural, străinul, cel plătit și lupul. În cazul acesta, se intersectează cele două linii interpretative: cea cristologică și cea eclezial-parenetică. Poate fi considerată predominantă interpretarea cristologică, ce vede în falșii păstori, regii lui Israel și conducătorii religioși – fariseii – cărora le sunt asimilați toți falșii profeți și falșii Mesia iudaici (Teuda, Iuda Galileanul). Deosebită este poziția lui Ciril de Alexandria, care îi vede în cel plătit nu doar pe farisei, ci și pe mai-marii preoților, care au uzurpat puterea – asmonei –, și în figura lupului, puterea ocupației romane asupra Palestinei. Și Augustin propune identificarea hoțului-tâlhar, care nu intră pe poartă – Cristos –, cu filosofii păgâni sau cu ereticii (AUGUSTIN, *In Joh.* XLV, 1-6). Această linie interpretativă augustiniană este preluată de comentatorii medievali, care îi văd în falșii păstori pe eretici (Rupert de Deutz, Toma de Aquino) sau pe păstorii nelegitimi sau nedemni ai Bisericii (Bruno de Asti).

Polemica actualizată reapare în comentariile reformatilor, pentru care hoții-tâlhari nu reprezintă doar falșii profeți ai Vechiului Testament, ci toți propagatorii doctrinelor false, care se opun evangheliei (J. Calvin). Pentru Luther, hoții-tâlhari sunt cei care predică lucrările legii (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 309). În aceeași perspectivă se situează descifrarea simbolului lupului care amenință turma. În timp ce la sfinții părinți acesta este identificat cu diavolul (Augustin, Ioan Crisostomul), la medievali este asociat cu ereticii și schismaticii, acoliții săi (Bruno de Asti, Toma de Aquino). Pentru Maldonatus, lupii sunt ereticii calviniști (*Comm. in Ev.* 768). La fel, Luther vede în imaginea lupului diavolul sau falșii predicatori, care impun lucrările legii (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 309-310).

Interpretarea cristologică a textului evanghelic devine dominantă în comentariul secțiunii din *In* 10,15.17-18, care antcipă anumite teme din dezbaterile următoare, din timpul Sărbătorii Înnoirii. Aceasta atinge punctul culminant în cele două sentințe ale lui Isus: „Eu și Tatăl una suntem”; „Tatăl este în mine și eu în Tatăl” (*In* 10,30.38). Ciril de Alexandria se distinge, între comentatorii antici, prin atenția dedicată dimensiunii cristologice a textului sfântului Ioan. Declarația lui Isus cu privire la relația sa cu Tatăl, în termeni de cunoaștere, îl face pe Ciril să spună că

Cristos este asemenea unei granițe între divinitate și umanitate, pentru că amândouă realitățile există într-o singură persoană și el întruchipează în sine însuși cele două realități atât de diferite: este unit în adevăr prin natura sa de Dumnezeu cu Tatăl, și în același mod cu oamenii, prin natura sa de om, conform adevărului (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. in Jo.* VI, 1, PG 73, 1045-1046).

Cu aceeași forță dialectică, el abordează problema ridicată de textul evanghelic unde se interpretează moartea lui Isus ca semn de iubire și ca poruncă primită de la Tatăl. Ciril afirmă că, prin jertfirea vieții pentru oi, Cristos pune în practică acea iubire care îl leagă dintotdeauna cu Dumnezeu Tatăl, iar faptul că ascultă de porunca sa nu indică inferioritatea sa față de Tatăl, ci, conform economiei divine – planului istoric mântuitor –, exprimă deplina sa unitate cu Tatăl (*Ibid.* VII, 1, PG 74, 13-14).

Și textul enigmatic din *In* 10,29 – „Tatăl meu, care mi le-a dat, este mai mare decât toți” – îi oferă comentatorului din Alexandria ocazia de a-și preciza viziunea cristologică în comparație cu disidența ariană: „În calitatea sa de om, Cristos poate să ceară și să primească de la Tatăl acele realități pe care le are prin natură în calitatea sa de Dumnezeu” (*Ibid.* VII, 1, PG 74, 21-22). Ciril este abil în a parafraza pe larg cuvântul evanghelic: „Eu și Tatăl una suntem”: „Prin termenul «una» arată că este de aceeași substanță cu Tatăl și prin termenul «suntem» împarte în două realitatea exprimată și, în același timp, o reunește în singura divinitate” (*Ibid.* VII, 1, PG 74, 23-24). Iar după ce a precizat, într-o cheie antiariană, semnificația frazei din sfântul Ioan referitoare la Isus, Fiul lui Dumnezeu, „sfânt și trimis în lume”, încheie: „Evanghelia afirmă identitatea de natură a Tatălui și a Fiului, însă în același timp, prin fraza din *In* 10,36, afirmă că nu este vorba despre o unitate numerică, ci arată clar că Tatăl este preexistent și la fel este și Fiul preexistent” (*Ibid.* VII, 1, PG 35-36).

Chiar dacă printr-o terminologie diferită, perspectiva teologică catolică este exprimată de către Theodor din Mopsuestia care, în comentariul la *In* 10,29-30, afirmă că Cristos „este mai mare decât toți, asemenea Tatălui, egal cu el prin natură”, și deci „unul prin putere și mărire, însă nu fără început, asemenea Tatălui, și, de aceea, adaugă: «sunt Fiul lui Dumnezeu»” (THEODOR DIN MOPSUESTIA, *Comm. in Ev. Joh.* 154). În termeni la fel de preciși, antiohianul Ioan Crisostomul, în comentariul la același text, spune că expresia „una suntem” se referă la „putere”; iar dacă puterea este identică, este evident că și substanța este identică (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. in Jo.* LXI, 2). Această problemă cristologică se regăsește în comentariul lui Augustin, care atinge, cum amintise deja Theodor din Mopsuestia, și problema sufletului lui Isus în relație cu moartea sa, acolo unde textul evanghelic vorbește despre „a-și pune viața/sufletul”. Interpretarea lui Augustin la *In* 10,29 are mulți adepți în mediul latin occidental: Dumnezeu Tatăl i-a dat lui Isus calitatea de a fi Fiul său Unicul născut; „născându-l, Tatăl l-a făcut pe Fiul Dumnezeu, adică veșnic ca el și egal. Iată de ce Tatăl este mai mare decât toți” (AUGUSTIN, *In Joh.* XLVIII, 6). În aceeași linie a cristologiei transcendente, Augustin interpretează formula din sfântul Ioan cu privire la Isus,

Fiul pe care Tatăl „l-a sfințit”: prin însuși actul de a-l naște, l-a născut sfânt (*Ibid.* XLVIII, 7).

Această interpretare cristologică augustiniană, care se regăsește la Ilariu din Poitiers și Ambroziu din Milano, predomină în comentariile medievale ale lui Rupert de Deutz, Bruno de Asti și Toma de Aquino. Acesta din urmă explică, așa cum făcuse deja Ciril de Alexandria, importanța textului din *In* 10,30: *unum sumus*, raportându-l la controversele cristologice: „*unum* este împotriva lui Arius, care împarte esența; *sumus* împotriva lui Sabelius, care confundă persoanele” (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* V, par. 1450). Această precizare cristologică este primită și însușită de comentatorii catolici moderni. Aceștia, în interpretarea sintagmei *quod maius* – versiunea latină – pe care Tatăl i-a dat-o lui Isus, se situează pe linia augustiniană (F. Toletus, J. Maldonatus, G.S. Menochio, Cornelius a Lapide). În schimb, interpretarea propusă de J. Calvin se îndepărtează intenționat de linia catolică tradițională. El contestă posibilitatea de a implica cuvântul Evangheliei „eu și Tatăl una suntem” în controversa despre *homousios*: „Cristos nu vorbește, de fapt, despre unitatea de substanță, ci despre consensul dintre el și Tatăl: adică tot ceea ce face Cristos este confirmat de puterea Tatălui” (J. CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 250; cf. 254).

În istoria exegezei, capitolul al zecelea din sfântul Ioan a fost implicat de la început în controversele cristologice, care au ecou în epoca modernă la sociani, care fac trimitere la poziția cristologică reductivă asupra divinității lui Cristos, propusă de Arius. În perioada Reformei predomină în interpretarea textului interesul ecleziologic. Nu a lipsit niciodată un al treilea nivel de interpretare, cu tendințe practico-parenetice cu privire la legitimitatea și la coerența vieții păstorilor Bisericii. Interesul pentru o interpretare „laică”, dacă o putem numi așa, referitoare la legitimitatea și utilizarea corectă a autorității, apare ici și colo în comentariul lui F. Melancton și în anumite note parenetice ale lui M. Luther, în care acesta avertizează asupra abuzului de „putere”. În orice caz, accentele polemice în cheie antiiudaică oferă ocazia pentru folosirea unui ton de denunț și de acuzație față de adversari, care de fiecare dată sunt „ereticii” sau schismaticii din fiecare epocă. S-a observat că intoleranța religioasă legată de monoteismul biblic și iudaic a fost moștenită de la creștini și alimentată de credința în Isus, definitiv revelator și singurul mijlocitor dintre Dumnezeu și oameni.

O corectă și atentă lectură a textului evanghelic referitor la „bunul păstor” este cel mai bun antidot împotriva recăderii în intoleranța religioasă, izvor de neînțelegeri și conflicte inclusiv la nivel social și politic. Cu siguranță, în interpretarea evanghelistului imaginea lui Isus „bunul păstor” este folosită pentru vehicularea credinței cristologice, în care este proclamat Isus revelatorul definitiv al lui Dumnezeu, mediatorul unic și exclusiv al mântuirii sau al relației cu Dumnezeu, izvorul vieții depline. În afară de asta, nu se poate nega puternicul accent polemic al textului nostru, concentrat în jurul figurilor negative a hoțului-tâlhăru, a străinului și a celui plătit. Însă această încărcătură polemică este utilizată pentru a prezenta rolul unic și exclusiv al lui Isus prin intermediul imaginilor pozitive ale păstorului „bun”. Tocmai calitățile distinctive ale „bunului”

păstor, adevărat și perfect, sunt cele care ne pun la adăpost de interpretările cristologice și ecleziale ale fanatismului religios sectar. Isus, păstorul autentic, pune ființele umane în comuniune cu Dumnezeu cel viu, pentru că el „își dă viața” pentru acestea. Cu alte cuvinte, prin intermediul jertfei de sine a lui Isus, care se împlinește prin moartea sa pe cruce, ființele umane descoperă noul chip al lui Dumnezeu și intră în contact cu el. Astfel, moartea lui Isus, care în experiența istorică a primelor generații creștine este percepută drept un scandal religios, devine locul comunicării definitive cu Dumnezeu.

Această imagine a lui Dumnezeu, descrisă prin simbolul biblic al „păstorului”, stă la baza nu doar a unei noi experiențe religioase – cea creștină –, ci recrează raporturile din interiorul comunității credincioșilor și dintre diferitele comunități creștine. Prin comparație cu Isus, care își riscă și își dă viața pentru a rămâne fidel lui Dumnezeu și celor apropiați, se descoperă prototipul „păstorului”, conducătorul responsabil al comunității. A recunoaște că Isus este păstorul „cel bun” nu reprezintă doar motivul ultim al relațiilor dintre membrii comunității credincioșilor, ci definește și rolul „păstorului” care trebuie să-i continue prezența printr-un stil de viață și relații corespunzătoare. Pe de altă parte, o comunitate de credincioși născută din experiența iubirii gratuite și libere a lui Dumnezeu nu poate să nu rămână deschisă la dimensiunea universală care cuprinde potențial toate ființele umane. Unitatea prevestită în textul evanghelic – o singură turmă și un singur păstor – este legată de jertfa de sine a lui Isus. De aceea, aceasta este o unitate dinamică, nu doar deschisă în fața viitorului și a împlinirii finale sau escatologice, ci exclude orice formă de imperialism religios sau de monopol spiritual. Este vorba, de fapt, de acea unitate întemeiată pe iubirea liberă și gratuită a lui Dumnezeu, revelat și transmis prin jertfa de sine a lui Isus. Acest dinamism de iubire imensă din istoria umanității este cel care elimină de la rădăcină barierele care marchează diviziunile din interiorul istoriei lui Israel și a raporturilor sale cu alte popoare și experiențe religioase.

În finalul analizei textului din sfântul Ioan, la o lectură de ansamblu, se întrevede intima legătură dintre cele trei niveluri sau dimensiuni ale semnificației sale: cristologică, soteriologică și eclezial-parenetică. În această optică, nu pot fi considerate străine sau deplasate versetele care oferă o interpretare „mântuitoare” a morții lui Isus. Probabil, această secțiune a textului s-a dezvoltat prin comparație cu un mediu în care se percepe toată duritatea scandaloasă a morții oribile și degradante a lui Mesia Isus. Însă în prezent acest eveniment istoric este reinterpretat ca suprema manifestare a lui Dumnezeu. De fapt, în condiția morții pe cruce, Isus își manifestă la nivelul cel mai înalt fidelitatea față de Dumnezeu și își exprimă libertatea totală de iubire. În acest fel, prin intermediul gestului de a-și da viața – moarte –, el „dăruiește viața”. În mod evident, este vorba despre o viață care are aceeași calitate ca evenimentul care o creează: o capacitate de a stabili și trăi relații de iubire și de libertate prin dăruire reciprocă. În fundal se întrevede un proiect nu doar al unei noi comunități religioase, ci al unei noi ființe umane, care își are centrul dinamic și inovativ în calitatea relațiilor sale.

În acest orizont antropologic, și a doua parte a discursului cristologic care se prezintă sub forma unei dezbateri cu iudeii la Ierusalim, cu ocazia Sărbătorii Înnoirii templului, capătă o dimensiune mai pozitivă și mai fecundă. Nu poate fi exclusă ipoteza care vede reflectată în această secțiune înfruntarea polemică dintre comunitatea creștină a sfântului Ioan și grupul iudeilor. Însă textul Evangheliei este, în primul rând, adresat creștinilor, pentru a le alimenta și a le întări credința în Cristos, care este Fiul lui Dumnezeu (In 20,31). Dificultățile venite din partea frontului extern sunt cele care apar și în itinerarul de credință al unei comunități creștine: în ce sens Isus este Mesia? Care este raportul său cu alte figuri religioase ale unor revelatori sau mijlocitori? Care este raportul său cu Dumnezeu? Cum poate fi considerat și proclamat Mântuitorul unic și exclusiv fără a intra în concurență cu credința în Dumnezeul cel unic?

Reflecția sfântului Ioan reia formulele tradiționale ale credinței creștine, care îl proclamă pe Isus „Cristos” și „Fiul lui Dumnezeu” și le interpretează într-un mod original și profund. O reflecție atentă asupra lucrărilor înfăptuite de Isus, comparată cu cercetarea minuțioasă a Bibliei, permite reformularea credinței tradiționale. Isus este Mesia sau Cristos, în măsura în care este Fiul lui Dumnezeu, pentru că prin viața și moartea sa el manifestă și pune în practică o comuniune cu Dumnezeu atât de profundă și de intimă, asemenea celei care îl leagă pe un „fiu” de tată. Această concluzie în care este condensată experiența de credință a comunității creștine a sfântului Ioan nu este atât de evidentă și liniștitoare. Există contestații nu doar pe planul extern – iudaic sau păgân –, ci și în interiorul comunității, altfel nu se înțelege necesitatea de a întocmi un document autoritar, așa cum este Evanghelia noastră scrisă. Soluția propusă de autor este cea tradițională a credinței, exprimată printr-o mare varietate lexicală: ascultarea vocii (păstorului) și urmarea, cunoașterea și recunoașterea, credința.

Actualitatea acestei propuneri, în ciuda aparentei simplificări a problemelor, poate fi apreciată atunci când se ține cont de întregul spectru al viziunii cristologice a textului nostru. Pentru a cunoaște și a recunoaște în mod existențial și rodnic cine este Isus, nu este suficientă repetarea formulelor tradiționale ale credinței, ci trebuie să fie regândită întreaga gamă a raporturilor care stau la baza existenței. În primul rând, credința în Isus „păstorul” pune în discuție imaginea religioasă a lui Dumnezeu și raportul existențial care derivă din aceasta. Și raporturile cu celelalte ființe umane, atât în interiorul comunității religioase, cât și în realitatea socială, își găsesc în adeziunea la credința în Isus un nou izvor de inspirație și de orientare. Păstorul care își dă viața ca gest de libertate și de iubire creează relații noi și diferite la toate nivelurile: personal și social, religios și profan. În special rolurile din interiorul comunității sunt în mod radical înnoite. Are „autoritate” cel care își dă viața. Sau, mai bine spus: responsabilul are autoritatea-dreptul să-și dea viața pentru comunitate. Însă, la rândul său, aceasta nu este o calitate sau o capacitate care să îndreptățească asumarea unor merite, ci un dar al lui Isus păstorul, care trebuie primit și împărțit. În acest sens este Isus păstorul cel bun, unic și exclusiv, tot așa cum este Cristos și Fiul lui Dumnezeu.

XVI. ÎNVIEREA LUI LAZĂR ȘI CONDAMNAREA LA MOARTE A LUI ISUS (In 11,1-54)³²⁰

- ¹ Era bolnav un oarecare Lazăr din Betania, din satul Mariei și al Martei, sora ei.
- ² Maria era aceea care îl unsese pe Domnul cu mireasmă și îi uscaseră picioarele cu părul ei. Fratele ei, Lazăr, era bolnav.
- ³ Așadar, surorile au trimis să i se spună: „Doamne, iată, cel pe care-l iubești este bolnav!”
- ⁴ Când a auzit, Isus a zis: „Această boală nu este spre moarte, ci spre gloria lui Dumnezeu, pentru ca Fiul lui Dumnezeu să fie glorificat prin ea”.
- ⁵ Deși Isus îi îndrăgea pe Marta, pe sora ei și pe Lazăr,
- ⁶ când a auzit că este bolnav, a mai rămas două zile în locul în care se afla.
- ⁷ Abia după aceea, le-a spus discipolilor: „Să mergem din nou în Iudeea!”
- ⁸ Discipolii i-au spus: „Rabbi, acum căutau iudeii să te ucidă cu pietre și tu mergi iarăși acolo?”
- ⁹ Isus a răspuns: „Oare nu sunt douăsprezece ore într-o zi? Dacă cineva umblă în timpul zilei, nu se împiedică, pentru că vede lumina acestei lumi.
- ¹⁰ Însă, dacă cineva umblă în timpul nopții, se împiedică, pentru că lumina nu este în el”.
- ¹¹ După ce a spus acestea, a adăugat: „Lazăr, prietenul nostru, a adormit, dar mă duc să-l trezesc”.
- ¹² Atunci discipolii i-au zis: „Doamne, dacă doarme, va fi salvat!”
- ¹³ De fapt, Isus vorbise despre moartea lui, dar ei credeau că vorbește despre somnul obișnuit.
- ¹⁴ Așadar, Isus le-a spus deschis: „Lazăr a murit
- ¹⁵ și mă bucur pentru voi că nu eram acolo, pentru ca voi să credeți. Dar să mergem la el!”

³²⁰ CILIA L., «E meglio per voi che un solo uomo muoia per il popolo». Il senso della morte di Gesù alla luce del detto di Caifa (Gv 11,47-52), în F. Vattioni, ed., *Sangue e antropologia, riti e culto* (Centro Studi Sanguis Christi V, 2), Roma 1987, 703-782; DESCAMPS A. L., *Genese et structure d'un texte du Nouveau Testament. Etude interdisciplinaire du ch. 11 de l'Evangile de Jean* (LD 104; Bibliotheque des Cahiers de l'Inst. de Linguistique de Louvain), Du Cerf, Paris 1981; GENUYT F., *Ressusciter pour apprendre a vivre et a mourir. La resurrection de Lazare selon Jean 11,1-44*, LumVi 35 (1986) 63-74; GRIMM W., *Das Opfer eines Menschen. Eine Auslegung von Joh 11,47-53*, în G. MÜLLER, ed., *Israel hat dennoch Gott zum Trost*, Fs. S. Ben-Chorin, Paulinus, Trier 1978, 61-82; GRUNDMANN W., *The Decision of the Supreme Court to Put Jesus to Death (John 11,47-57) in its Context: Tradition and Redaction in the Gospel of John*, în E. Bammel – C.F.D. Moule, ed., *Jesus and the Politics of His Day*, CUP, Cambridge 1984, 295-318; HUNTER W.B., *Contextual and Genre Implications for the Historicity of John 11,41b-42*, JETS 28 (1985) 53-70; KREMER J., *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1985; MARCHADOUR A., *Histoire d'un recit. Recits d'une histoire* (LD 132), Cerf, Paris 1988; MERLI D., *Lo scopo della risurrezione di Lazzaro in Giov 11,1-44*, BibOr 12 (1970) 59-82; PIETRANTONIO R., *El Mesias Asesinado: El Mesias ben Efraim en el Evangelio de Juan*, RB.b 44 (1982) 1-64; SCHNEIDERS S.M., *Death in the community of eternal life: History, Theology and Spirituality in John 11*, Interpr 41 (1987) 44-56; SCHWANK B., *Efraim in Joh 11,54*, în *L'Evangile de Jean* (BETL XLIV), Gembloux 1977, 377-383; SCOGNAMIGLIO A.R., *La risurrezione di Lazzaro: un «segno» tra passato e presente*, Nicolaus 5 (1977) 3-58; SUGGITT J. N., *Raising Lazarus*, ExpTm 95 (1984) 106-108; WAGNER J., *Auferstehung und Leben. Joh 11,1-12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte*, F. Pustet, Regensburg 1988; WILCOX M., *The 'Prayer' of Jesus in John 11,41b-46*, NTS 24 (1977) 128-132.

¹⁶ Atunci Toma, cel numit Geamănul, a spus celorlalți discipoli: „Să mergem și noi, ca să murim cu el!”

¹⁷ Când a ajuns Isus, a aflat că era deja de patru zile în mormânt.

¹⁸ Betania era aproape de Ierusalim, cam la cincisprezece stadii.

¹⁹ Și mulți iudei veniseră la Marta și Maria³²¹ să le consoleze pentru fratele lor.

²⁰ Când a auzit că a venit Isus, Marta i-a ieșit în întâmpinare. Maria însă stătea în casă.

²¹ Așadar, Marta i-a spus lui Isus: „Doamne, dacă ai fi fost aici, fratele meu nu ar fi murit!

²² Însă și acum știu că tot ce vei cere de la Dumnezeu, Dumnezeu îți va da”.

²³ Isus i-a spus: „Fratele tău va învia”.

²⁴ Marta i-a zis: „Știu că va învia, la înviere, în ziua de pe urmă”.

²⁵ Isus i-a spus: „Eu sunt învierea și viața³²². Cel care crede în mine, chiar dacă moare, va trăi;

²⁶ și oricine trăiește și crede în mine nu va muri în veci. Crezi tu aceasta?”

²⁷ Ea a răspuns: „Da, Doamne; eu am crezut că tu ești Cristos, Fiul lui Dumnezeu, cel care vine în lume”.

²⁸ După ce a spus ea aceasta, s-a dus și a chemat-o pe sora ei, Maria, șoptindu-i: „Învățătorul este aici și te cheamă”.

²⁹ Când a auzit, ea s-a ridicat repede și a venit la el.

³⁰ Încă nu ajunsese Isus în sat, ci se afla tot în locul unde îl întâmpinase Marta.

³¹ Atunci iudeii, care erau cu ea în casă și o consolau, văzând-o pe Maria că s-a ridicat în grabă și a ieșit, au venit după ea, crezând că merge la mormânt, ca să plângă acolo.

³² Când a ajuns Maria unde era Isus, văzându-l, a căzut la picioarele lui și a spus: „Doamne, dacă ai fi fost aici, fratele meu nu ar fi murit”.

³³ Iar Isus, când a văzut-o că plânge și că plâng și iudeii care au venit cu ea, s-a înfiorat în spirit și s-a tulburat³²³.

³⁴ Și a zis: „Unde l-ați pus?” I-au răspuns: „Doamne, vino și vezi!”

³⁵ Isus a lăcrimat.

³⁶ Atunci iudeii au început să spună: „Iată cât de mult îl iubea!”

³⁷ Dar unii dintre ei au zis: „Nu a putut el, care a deschis ochii orbului, să facă în așa fel ca acesta să nu moară?”

³⁸ Isus s-a înfiorat din nou și a mers la mormânt. Era o grotă, iar la intrare era pusă o piatră.

³⁹ Isus a zis: „Ridicați piatra!” Marta, sora celui mort, i-a zis: „Doamne, miroase de acum, căci e de patru zile”.

⁴⁰ Isus i-a spus: „Nu ți-am zis că, dacă vei crede, vei vedea gloria lui Dumnezeu?”

³²¹ Textul scoate în evidență numele Martei, precedat în greacă de articol; anumiți copiiști îl omit (codicele Beza); alții îl înlocuiesc cu o formă neobișnuită pentru Evanghelia a patra: „acele persoane care erau cu Marta...” (papyrusul Chester Beatty, P⁴⁵, codicele uncial alexandrin, codicele Efrem, rescris cu diferite corecturi succesive).

³²² Papyrusul Chester Beatty, P⁴⁵, împreună cu un codice din versiunea antică latină și siriană, Origen, Ciprian și Titus din Bosra, din secolul al IV-lea, omit sintagma finală a sentinței lui Isus: „Eu sunt învierea (și viața)”. Este mai justificată adăugarea decât omiterea unui cuvânt-cheie, în care este anticipată tematica din sentința următoare cu privire la contrastul dintre moarte și viață. Totuși, majoritatea manuscriselor antice și a versiunilor pledează în favoarea textului mai lung.

³²³ Anumiți copiiști, printre care cel al papyrusului Chester Beatty, al codicelui Beza (D), Kori-dethi și ai diverselor codice minore, au atenuat expresiile din text referitoare la tulburarea lui Isus în felul următor: „s-a tulburat în duh ca și cum s-ar fi emoționat”.

⁴¹ Au ridicat deci piatra. Atunci și-a ridicat ochii și a spus: „Tată, îți mulțumesc că m-ai ascultat.

⁴² Eu știam că mă ascuți întotdeauna. Însă am spus-o pentru mulțimea ce mă înconjoară, ca să creadă că tu m-ai trimis”.

⁴³ Spunând acestea, a strigat cu glas puternic: „Lazăr, vino afară!”

⁴⁴ A ieșit mortul, legat la picioare și la mâini cu fâșii de pânză, iar fața lui era acoperită cu un ștergar. Isus le-a zis: „Dezlegați-l și lăsați-l să meargă!”

⁴⁵ Mulți dintre iudeii care veniseră la Maria și văzuseră ceea ce făcuse el³²⁴ au crezut în el.

⁴⁶ Dar unii dintre ei au mers la farisei și le-au spus ce făcuse Isus.

⁴⁷ Așadar, arhieriei și fariseii au convocat Sinedriul și au spus: „Ce să facem, pentru că acest om face multe semne?”

⁴⁸ Dacă-l lăsăm așa, toți vor crede în el; vor veni romanii și vor distruge și sanctuarul nostru și națiunea”.

⁴⁹ Unul dintre ei, Caiafa, care era marele preot în anul acela, le-a zis: „Voi nu știți nimic,

⁵⁰ nici nu înțelegeți că este mai bine pentru voi³²⁵ ca să moară un singur om pentru popor și să nu piară întreaga națiune”.

⁵¹ Însă nu a spus aceasta de la sine, ci, fiind mare preot în anul acela, a profețit că Isus trebuia să moară pentru popor.

⁵² Și nu numai pentru popor, ci și pentru a-i aduna laolaltă pe fiii risipiți ai lui Dumnezeu.

⁵³ Din ziua aceea, au hotărât să-l ucidă.

⁵⁴ De aceea, Isus nu mai umbla în public printre iudei, ci a plecat de acolo într-un ținut aproape de pustiu, într-o cetate numită Efraim, și a rămas acolo împreună cu discipolii.

⁵⁵ Era aproape Paștele iudeilor și mulți din provincie au urcat la Ierusalim, înainte de Paște, ca să se purifice.

⁵⁶ Îl căutau pe Isus și spuneau unii către alții, în timp ce stăteau în templu: „Ce credeți, oare să nu vină la sărbătoare?”

⁵⁷ De fapt, arhieriei și fariseii dăduseră ordin ca, dacă știe cineva unde este, să-l denunțe, ca să-l aresteze.

1. Structura literară și tematică

Textul evanghelic al învierii lui Lazăr, urmat de decizia Sinedriului iudaic de a-l condamna pe Isus la moarte, este o pagină emblematică prin caracterul său paradoxal. Cel care îl readuce la viață pe prietenul său se expune unei morți violente. Însă dincolo de acest contrast intenționat, sugerat de autor prin alăturarea celor două secvențe narative, există și o altă situație paradoxală provocată de

³²⁴ Textul grecesc reproduș de diferite codice are un pronume relativ la plural: „cele ce făcuse el”, înlocuit printr-un singular, probabil, din necesitatea armonizării cu contextul în diferite manuscrise, printre care codicele Vatican, Alexandrin, codicele Beza și codicele Efrem rescris, unde un alt revizor a precizat: „*acel semn pe care îl făcuse el*”.

³²⁵ Cuvintele lui Caiafa „nici nu înțelegeți că este mai bine pentru voi...” sunt modificate în *pentru noi* de copiii codicelui Alexandrin, ai altor codice majore și de copiii a numeroase codice minore, la care se adaugă mărturia anumitor versiuni antice și a unor autori. Persoana a doua plural (*voi*) este în acord cu tonalitatea cuvintelor prin care Caiafa se adresează membrilor Sinedriului (In 11,49c). Sintagma *pentru noi* face trimitere la concluzia cuvintelor precedente ale membrilor Sinedriului (In 11,48c).

textul nostru. Pe de o parte, acesta nu încetează să îl fascineze pe cititor printr-o întâmplare de mare dramatism, iar pe de alta, continuă să ridice semne de întrebare cu privire la originea literară și la adevărul istoric al faptului relatat. De fapt, prin prezentarea acestui ultim gest al lui Isus în apropierea Ierusalimului, autorul *Evangheliei a patra*, spre deosebire de alte fragmente, împletește scenele de întâlnire cu dialogurile. Firul narativ înaintează către momentul culminant al învierii, într-un climat de așteptare și de vie participare creat de reacțiile emotive în fața morții lui Lazăr, prietenul lui Isus și fratele Martei și al Mariei. Dar tocmai această dimensiune dramatică a paginii evanghelice suscită, la cititorii critici, o serie de întrebări în legătură cu istoria sa literară și cu verosimilul întâmplării narate. De ce cele trei Evanghelii sinoptice nu relatează acest gest răsunător al lui Isus, care, conform *Evangheliei noastre*, determină condamnarea sa la moarte? Ce s-a întâmplat de fapt la Betania? Unii autori presupun că *Evanghelia a patra* ar fi construit o povestire vie, dar simbolică, un fel de alegorie a învierii spirituale a umanității – reprezentată de Lazăr – prin intermediul credinței în Isus (A. Loisy). Din tradiția sinoptică evanghelistul ar fi împrumutat anumite elemente – numele personajelor, Maria, Marta și Lazăr, plasarea la Betania – și în special s-ar fi inspirat din finalul parabolei lui Luca despre Lazăr și bogatul petrecăreț, unde acesta din urmă îi cere lui Abraham să-l trimită pe Lazăr la frații săi pentru a-i avertiza și pentru a-i feri de aceeași soartă; însă Abraham, la insistențele bogatului condamnat la chinuri, răspunde: „Dacă nu ascultă de Moise și de Profeți, chiar dacă ar învia cineva din morți, nu se vor convinge” (Lc 16,31). Cu alte cuvinte, relatarea din sfântul Ioan a învierii lui Lazăr ar fi transpunerea în formă istorică a unei parabole evanghelice originare. Alți autori, în schimb, presupun că evanghelistul ar fi preluat și reelaborat o veche tradiție care vorbește despre un gest taumaturgic al lui Isus, vindecare sau altceva. Ce ar trebui să credem despre aceste ipoteze? Înainte de a le discuta și de a verifica adevărul istoric, este bine să analizăm textul actual ca punct de plecare sigur și solid pentru orice dezbateră ulterioară.

Compoziția evanghelică se prezintă ca o unitate literară și tematică bine definită și, în același timp, articulată cu contextul mai amplu. Aceasta este încadrată de două adnotări simetrice, care vorbesc despre „retragerea” lui Isus: mai întâi dincolo de Iordan (In 10,40-42) și apoi într-o regiune apropiată de deșert, într-un oraș numit Efraim (In 11,54). Legătura cu paginile precedente referitoare la vindecarea orbului din naștere și la dezbateră cu iudeii de la Ierusalim este explicată prin întrebarea pusă de iudeii veniți din oraș, care asistă la întâlnirea dintre Isus și Maria: „Nu a putut el, care a deschis ochii orbului, să facă în așa fel ca acesta să nu moară?” (In 11,37). În mod analog, discipolii, invitați de Isus să-l urmeze „din nou în Iudeea”, spun: „Rabbi, acum căutau iudeii să te ucidă cu pietre și tu mergi iarăși acolo?” (In 11,8). Isus răspunde prin parabola celui care umblă la lumina zilei, în antiteză cu cel care umblă pe timpul nopții. Aceste imagini și expresii amintesc de opoziția zi/noapte și de formula „lumina lumii”, folosite de Isus pentru a-și justifica intervenția asupra orbului din naștere (In 9,4-5; cf. 11,9-10). Tema

luminii reapare la încheierea dialogului dintre Isus și mulțimea de la Ierusalim, după primirea sa de către pelerinii pascali (In 12,35-36.46). De fapt, atmosfera spirituală a acestei ultime sărbători de Paște este caracterizată printr-un climat de amenințare și complot creat în jurul figurii lui Isus în urma deciziei Sinedriului de a-l ucide (In 11,53.57). Două episoade introduse în interiorul cadrului pascal – ungerea lui Isus în Betania și intrarea lui Isus în Ierusalim – se încheie, asemenea relatării învierii lui Lazăr, prin mențiunea explicită a dublei reacții – pozitivă și negativă – a mediului iudaic (In 12,9-10.18-19). În concluzie, relatarea învierii lui Lazăr în ansamblul *Evangheliei a patra* reprezintă punctul terminus sau punctul culminant al „semnelor” înfăptuite de Isus și cauza declanșatoare a dramei finale.

Acest rol al istoriei lui Lazăr este confirmat de extensia textului evanghelic, construit prin combinarea înțeleaptă a trei elemente: scurtele secvențe narative în care se derulează povestirea; dialogurile dintre diferitele personaje și comentariul evanghelistului, care precizează, explică și punctează anumite pasaje (In 11,2.5.23.18-19.30.38b). Centrul scenei este dominat de Isus care, prin intervențiile sale, imprimă ritmul și marchează tempoul dramei. El este menționat de 22 de ori, față de cele opt mențiuni ale Martei și Mariei și cele șase mențiuni ale lui Lazăr. În apropierea lui Isus apar în scena și dialogul inițial discipolii, printre care iese în evidență Toma Geamănul, al cărui nume este singurul menționat (In 11,16). Așadar, aceștia dispar, pentru a lăsa locul unui alt grup, care are rolul de „cor” în continuarea povestirii: iudeii (In 11,19.33.36). În mediul acesta se dezvoltă dubla reacție referitoare la activitatea lui Isus. În final reapar discipolii, când Isus părăsește mediul iudeilor și se retrage la marginea deșertului (In 11,46.54). Personajele principale sunt prezentate încă de la început în cadrul unei rețele de relații de rudenie și într-un climat afectiv intens: Marta și Maria sunt cele două surori din Betania; Lazăr este fratele lor; Isus le „îndrăgea pe Marta și pe sora sa”, Lazăr este numit „prietenul” lui Isus și al discipolilor săi (In 11,3.5.11.36). Isus este prezentat drept „învățătorul” sau „rabi”, dar surorile i se adresează cu titlul *kyrie* de opt ori. Climatul spiritual se schimbă complet în scena următoare, unde reapar fariseii, asociați cu mai-marii preoților, iar Isus este desemnat în adunarea Sinedriului iudaic prin „acest om” sau „un om” periculos, pentru că înfăptuiește multe semne (In 11,47.50). Printre membrii Sinedriului se distinge, prin rolul și prin numele său, *Kaiaphas*, „marele preot în anul acela” (In 11,49.51).

Povestirea despre Lazăr se articulează progresiv ca o dramă în trei acte: boala, moartea-îngroparea și învierea. Dar această dramă este reconstruită de către narator din perspectiva unui drum al lui Isus, care se deplasează de la locul unde primește de la cele două surori vestea bolii prietenului său Lazăr în satul din Betania și deci la mormântul acestuia. Această deplasare este încetinită mai întâi de dialogul dintre Isus și discipolii săi și apoi de dubla întâlnire-dialog cu Marta și Maria. De fapt, scurgerea lentă a timpului, în contrast cu urgența situației, este marcată de precizarea zilelor care se succed și de cuvintele celor două surori, adresate lui Isus (In 11,6.17.21.32.39b). Primele secvențe sunt dominate de cuvintele din câmpul lexical al bolii: *asthenein*, de patru ori, și *astheneia* (In 11,4), care

este înlocuit de cel al morții: *apothnêskēin*, de șapte ori; *thnêskēin*, o dată; *thnatos*, de două ori; *teleutan*, o dată, și de metafora „a adormi”, *koimasthai*, de două ori. Este interesant de observat că acest lexic al morții reapare după învierea lui Lazăr, în secvența în care este decisă de către autoritatea iudaică soarta lui Isus: de două ori *apothnêskēin* (In 11,50.51) și o dată *apoktenein* (In 11,53). Din câmpul semantic al morții fac parte și termenii utilizați pentru a desemna „mormântul” și „piatra” pusă deasupra (In 11,17.38.39.41). Situația sau mediul morții sunt caracterizate de un climat emotiv care îi afectează în mod diferit pe diverșii protagoniști: măhnirea și lacrimile iudeilor (In 11,19.31.33); plânsul Mariei și al lui Isus (In 11,33.35); reacția intensă – tulburarea – lui Isus (In 11,33.38).

Câmpului semantic al morții i se opune cel al învierii și al vieții: „a trăi”, *zên*, de două ori; „viață”, *zoe*, o dată; „a învia”, *anistanai*, și „înviere”, *anastasis*, de două ori fiecare, împreună cu utilizarea metaforică a verbului „a se trezi”, *exypnizein* (In 11,11). Această terminologie pozitivă, în afară de ultimul termen, este concentrată în scena dintre Isus și Marta (In 11,23-26). Acesteia însă îi corespund o serie de sentințe ale lui Isus care reprezintă axul întregii narațiuni și care constituie cheia interpretativă a acesteia. În aceste sentințe apar vocabularul religios explicit și expresiile tipice sfântului Ioan: „gloria lui Dumnezeu” (In 11,4.40) și „a glorifica”, în legătură cu titlul „Fiul lui Dumnezeu”, reprodus împreună cu cel de *Christos* în fraza concluzivă a Martei (In 11,4.27). În acest domeniu semantic se regăsesc cele două mențiuni ale rugăciunii adresate lui Dumnezeu sau Tatălui (In 11,22.41). Acestui vocabular referitor la acțiunea lui Dumnezeu îi corespunde cel al credinței, prin nouă ocurențe, dintre care două în secțiunea dedicată reacției mediului iudaic față de acțiunea lui Isus (In 11,45.48).

Această ultimă unitate literară este concepută ca un al patrulea act al dramei în care se desfășoară conflictul dintre viață și moarte. Aici își fac din nou apariția iudeii, prezentați mai întâi în mod ușor favorabil, la fel ca în povestirea despre învierea lui Lazăr (cf. In 11,36). Însă din acest grup al iudeilor credincioși se îndepărtează cei care merg să îi informeze pe farisei despre ceea ce făcuse Isus. Acest fapt pune în mișcare reacția ostilă care se concretizează prin convocarea sinedriului și prin decizia de a-l condamna pe Isus la moarte. În propunerea lui Caiafa, „este mai bine pentru voi ca să moară un singur om și să nu piară întreaga națiune”, se concentrează contrastul dintre cele două orientări: cea a acțiunii lui Isus și cea a consultării și deciziei conducătorilor reuniți în Sinedriu. Ambele se interesează de binele „națiunii”, *ethnos* (de patru ori). Doar la Caiafa apare cuvântul „popor”, *laos* (In 11,50b). Însă semnificația sa religioasă este definită de precizarea evanghelistului care explică paradoxul morții lui Isus pentru a salva națiunea-poporul. Această motivare a condamnării lui Isus din partea puterii într-o nouă perspectivă devine destinația sau scopul final al morții sale: „pentru a-i aduna laolaltă pe fiii risipiți ai lui Dumnezeu” (In 11,52). Același verb, *synagein*, „a aduna”, descrie convocarea ostilă a Sinedriului și convocarea „fiilor lui Dumnezeu”, care lărgesc orizontul națiunii-popor. Evanghelistul remarcă aspectul critic al acestei condamnări la moarte a lui Isus printr-o dublă precizare: a „acelui an” și a „acelei zile” (In 11,49.51.53). Pentru moment, Isus se sustrage ostilității criminale a

iudeilor și se retrage împreună cu discipolii într-o zonă mai sigură (In 11,54). Verbul *peripatein*, „a merge”, folosit în acest rezumat, apare și în scurta parabolă a celor douăsprezece ore ale zilei și a umblatului prin noapte, atunci când apare riscul de a te împiedica. Astfel, Isus le răspunde discipolilor care îi amintesc de încercarea iudeilor de a-l omori cu pietre (In 11,8-10). Această legătură lexicală și tematică reprezintă o dovadă a omogenității redacționale a relatării învierii lui Lazăr și a ripostei prin condamnarea lui Isus la moarte.

De aceea, este justificată analiza care ține cont de aproape întreg capitolul al unsprezecelea. De fapt, textul din In 11,1-54 formează o unitate literară și tematică articulată în următoarele subsecțiuni:

A. ÎNVIEREA LUI LAZĂR

I. *Boala lui Lazăr* (11,1-6):

1. Vestea bolii și reacția lui Isus:
 - a. Situația și prezentarea protagoniștilor, 11,1-2;
 - b. Informația referitoare la boala lui Lazăr și declarația programatică a lui Isus, 11,3-4;
 - c. Raportul lui Isus cu familia lui Lazăr și absența sa de la Betania, 11,5-6.

II. *Moartea lui Lazăr* (11,7-16):

2. Dialogul dintre Isus și discipoli (11,7-16):
 - a. Invitația lui Isus de a merge în Iudeea și reacția discipolilor, 11,7-8;
 - b. Orele zilei și umblatul în lumina zilei, 11,9-10;
 - c. Anunțul morții lui Lazăr și reacția lui Toma, 11,11-16.
3. Sosirea lui Isus în apropierea Betaniei și întâlnirea cu Marta (11,17-27):
 - a. Sosirea lui Isus și reacția celor două surori din Betania, 11,17-20;
 - b. Plângerea Martei și promisiunea lui Isus, 11,21-24;
 - c. Autoprezentarea lui Isus și profesiunea de credință a Martei, 11,25-27.
4. Întâlnirea lui Isus cu Maria și cu iudeii (11,28-37):
 - a. Chemarea Mariei și reacția iudeilor, 11,28-31;
 - b. Întâlnirea dintre Isus și Maria și plângerea acesteia, 11,32;
 - c. Tulburarea lui Isus și diferitele reacții ale iudeilor, 11,33-37.

III. *Învierea lui Lazăr* (11,38-44):

5. Sosirea lui Isus la mormânt și învierea lui Lazăr (11,38-44):
 - a. Porunca lui Isus ca piatra să fie dată la o parte și dialogul cu Marta, 11,38-41a;
 - b. Rugăciunea lui Isus către Tatăl, 11,41b-42;
 - c. Chemarea lui Lazăr și porunca de a fi eliberat, 11,43-44.

B. CONDAMNAREA LA MOARTE A LUI ISUS (In 11,45-54):

1. Dubla reacție a iudeilor, 11,45-46;
2. Convocarea și decizia Sinedriului, 11,47-53;
3. Retragerea lui Isus în cetatea Efraim, 11,54.57.

La o privire panoramică, drama morții și a învierii lui Lazăr se desfășoară progresiv, printr-o abilă alternanță de secvențe narative și de dialoguri dintre Isus și alte personaje. Se pot chiar identifica trei acte sau faze principale ale dramei:

boala (*In* 11,1-6), moartea (11,7-37) și învierea (*In* 11,38-44.45-54). În această triplă împărțire se regăsesc și reacțiile protagoniștilor respectivi, dintre care sunt detaliate în mod impresionant cele cu privire la moartea lui Lazăr, așa cum apare în întâlnirea-dialog a lui Isus și a discipolilor cu cele două surori și cu iudeii. Și învierea lui Lazăr este urmată de o întreagă subsecțiune în care este înregistrată reacția iudeilor, și în special cea negativă și ostilă a conducătorilor reuniți în Sinedriu. Unitățile separate care contribuie la construcția întregului scot în evidență și coerența literară și tematică a acestuia. În prima se prezintă situația lui Lazăr bolnav și reacția lui Isus atunci când este informat despre acest lucru de către cele două surori, Marta și Maria. Tema dominantă este exprimată prin lexicul „bolii”, iar climatul este definit de reacțiile parentale și afective. În acest context, se percepe o anume tensiune între cererea discretă a surorilor, care se bazează pe prietenia lui Isus, și îndepărtarea sau absența sa intenționată din Betania. De fapt, după declarația programatică a lui Isus referitoare la boala lui Lazăr, evanghelistul are grijă să facă apel la raportul afectiv care îl leagă pe Isus de familia bolnavului. De aceea, îndepărtarea lui Isus de Betania nu poate fi interpretată drept indiferență sau nepăsare.

Secvența dialogului dintre Isus și discipoli pare să introducă o temă nouă și neașteptată: invitația de a merge în Iudeea și reacția discipolilor, care îi amintesc lui Isus de amenințarea cu moartea din partea iudeilor. Legătura cu cazul lui Lazăr este subliniată prin intermediul dialogului, care se bazează mai întâi pe imaginea umblatului pe timp de zi și pe timp de noapte, cu sau fără riscul de a te împiedica, și apoi pe cea a verbului „a dormi”. Înțelegerea greșită de către discipoli oferă ocazia pentru anunțul explicit al morții lui Lazăr și pentru noua declarație a lui Isus cu privire la semnificația și destinația acesteia. Astfel, în final, Isus face din nou invitația de a merge la Lazăr; este urmată de cea a lui Toma, adresată celorlalți discipoli: „Să mergem – *agōmen* pentru a treia oară – și noi, ca să murim cu el!” (*In* 11,16b). Moartea lui Lazăr și cea a lui Isus, de acum, se intersectează și se suprapun.

Din momentul acesta, discipolii dispar din scenă, până în momentul în care Isus se retrage la Efraim, în apropierea pustiului, după decizia luată de Sinedriu de a-l condamna la moarte (*In* 11,54). În secvențele amplasate în apropierea Betaniei și lângă mormântul lui Lazăr se întâlnesc alternativ și vorbesc cu Isus cele două surori: Marta și Maria. Iudeii din Ierusalim, veniți în Betania pentru a-și prezenta condoleanțele în fața celor două surori, iau locul discipolilor și joacă rolul corului. Ceea ce impresionează în structura literară a acestor secțiuni centrale este rolul atribuit celor două surori, Marta și Maria. Prima are o poziție atât de dominantă, încât aproape că o lasă complet în umbră pe cealaltă soră, Maria, care este doar reflexul său palid. Într-adevăr, Marta devine purtătoarea de cuvânt a celei mai înalte și explicite profesii de credință cristologică din *Evanghelia a patra*, ca răspuns în fața autoprezentării lui Isus: „Eu sunt învierea și viața” (*In* 11,25-27). Acesta este punctul culminant al mesajului sfântului Ioan, până acolo încât povestirea următoare a învierii lui Lazăr este considerată de anumiți

autori drept superfluă (J. Wellhausen). În realitate, întâlnirea-dialog dintre Isus și Marta, în regia de ansamblu a dramei, oferă cheia hermeneutică decisivă, cea a noii perspective de credință în Isus, învingătorul morții și izvorul vieții.

Următoarea întâlnire dintre Isus și Maria, însoțită de iudei, o continuă pe cea cu Marta și subliniază aspectul reacției umane neconsolate în fața tragediei morții. Această scenă a plânsului și a rezonanțelor emotive face trecerea și pregătește noua etapă a drumului lui Isus către zona morții: mormântul lui Lazăr. Însă aici reapare figura Martei, care se interpune între Isus și împărăția incontestabilă a morții, reprezentată de un mormânt-peșteră închis cu o piatră. Procesul morții în care a intrat fratele este pentru Marta ireversibil. Isus profită de această ultimă rezistență a Martei pentru a reformula promisiunea sa care face apel la credință: deplina victorie a lui Dumnezeu în fața morții (In 11,40). Din acest moment, Isus este cel care domină scena prin discursul său eficace formulat printr-o serie de imperative întrerupte de cuvintele sale adresate Tatălui. Acest intermezzo cristologic pregătește porunca decisivă strigată „cu glas puternic”: „Lazăr, vino afară!” (In 11,41b-43). Ultimele cuvinte sunt constituite din dublul imperativ, care confirmă eficacitatea intervenției finale a lui Isus.

Scena ieșirii lui Lazăr din mormânt și a abandonării semnelor morții rămâne fără o rezonanță imediată pentru cei care ar trebui să fie mai direct interesați. Singura reacție înregistrată de evanghelist este cea a iudeilor, care se împart în două grupuri: unul favorabil și altul plin de prejudecăți și ostil. De fapt, inițiativa acestora din urmă declanșează acel proces care conduce la condamnarea lui Isus la moarte. Se încheie, așadar, parabola ale cărei linii mari sunt anunțate de Isus însuși prin sentința inițială cu privire la destinul lui Lazăr: boala sa nu se sfârșește prin moarte, ci este destinată să arate „gloria lui Dumnezeu” prin intermediul glorificării lui Isus Fiul (In 11,4). Însă în mod paradoxal aceasta din urmă se realizează prin intermediul acelei condamnări la moarte decise de autoritățile iudaice pentru a salva națiunea (In 11,50). Cu alte cuvinte, învierea lui Lazăr prefigurează glorificarea lui Isus, care coincide cu adunarea fiilor risipiți ai lui Dumnezeu. Aceasta este semnificația profundă a morții lui Isus „pentru națiunea popor” a lui Dumnezeu. Acest lucru este subînțeles din motivația condamnării formulată de suprema autoritate iudaică (In 11,51-52).

Nu poate fi negat faptul că în spatele compoziției acestei pagini evanghelice se află un plan teologic precis, amintit explicit în anumite declarații ale lui Isus sau în notele redacționale ale autorului. Însă tocmai această clară intenție doctrinară stârnește suspiciuni asupra structurii literare a povestirii și, mai ales, arată precaritatea adevărului istoric. Această suspiciune este provocată și de anumite incongruențe și neconcordanțe prezente în textul evanghelic actual. Atrage atenția, în primul rând, rolul contradictoriu atribuit celor două surori. La început și la sfârșit, rolul principal îi este atribuit Mariei (In 11,2.45); în continuare și în partea centrală, Marta este cea care apare în prim-plan (In 11,5.18b.20.21.28.39). Maria este o figură diafană, caracterizată prin gestica sa: stă în casă, fuge în întâmpinarea lui Isus, se aruncă la picioarele sale, plânge. Atunci când vorbește, pur și

simplicu, repetă cuvintele surorii sale (*In* 11,21.32). Discipolii, care sunt interlocutorii din primul dialog, dispar tocmai în momentul în care decid să-l urmeze pe Isus spre Betania. Nici portretul Martei, în diferitele scene, nu este cu totul coerent. După profesiunea sa de deschisă și hotărâtă credință cristologică, în fața propunerii lui Isus de a deschide mormântul fratelui, arată o ezitare de neînțeles. Atunci Isus amintește promisiunea făcută anterior discipolilor, nu Martei: „Nu ți-am zis că, dacă vei crede, vei vedea gloria lui Dumnezeu?” (*In* 11,40).

Pentru a explica aceste insuficiențe și contradicții ale textului evanghelic actual, anumiți autori fac trimitere la istoria formării sale în mai multe stadii sau faze. Ipoteza cea mai simplă este cea a lui J. Wellhausen, care reconstruiește o scriere fundamentală ce stă la baza redactării evanghelistului: *In* 11,1a.3.7-10.16.17.35(38). 33.39.41.43-44. R. Bultmann pornește de la ipoteza „izvorului semnelor”, care ar fi conservat o povestire reelaborată a evanghelistului, cu adăugiri din „discursul revelației” (*In* 11,9-10.25-26). Anumite adnotări ar trebui atribuite redactorului eclesiastic (*In* 11,2). Această schemă a originii textului în trei stadii este reluată cu variații de diferiți autori: W. Wilkins distinge o povestire tradițională în stil sinoptic, în care sunt menționate surorile; o a doua povestire, cu o formă specifică sfântului Ioan și, în sfârșit, povestirea actuală; R. Schnackenburg face trimitere la nivelul tradiției orale, înrudită cu sinopticii, la o povestire anterioară sfântului Ioan, o povestire a unei învieri din mediul iudeo-creștin palestinian și, în final, la redactarea sfântului Ioan. Abia în acest ultim stadiu au fost introduse dialogurile cu discipolii și cu cele două surori, în care Marta are rolul cel mai important. Și J. Becker emite ipoteza existenței a trei niveluri care reflectă diferite perspective cristologice, însă el atribuie un rol determinant izvorului semnelor, care extinde povestirea primitivă prin intermediul dialogurilor și accentuează caracterul tau-maturgic al lui Isus. Evanghelistul preia acest material, îl explică și îl reelaborează pentru a-l prezenta pe Isus drept învierea și viața pentru cei care cred.

Mai elaborată este propunerea lui E.M. Boismard – A. Laomuille, care împart istoria formării textului în patru faze: prima este cea a unei vechi povestiri, unde, probabil, era menționată doar Maria; aceasta a fost preluată substanțial de primul reelaborator al textelor sfântului Ioan. Într-o a treia fază au fost introduse figura Martei, grupul discipolilor și iudeii. La nivelul acesta, fragmentul din sfântul Ioan este mutat din amplasamentul original, adică după *In* 11,47-54 și *In* 12,1-8, în contextul actual. În faza a patra, redactorul (*In* III) introduce anumite note cu caracter teologic (*In* 11,4c.11.13.22.25b-26a). Și R.E. Brown consideră că actuala amplasare a povestirii ar fi rodul ultimei activități redacționale. În mod analog, B. Lindars crede că istoria învierii lui Lazăr ar fi fost introdusă în a doua ediție a Evangheliei.

În fața acestor ipoteze, care atribuie un rol determinant diferitelor intervenții succesive, anumiți autori recunosc imposibilitatea de a construi o istorie a formării textului, disociind diferitele elemente care se combină în cadrul acestuia: povestire, dialoguri și adnotări redacționale. Pagina sfântului Ioan este un dialog didactic ilustrat printr-o narațiune simbolică (C.H. Dodd). Alții fac trimitere

în mod generic la o tradiție mai mult sau mai puțin înrudită cu mediul sinoptic (S. Schulz, R.E. Brown). În acest punct se poate intui faptul că problema adevărului istoric al textului sfântului Ioan este în relație cu cea a formei sale și a originii literare. Pentru cei care îl consideră o povestire simbolică sau un fel de alegorie pe tema morții-învierii credinciosului, este inutil efortul de a-i verifica adevărul „istoric”. Dar nici cei care îl situează în modelul literar al omilei alegorice a pătimirii, morții și învierii lui Isus, a căror prefigurare ar fi cea a lui Lazăr, nu renunță să se întrebe: „Ce s-a întâmplat?”. Răspunsul: este imposibil să fie reconstruit. Autorul *Evangheliei a patra*, asemenea autorilor primelor trei Evanghelii, este convins că Isus a înviat anumiți morți. De aceea, el utilizează povestirea lui Lazăr pentru a-și face omilia (B. Lindars).

În tradiția sinoptică se povestesc două învieri: cea a fiicei lui Iair (Mc 5,35, par.) și a fiului văduvei din Nain (Lc 7,11-17, cf. *Fap* 9,36-42). Mai mult, au fost transmise anumite sentințe ale lui Isus, care presupun învierea unor persoane moarte (Mt 11,5; 10,8; Lc 7,22). Comparația cu aceste povestiri și cu cele analoge din tradiția biblică arată că la bază se află o schemă sau un fir epic comun: situația unei boli grave și a morții; sosirea taumaturgului, confruntarea cu scepticii prezenți; cuvântul declanșator al acțiunii și constatarea finală a reîntoarcerii la viață a persoanei moarte. Însă pagina noastră nu poate fi redusă la această formă stereotipă de relatare taumaturgică din cauza rolului determinant al dialogurilor, care o fac asemănătoare cu alte povestiri de „semne” din *Evanghelia a patra*. Nici identitatea sau asemănarea de nume și roluri ale personajelor – Lazăr, Marta, Maria – și a localității – Betania – cu cele cunoscute în textele sinoptice nu ajută la rezolvarea enigmei istoriei lui Lazăr³²⁶.

Este mult prea diferită perspectiva textelor și a respectivelor tradiții pentru a stabili între acestea un raport credibil și fecund. Ipoteza celor care afirmă că autorul *Evangheliei a patra* a conferit un caracter istoric finalului parabolei din Luca (Lc 16,19-31) este gratuită și neverificabilă, asemenea celei care susține că în parabola lui Luca există un ecou al episodului narat de sfântul Ioan. Este de preferat să acordăm credit autonomiei *Evangheliei a patra*, care a preluat și reelaborat tradiția referitoare la activitatea taumaturgică a lui Isus conform perspectivei sale cristologice bine definite (cf. In 20,31). Pentru a-i conduce pe destinatarii săi la credința explicită în Isus, Cristos și Fiul lui Dumnezeu, învingătorul morții și dătătorul vieții, autorul a ales și reconstruit o povestire tradițională a unei învieri. Nu poate fi exclus faptul că, implicit, el ar vrea să răspundă anumitor probleme

³²⁶ Numele de Lazăr apare doar în parabola lui Luca, drept o desemnare specială a săracului (Lc 16,20.23.24.25); Cele două surori apar împreună în episodul despre ospitalitatea din secțiunea călătoriei (Lc 10,38-42); în acest episod, rolul Martei este desemnat prin verbul *diakonein*, ca în In 12,2; Maria, în schimb, stă așezată la picioarele lui Isus (cf. In 11,20); femeia anonimă care în povestirea din Lc 7,36-38 unge cu ulei parfumat picioarele lui Isus, le udă cu lacrimi și le usucă cu părul său amintește de anumite detalii din episodul ungerii din Betania din versiunea sfântului Ioan, unde Maria unge cu ulei parfumat picioarele lui Isus și le usucă cu părul său (In 12,3; cf. 11,2); celelalte două Evanghelii sinoptice situează ungerea din Betania în contextul pătimirilor, însă se diferențiază în ceea ce privește detaliile de relatarea sfântului Ioan: o femeie anonimă varșă ulei parfumat pe capul lui Isus (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13).

și întrebări ale comunității creștine în fața enigmei morții premature a unei persoane dragi (cf. In 21,20-23).

Însă interesul principal rămâne cel cu caracter cristologic, așa cum apare din combinația intenționată dintre învierea lui Lazăr și moartea/glorificarea lui Isus. În actualul plan al Evangheliei, istoria lui Lazăr nu este doar prefigurarea și anticiparea celei a lui Isus, ci este gestul final ieșit din comun, care provoacă condamnarea sa de către autoritatea iudaică. O mare parte a autorilor, inclusiv cei care susțin adevărul istoric al fragmentului din In 11,1-44, consideră că montajul ultimelor evenimente își are originea în activitatea redacțională a autorului *Evangheliei a patra* (B. Schwank). Legată de această ipoteză este problema valorii istorice a secțiunii cu privire la reunirea Sinedriului și la decizia sa de a-l condamna pe Isus în contumacie. Există printre autori un anumit consens în a recunoaște că la baza acestei prezentări a faptelor făcute de sfântul Ioan stă un nucleu istoric tradițional, care își are corespondentul în povestirea sinoptică a pătimirii. În special se observă că există o mare afinitate literară și stilistică între textul nostru și cel din Mt 26,3-4: adunarea conducătorilor cu mențiunea explicită a lui Caiafa și decizia de a-l captura și de a-l ucide pe Isus (E.M. Boismard – A. Lamouille).

Elementul nou din *Evanghelia a patra* îl reprezintă motivul condamnării lui Isus, pus în relație cu amenințarea din partea romanilor. Sentința lui Caiafa, care formulează condamnarea printr-un principiu tradițional, ar putea fi nucleul istoric în jurul căruia s-a dezvoltat interpretarea „profetică” de către sfântul Ioan a condamnării lui Isus (C.H. Dodd). Inexactitățile istorice și anacronismele care apar în această secțiune nu sunt mai mari decât cele care se găsesc în altă parte în *Evanghelia a patra*. De aceea, constatarea aceasta nu poate reprezenta un motiv pentru a nega orice bază istorică a tabloului condamnării lui Isus de către autoritățile iudaice, așa cum este acesta conturat de sfântul Ioan.

Noua deplasare a lui Isus într-o regiune din apropierea pustiului, în localitatea Efraim – copie a celei din In 10,40 –, se încadrează în strategia naratorului, care creează un moment de pauză și așteptare înainte de ultimul act al dramei (R. Schnackenburg). În schimb, pentru B. Schwank, retragerea la Efraim, care separă decizia conducătorilor de execuția sa, reprezintă un indiciu al dependenței autorului de o tradiție istorică. Aceasta ar fi o ulterioară confirmare că episodul lui Lazăr era la origine separat de motivarea condamnării lui Isus. Discuția cu privire la geneza literară și la valoarea istorică a paginii din sfântul Ioan, în raport cu tradiția și cu textele sinoptice, confirmă autonomia substanțială a *Evangheliei a patra*, de aceea, este legitimă și necesară analiza textului actual din In 11,1-54, pentru a percepe mesajul teologic și spiritual din perspectiva structurii literare și tematice.

2. Analiza exegetică

Conform modelului literar al relatărilor de vindecare și înviere, și istoria lui Lazăr începe printr-o prezentare a cazului și a protagoniștilor. De fapt, în primele trei versete lexicul bolii sau al infirmității apare de trei ori. Utilizarea acestei

terminologii în *Evangelhia a patra* în sine nu indică faptul că situația lui Lazăr ar fi deosebit de gravă (cf. In 5,3.7.13; 6,2). Abia în continuarea narațiunii se face legătura dintre această boală și moarte (In 11,4.11.15). Numele Lazăr este abrevierea unui apelativ ebraic teoforic *El-azar*, „cel pe care îl ajută Dumnezeu”; acesta apare în cărțile biblice și în textele și documentele din mediul iudaic al primului secol³²⁷. Personajul evanghelic este prezentat ca originar din Betania, satul celor două surori, Maria și Marta. Localitatea Betania, conform informațiilor din In 11,17, se găsește în apropierea Ierusalimului, la o distanță de aproximativ trei kilometri. Probabil, aceasta poate fi identificată cu Betania amintită de mai multe ori în cadrul tradiției sinoptice, acolo unde Isus găsește ospitalitate și odihnă în ultima săptămână (Mc 11,1.11.12; 14,3; cf. Lc 24,50). Această Betanie trebuie deosebită de cealaltă, menționată în In 1,28, de dincolo de Iordan, unde Ioan Botezătorul și-a desfășurat activitatea și unde în prezent se găsește Isus (In 10,40). Numele ebraic al satului, care înseamnă „casa săracului” sau „casa sărăciei”, ar putea proveni de la acel Anania care face parte din grupul celor repatriați din exil (Neh 11,32). Existența unui centru locuit în primul secol d.C., situat mai la Vest de actualul sat din *El-azarije* – de la numele lui Lazăr –, este atestată de descoperirile arheologice³²⁸.

Autorul îl prezintă pe Lazăr drept consătean al celor două surori mai cunoscute, dintre care iese în evidență Maria: „era aceea care îl unsese pe Domnul cu mireasmă și îi uscaseră picioarele cu părul ei” (In 11,2). Această notă redacțională face trimitere la scena reprodusă ulterior, în deschiderea cinei care este oferită de Isus în Betania, unde Lazăr se află printre comeseni, iar Marta servește. Maria, cu această ocazie, ia un vas de ulei parfumat, unge picioarele lui Isus și le usucă cu părul său (In 12,1-3). În finalul precizării explicative, autorul menționează că Lazăr este fratele Mariei și deci al Martei, după cum reiese din continuarea narațiunii (In 11,19.21.23.32.39). Această legătură cu gestul ieșit din comun al Mariei, pusă în relație cu îngroparea lui Isus, nu poate fi doar un instrument redacțional pentru a-l prezenta pe Lazăr, ci vrea, încă de la început, să atragă atenția cititorilor asupra intimei legături care există între moartea-învierăa lui Lazăr și cea a lui Isus.

După această paranteză se reia firul narațiunii. Cele două surori îi trimit un mesaj lui Isus pentru a-l informa despre boala prietenului său. Forma directă a discursului conferă o anume vivacitate acestui moment care marchează începutul dramei: „Doamne, cel pe care-l iubești este bolnav!” (In 11,3). Pe plan literar, inițiativa celor două surori se încadrează în schema povestirilor de vindecare sau

³²⁷ În Biblie, numele Eleazar desemnează, de preferință, personaje de neam levitic-sacerdotal (Eleazar, fiul și succesorul lui Aaron, Ex 6,23; Num 20,25-28; 1Cr 5,29; Esd 8,33; Neh 12,42); Eleazar este și unul dintre fiii lui Matatia, fratele lui Iuda Macabeul (1Mac 2,4). I. Flaviu menționează cel puțin unsprezece personaje care poartă acest nume, printre care se disting conducătorul zeloților apărători din Masada (Bell. II, 16,9, par. 447; VIII, 8, 1, par. 523; 8,4, par. 275-297) și un alt Eleazar din fortăreața din Macheronte, amenințat cu crucificarea de către asediatorii romani (Bell. VII, 6, 4, par. 196-209).

³²⁸ B. BAGATTI, *Oliviers (mont des)*, în DBS VI (1960), 688-699. Săpăturile din perioada 1949-1954 au adus la lumină, pe Muntele Măslinilor, de-a lungul străzii spre Ierihon, rămășițe de construcții și de morminte în apropierea unui izvor, care justifică așezarea antică.

de înviere, în care se prevede la început intervenția-cererea rudelor (cf. In 4,47). Inclusiv faptul că nu există o cerere explicită de vindecare corespunde modului specific sfântului Ioan de a evoca situația de necesitate (cf. In 2,3, la Cana). Acum, Lazăr este efectiv prezentat drept prietenul lui Isus: „cel pe care-l iubești”. Această relație afectivă este confirmată în continuare, unde Lazăr este desemnat drept prietenul lui Isus și al discipolilor săi; iudeii deduc din tulburarea lui Isus că acesta îl „iubește” pe Lazăr (In 11,11.36). În aceste cazuri, autorul face apel la lexicul grecesc: *philein-philos*. Prin aceeași terminologie, în *Evanghelia a patra* este prezentată iubirea lui Isus față de discipoli, pe care el îi numește „prieteni”, și pentru care își dă viața (In 15.13-15; cf. 16,27), și chiar iubirea dintre Tatăl și Fiul (In 5,20; 16,27). Însă mai frecventă este utilizarea verbului *agapan*, de 36 de ori, pentru a descrie aceleași relații de iubire. Autorul recurge la acesta în contextul de față pentru a caracteriza iubirea lui Isus față de familia lui Lazăr (In 11,5). Față de *philos-philein*, care subliniază o anume simetrie și paritate, *agapē-agapan* pune accentul asupra manifestării gratuite a iubirii. Lazăr și cele două surori fac parte din cercul prietenilor-discipoli ai lui Isus. În relația de iubire se inserează aceea, mai profundă, a credinței. În acest orizont, Lazăr, prietenul lui Isus, este reprezentantul celui care, prin intermediul credinței, intră în relație de iubire cu Isus. În schimb, nu are un fundament solid ipoteza că Lazăr ar trebui identificat cu acel personaj sau figură desemnată de sfântul Ioan, începând cu capitoul al treisprezecelea drept „discipolul pe care îl iubea Isus”³²⁹.

Reacția lui Isus la mesajul celor două surori privitor la boala lui Lazăr este formată dintr-o replică alcătuită din trei propoziții:

Această boală nu este spre moarte,
ci spre gloria lui Dumnezeu,
pentru ca Fiul lui Dumnezeu să fie glorificat prin ea
(In 11,4).

Caracterul programatic al declarației lui Isus rezultă și din faptul că nu sunt indicați în mod formal destinatarii săi: Este un dialog la distanță cu surorile? Se adresează discipolilor menționați abia mai târziu? (In 11,7) Sau este vorba despre un discurs general adresat cititorilor Evangheliei? Cele trei grupuri de destinatari nu se exclud, în măsura în care reprezintă diferitele posibile niveluri de interpretare. Discursul lui Isus afirmă, în primul rând, că boala lui Lazăr nu este spre moarte, nici nu are în aceasta sensul său ultim. La acest prim nivel este anunțată implicit învierea lui Lazăr, în măsura în care acesta va fi sustras procesului de boală-moarte (In 11,23). Însă la un nivel mai profund se poate afirma că boala lui Lazăr nu se sfârșește în moarte, pentru că este pusă în relație cu gloria lui Dumnezeu, iar aceasta din urmă, cu glorificarea lui Isus, Fiul lui Dumnezeu.

³²⁹ În afară de vocabular – iubirea față de discipol este exprimată de două ori cu verbul *agapan* (In 13,23; 19,26) și de trei ori cu *philein* (In 20,2; 21,7.24) –, mai există o dificultate de fond: Lazăr nu pare să aibă rolul autoritar de martor recunoscut discipolului în textele indicate mai sus. Printre alții, susține identificarea lui Lazăr cu discipolul preferat J.N. SANDERS, *A Commentary on the Gospel according to St. John*, 31-32.

La rândul său, raportul dintre boala lui Lazăr cu „gloria” lui Dumnezeu și a lui Isus este dublu: pe de o parte, pe plan istoric, învierea lui Lazăr provoacă condamnarea lui Isus la moarte și, prin intermediul acesteia, revelația gloriei lui Dumnezeu prin glorificarea Fiului lui Dumnezeu; pe de altă parte, învierea lui Lazăr este prefigurarea și garanția glorificării lui Isus și a gloriei lui Dumnezeu (cf. In 11,40).

În cazul acesta, se poate spune într-adevăr că cel care crede în Isus, chiar dacă moare, va trăi, iar cine trăiește în relația de credință cu Isus nu va muri niciodată (In 11,25b-26a). Cu alte cuvinte, prin această sentință plasată la începutul seriei de dialoguri, nu este dată doar cheia pentru interpretarea lor, ci sunt anticipate și punctele principale ale acestora. Astfel, episodul lui Lazăr, pus sub semnul „gloriei-glorificării”, *doxa-doxazesthai*, în raport cu Dumnezeu și cu Fiul lui Dumnezeu, reprezintă punctul de legătură dintre Cartea Semnelor, inaugurate la Cana prin manifestarea „gloriei” lui Isus (In 2,11), și Cartea Gloriei, ce culminează cu moartea lui Isus, ceasul glorificării sale (In 12,23.28; 13,31; 17,1).

După această trecere în revistă cristologică a semnului lui Lazăr, povestirea este reluată prin două adnotări cu privire la modul paradoxal de a acționa al lui Isus: în ciuda iubirii pe care el o are față de cele două surori, Marta și Maria, și față de Lazăr, nu se îndreaptă imediat către prieten, ci se oprește două zile în locul unde se găsea (In 11,5-6). În următoarea întâlnire-dialog cu Marta și Maria, acesta va fi reproșul pe care cele două surori îl adresează lui Isus, „Domnul”: „dacă ai fi fost aici, fratele meu nu ar fi murit” (In 11,22.32). În aceste cuvinte, pronunțate ca un refren, se întrezăresc așteptarea implicită a celor două surori și un reproș ascuns față de absența lui Isus. Este acesta oare un semn al lipsei de iubire sau al neglijenței? Oare Isus nu putea să-l însănătoșească pe Lazăr fără să meargă la Betania? Ceea ce rămâne neexprimat în întâlnirea cu surorile este explicat în observația iudeilor care au venit să le consoleze pentru moartea fratelui lor (In 11,36-37).

După ce au trecut cele două zile, Isus le anunță discipolilor decizia sa: „Să mergem din nou în Iudeea!” (In 11,7). Trebuie observat că acest contrast între așteptările umane și modul de a acționa al lui Isus se găsește de mai multe ori în *Evangelia a patra* (In 2,3-8, Cana; 4,47-50, vindecarea de la Cafarnaum; 6,5-10, semnul înmulțirii pâinilor; 7,2-10, dialogul cu frații săi referitor la participarea la Sărbătoarea Cărturilor de la Ierusalim). Această tensiune este utilă pentru a scoate în evidență deplina autonomie a lui Isus, care în alegerile sale ascultă de logica misiunii sale de revelator al Tatălui. De aceea, în contextul actual, el nu le spune discipolilor: „Să mergem la Lazăr, în Betania!”, ci: „Să mergem în Iudeea!”. De fapt, la finalul dialogului cu discipolii, el precizează că vrea să meargă la Lazăr pentru a-l trezi din somnul morții (In 11,14-15). Însă punctul final al itinerarului lui Isus este mediul ostil și amenințător unde va fi decisă moartea sa. De fapt, eliberarea lui Lazăr din moarte provoacă decizia Sinedriului de a-l condamna pe Isus la moarte. Această perspectivă domină dialogul dintre Isus și discipoli, iar la final este explicată prin invitația lui Toma adresată celorlalți discipoli: „Să mergem și noi, ca să murim cu el!” (In 11,16).

Însă într-un prim moment discipolii, cum se întâmplă în dialogurile sfântului Ioan, nu percep perspectiva lui Isus. Aceștia reprezintă reacția umană spontană

în fața amenințării cu moartea din partea mediului din Ierusalim (cf. *In* 8,59; 10,31). Pe de altă parte, Isus însuși se sustrage de mai multe ori tentativelor de arestare sau de lapidare în zona templului (*In* 8,59.31.59). Însă în acest lucru se dezvăluie libertatea sa totală de a da și de a-și lua viața înapoi, în conformitate cu porunca Tatălui și la momentul stabilit (*In* 7,30.44; 8,20; 10,17-18). Răspunsul lui Isus la observația discipolilor face trimitere la acest criteriu de evaluare și de alegere: ritmul și scopul drumului său coincid cu cele ale misiunii sale de revelator. Scurtul discurs concentrat pe simbologia zi/lumină începe cu o întrebare retorică, după care urmează două sentințe antitetice (*In* 11,9b-10). Referirea la cele douăsprezece ore ale zilei, deosebite de nopte, ar putea face trimitere la tema „ceasului”, care punctează ritmul acțiunii revelatoare a lui Isus. Este mai probabilă, în schimb, aluzia la simbologia zi/lumină ca timp al muncii (cf. *In* 9,3-4). Tocmai pe această imagine se bazează cele două sentințe următoare care introduc simbolul „umblatului” pe timpul zilei și pe timpul nopții. Legată de prezența sau lipsa luminii este posibilitatea de a evita obstacolul sau de a te împiedica.

Aceste imagini își au rădăcinile în limbajul profeților, care prezic poporului rebel riscul de a se împiedica din cauza lipsei de lumină – cuvântul lui Dumnezeu – și din cauza venirii întunericului nopții (cf. *Ier* 13,16; *Am* 5,18; *Is* 8,14). Simbologia luminii în *Evangelhia a patra* asumă o puternică conotație cristologică (*In* 8,12; 9,5). Însă celor care urmează după Isus, discipolii sau credincioșii, le este promisă lumina vieții. Iar iudeilor le este adresată invitația urgentă de a crede și de a umbla, atât timp cât pot conta pe prezența luminii care este Isus (*In* 12,35-36). Pe fundalul acestor texte din sfântul Ioan poate fi interpretată și parabola prezentată în dialogul cu discipolii. La un prim nivel, imaginea zilei și a luminii poate constitui o trimitere la misiunea istorică a lui Isus, care se izbește de întunericul morții violente (*In* 1,5; 9,4b). Această interpretare este în acord cu contextul imediat precedent, unde se vorbește despre amenințarea cu moartea din partea iudeilor (*In* 11,8). Însă nivelul cristologic nu îl exclude pe cel parenetic, care se referă la discipolii ce vor veni după Isus și care îi împărtășesc destinul. Această interpretare este confirmată de cea de-a doua sentință, unde nu se mai vorbește despre vederea luminii din această lume, ci de a avea sau nu în sine lumina. Aceasta este o formulă care amintește de o alta asemănătoare din tradiția sinoptică (*Mt* 6,23; *Lc* 11,35).

Pare, în schimb, cu totul forțată aplicarea parabolei luminii, întunericului, a umblatului și a împiedicării la cazul lui Lazăr, despre care se reia discuția printr-o pauză redacțională în versetul următor (*In* 11,11). Aici se face apel la o altă imagine care ar putea fi asociată nopții: a adormi și a se trezi. Acest limbaj metaforic va fi decodificat în a doua parte a dialogului, care pornește de la explicația dată de sfântul Ioan referitoare la neînțelegerea din partea discipolilor. Metafora eufemistică a somnului-moarte este comună și recurentă în textele biblice, apărând de treisprezece ori în Noul Testament. Însă există un text din *Cartea lui Iob* care în versiunea grecească este mult prea apropiat de expresiile din *Evangelhia a patra* pentru a considera această asemănare cu totul întâmplătoare:

Iob 14,12

„La fel și omul se culcă
koimētheis
 și nu se mai scoală, *anastē*,
 și cât vor sta cerurile, el nu se mai deș-
 teaptă și nu se mai trezește,
exypnisthēsonthai, din somnul lui”.

In 11,11.12

„«Lazăr, prietenul nostru,
 a adormit, *kekōimētai*,
 dar mă duc să-l trezesc, *exypnīsō...*»
 De fapt, Isus vorbise despre moartea lui,
 dar ei credeau că vorbește
 despre somnul obișnuit”.

În contrast cu mentalitatea comună, al cărei ecou apare în *Cartea lui Iob*, a muri în perspectiva lui Isus este realmente o „adormire”, iar moartea este un „somn”. Aceleași imagini antitetice sunt prezentate în tradiția evanghelică a gesturilor de înviere (cf. *Mc* 5,38-40). Discipolii, prin neînțelegerea lor, semnalată în mod deschis de evanghelist, reprezintă modul comun de a percepe lucrurile: moartea, spre deosebire de somn, este un proces ireversibil. Aceștia ar vrea să-l împiedice pe Isus să-și pună viața în pericol pentru a-l „salva” pe Lazăr, care, de fapt, nu are nevoie să fie trezit dintr-un somn binefăcător.

Explicația neînțelegerii pregătește declarația deschisă a lui Isus: „Lazăr a murit” (*In* 11,14). La un nivel superficial, această propoziție o contrazice pe cea inițială: „Această boală nu este spre moarte...” (*In* 11,4a). Însă autorul invită la depășirea planului reacțiilor empirice, pentru că-l lasă pe Isus însuși să comenteze anunțul morții prietenului comun Lazăr, printr-o sentință paradoxală: „și mă bucur pentru voi că nu eram acolo, pentru ca voi să credeți. Dar să mergem la el!” (*In* 11,15). Discursul lui Isus mizează pe contrastul absență-prezență, care face trimitere la cel radical dintre moarte și viață/înviere, durere-bucurie. Isus poate să-și anunțe bucuria pentru credința acestora, bazată pe prezența sa ca învingător al morții și dătător al vieții prietenului Lazăr, care a murit. În fundalul acestei declarații a lui Isus se pot reauzi sentințele discursului de adio, unde el îi invită pe discipoli să creadă pentru a depăși criza plecării-absenței sale, adică pătimirea și moartea, cu promisiunea unei noi prezențe, garanția unei bucurii eterne și depline (*In* 14,1-27; 15,10; 16,20.22-23). Tocmai decizia de a merge la Lazăr pune în mișcare acel proces care îl va duce pe Lazăr la moarte și înviere. Pentru cine ar avea dubii cu privire la această suprapunere a morții-învierii lui Lazăr cu cea a lui Isus, există invitația fermă a lui Toma, care o reia pe cea inițială a lui Isus (*In* 11,7b.16)³³⁰. Însă acum pare că nu mai există subînțelegeri și neînțelegeri: discipolii împărtășesc destinul lui Isus, care merge să moară.

³³⁰ Numele Toma, *Thōmas* (*Thaumasios*), apare de șapte ori în *Evanghelia a patra*, urmat în trei cazuri de versiunea greacă a sintagmei aramaice *Te'oma*, *Didymos*, „Geamănul”; acesta desemnează un discipol cu un rol caracteristic în *Evanghelia noastră*, ca interpret al nelămuririlor și al dubiilor celorlalți discipoli (*In* 14,5; 20,24-28, cf. 21,2). Acest nume este cunoscut în cadrul tradiției sinoptice drept unul din grupul celor doisprezece (*Mt* 10,3; *Mc* 3,18; *Lc* 6,15; *Fap* 1,13); în Biserica din Siria, este cunoscut drept Iuda Toma, „Geamănul Domnului” (*Faptele Apostolilor* și *Evanghelia lui Toma*). Lui Toma, „Geamănul Domnului”, îi este atribuit un rol important în mediile gnostice; în *Faptele lui Toma* se vorbește despre misiunea sa în India.

În rest, aceasta este condiția pentru a participa la gloria și la bucuria învierii (cf. *In* 12,26; 13,8; 14,3; 15,27; 17,24)³³¹. Însă înainte de moartea lui Isus „pentru” discipoli, rămâne ambiguă și sterilă pretenția lor de a muri „cu” sau „pentru” Isus (cf. *In* 13,38; 16,31-32).

Acest prim dialog al lui Isus cu discipolii stabilește legătura dintre cazul lui Lazăr și moartea-învierea sa. Acum scena se transferă în Betania, unde Isus sosește când Lazăr este deja depus de patru zile în mormânt. Acest calcul al zilelor presupune că Lazăr ar fi fost înmormântat în aceeași zi a morții, petrecută imediat după ce Isus a fost informat de surori asupra bolii. Isus lasă să treacă alte două zile și, în a patra zi, ajunge în apropierea Betaniei. În orice caz, ar fi ajuns prea târziu, chiar dacă ar fi plecat după ce a primit informația surorilor. Menționarea celor „patru zile” trecute de la depunerea în mormânt este reluată și de Marta, pentru a-i atrage atenția lui Isus față de procesul ireversibil al morții (*In* 11,39)³³². Nu este exclus ca autorul să fi vrut să stabilească o comparație cu moartea lui Isus, al cărui corp, „după trei zile”, nu se mai găsește în mormânt (*In* 20,1-10). În cazul lui Lazăr, ritualul morții este complet: moarte, îngropare și doliu, care în tradiția biblică se prelungește timp de șapte zile (*Gen* 50,10; *1Sam* 31,13; *1Cr* 10,12; *Iob* 2,13; *Sir* 22,11).

Acest ultim detaliu este folosit pentru a introduce grupul iudeilor. Apropierea Betaniei de orașul Ierusalim le permite multor iudei, prieteni ai familiei, să vină să le consoleze pe cele două surori. Prezentarea acestui grup de iudei cetățeni ai Ierusalimului servește pentru rolul lor de martori ai evenimentului învierii lui Lazăr (*In* 11,31-37.45-46). În surdină se poate percepe contrastul dintre venirea lui Isus în Betania, în zona morții, și cea a iudeilor, care nu fac altceva decât să participe la durerea rudelor mortului.

Sosirea lui Isus provoacă dubla întâlnire-dialog următoare cu cele două surori. Marta, care are un rol activ, îi iese în întâmpinare, în timp ce Maria rămâne așezată în casă, cu atitudinea celui care este în doliu și plânge (cf. *Ez* 8,14; *Iob* 2,8.13). Care a fost influența, în acest dublu portret al surorilor lui Lazăr, a tradiției înregistrate de *Lc* 10,38-42 este greu de determinat, pentru că perspectiva sfântului Ioan este diferită. Întâlnirea Martei cu Isus este semnalată de două ori printr-un verb care îi dă o anume solemnitate: *hypantan* (cf. *In* 11,20.30; 12,13). În acest cadru se situează scurtul dialog care se încheie printr-o profesiune explicită de credință cristologică (*In* 11,21-27). Începutul însă este un pic dificil. Marta este copleșită încă de experiența traumatizantă a morții fratelui și i se plânge lui Isus-Domnul. În primele sale cuvinte este exprimată o încredere generică în Isus, omul

³³¹ Dat fiind contextul imediat și ceea ce se spune în continuare despre raportul dintre Isus și discipoli în momentul-limită al pătimirii, nu cred că expresia „Să mergem și noi ca să murim cu el!” s-ar putea referi la Lazăr, așa cum înțeleg anumiți autori moderni (H. Grotius, A. Calmet, H.G.A. Ewald, Th. Zahn).

³³² Această intenție a evanghelistului de a sublinia caracterul definitiv al morții lui Lazăr face abstracție de concepția antropologică iudaică, ce imaginează prezența spiritului vital în apropierea mormântului celui mort, în primele trei zile de la moartea sa (cf. *GenR* 100,7; *LevR* 18,1; *Yev.* XVI, 3, 15c; *M.Q.* III, 5, 82b).

lui Dumnezeu, care, asemenea profețiilor biblice, poate să obțină de la Dumnezeu ceea ce cere (cf. In 9,31). În rest, Isus însuși le promite discipolilor eficacitatea rugăciunii lor adresate Tatălui în numele său (In 14,13; 15,7.16; 16,23.24.26). Iar în final, ascultarea rugăciunii lui Isus, făcută în fața mormântului lui Lazăr și a mulțimii martorilor iudei, este prezentată ca semn și confirmare a identității sale de trimis (In 11,41b-42). Însă la ce se așteaptă Marta în urma rugăciunii eficace a lui Isus? Continuarea dialogului precizează lucrul acesta.

Anunțul-promisiune al lui Isus: „Fratele tău va învia” scoate la iveală primul nivel al așteptărilor Martei, care corespunde unui aspect al promisiunii lui Isus: învierea din ultima zi (cf. In 5,28-29; 6,39.40.44.54). Această speranță își are rădăcinile în tradiția biblică de după exil și se prelungește în crezul sinagocic (cf. Dan 12,2; 2Mac 7,9.21; 12,43-44)³³³. Al doilea anunț-promisiune al lui Isus se bazează pe această speranță a învierii escatologice, pentru a-i arăta fundamentul și împlinirea cristologică. Acesta este punctul culminant al întregului fragment din sfântul Ioan. Formula de autoprezentare a lui Isus: „Eu sunt” pune în evidență cele două substantive abstracte: „învierea” și „viața”. Acestea sunt reluate și explicate în valența lor dinamică prin intermediul a două propoziții simetrice și progresive, unde se prezintă condiția în care se va realiza promisiunea învierii și a vieții:

Autoprezentarea lui Isus (11,25a)

„Eu sunt învierea și viața”.

Condiția și promisiunea (11,25b-26ab)

„Cel care crede în mine, chiar dacă moare, va trăi; și oricine trăiește și crede în mine, chiar dacă moare, va trăi”.

Accentul din cuvintele lui Isus este pus pe rolul său mântuitor, care îl face manifest în mod definitiv pe cel al lui Dumnezeu: „Eu sunt”. Mântuirea, în cazul morții fizice, reprezintă depășirea sa radicală și participarea la viața nepieritoare a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Isus este învingătorul morții și izvorul vieții. Aceste două calificative ale rolului cristologic mântuitor al lui Isus sunt prezente și în alte declarații din *Evanghelia a patra*, însă nu într-un mod atât de intens și absolut (In 5,21.25.28-29: puterea de a da viață și de a învia; 5,26: Isus are viața; 14,6: Isus este viața). În cele două fraze care comentează și dezvoltă declarația cristologică, lexicul învierii dispare și este înlocuit de cel al „vieții”, în opoziție cu cel al „morții”: a trăi/a muri sunt scoase în evidență prin faptul că se încrucișează în cele două sentințe. Despre care viață sau moarte este vorba? În prima fază, se anunță viața viitoare, „va trăi”, și în situația morții fizice. Nu poate fi exclusă o aluzie la cazul lui Lazăr. În a doua, formulată într-un mod mai general – „oricine trăiește și crede în mine” –, se face încă o dată referire la darul vieții

³³³ Credința în învierea escatologică îi deosebește pe farisei de adepții orientării hermeneutico-juridice a saduceilor (cf. Mc 12,18-27, par.; Fap 26,8). Această credință este atestată în *Mishna* (*Sanh.* X, 1-2; *Sot.* IX, 15); în textele apocrife (*Ps* 3,16; *1Enoh* 41-57, în special în capitolele 51 și 61); în a doua din cele optsprezece rugăciuni sau binecuvântări numite *tefillah* sau *amidah*, a căror redactare își are originea în primul secol d.C.: „Tu ești puternic în veci, Doamne care învii morții... Tu ești fidel în a învia morții. Binecuvântat, tu, Doamne, care îi învii pe cei morți!” (*Ber.* V, 2)

prin intermediul credinței în Isus. Această relație existențială cu Isus îl va feri pe credincios de moartea veșnică sau escatologică. Așadar, prin puterea credinței în Isus, care este „învierea și viața”, se împletesc cele două niveluri ale speranței: învierea-viața actuală, istorică, și cea viitoare, escatologică.

Elementul determinant al schimbării cristologice este credința, drept răspuns la autoprezentarea lui Isus. Este și ceea ce reiese din întrebarea lui Isus adresată Martei: „Crezi tu aceasta?” (In 11,26c). Această întrebare este o invitație implicită la credință, care încă de acum face trecerea de la moarte la viață, pentru că îl situează pe credincios în comuniune cu Isus, învingătorul morții și izvorul vieții. Acest lucru este descris printr-o formulă de credință cristologică paradigmatică, adresată destinatarilor *Evangheliei a patra*:

Isus (11,25a.26ac)

„Eu sunt învierea și viața. Cel care crede în mine, chiar dacă moare, va trăi... Crezi tu aceasta?”

Marta (11,27)

„Da, Doamne, eu am crezut că ești Fiul lui Dumnezeu, cel care vine în lume”.

In 20,31

„Acestea însă au fost scrise ca să credeți că Isus este Cristos, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, să aveți viață în numele lui”.

Profesiunea de credință atribuită Martei este un ecou al celei a lui Simon Petru, în numele celor doisprezece, drept răspuns la autoprezentarea lui Isus: „Eu sunt pâinea vieții” și „Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și viață”. Petru spune: „Noi am crezut și am cunoscut că tu ești sfântul lui Dumnezeu (In 6,69). Și Marta acum proclamă: „Eu am crezut”. Conținutul acestei adeziuni ferme de credință este condensat în cele două titluri: „Cristos” și „Fiul lui Dumnezeu”, ca în In 20,31. Ambele apelative cristologice apar în itinerarul de credință al primilor discipoli, care începe o dată cu mărturia lui Ioan Botezătorul (In 1,41.49). Și femeii din Samaria Isus i se autoprezintă drept Mesia revelator (In 4,26). Așadar, Isus este trimisul Tatălui, care duce la împlinire așteptările mesianice ale lui Israel (In 1,45). În acest sens, el poate fi recunoscut drept cel care „vine în lume”, *ho erchomenos*³³⁴. Titlul „Fiul lui Dumnezeu” precizează caracterul mesianic al lui Isus pe linia relației filiale care îi conferă puterea de a învia și de a transmite viața celor care cred în el (In 3,18.36; 5,21.25-26).

După această profesiune de credință cristologică a Martei nu mai este mult de adăugat. Este de înțeles atunci că noua scenă de întâlnire în care apare Maria este foarte palidă sub aspectul dialogului; este, în schimb, nouă și originală sub aspectul reacțiilor umane în fața dramei morții. Schimbarea de scenă este dată de mișcarea celor două surori: Marta merge să o cheme pe sora sa, Maria; aceasta din urmă se îndreaptă imediat către Isus însoțită de iudeii veniți pentru a le consola.

³³⁴ Expresia *ho erchomenos*, asemenea celor corespondente formate cu verbul *erchesthai*, este asociată cu figura lui Mesia (cf. In 4,25; 7,27.31.41.42). Formula completă: „cel care vine în lume” este atribuită profetului identificat cu regele la încheierea semnului înmulțirii pâinilor (In 6,14.15). Isus este întâmpinat de mulțimea pelerinilor la Ierusalim cu aclamația: „Osana! Binecuvântat cel care vine, *ho erchomenos*, în numele Domnului, regele lui Israel!” (In 12,13; cf. Ps 118/117, 25-26)

La vederea lui Isus, Maria se aruncă la picioarele sale și exprimă aceeași plângere ca Marta: „Doamne, dacă ai fi fost aici, fratele meu nu ar fi murit” (In 11,32b). În punctul acesta, atenția se îndreaptă către Isus, care a așteptat sosirea Mariei în locul unde o întâlnise pe sora sa. Acum, el este implicat în tulburarea profundă care se exprimă prin plânsul Mariei și al iudeilor care o însoțesc (In 11,33). Anumite detalii narative contribuie la accentuarea comunicării nonverbale a Mariei. Aceasta abia aude cuvintele Martei: „Învățătorul este aici și te cheamă”, se ridică în grabă, *tachy*, și se îndreaptă repede, *tacheōs*, către Isus (In 11,29.31b). Comunicarea dintre cele două surori se petrece într-o formă rezervată – „pe ascuns”, spune textul –, astfel încât iudeii prezenți în casă pentru a-și prezenta condoleanțele nu cunosc motivul ieșirii grăbite a Mariei. Astfel, o urmează, crezând că aceasta se îndreaptă spre mormânt, pentru a plânge acolo (In 11,31c). Aceste adnotări ale naratorului completează portretul Mariei. Prezența și chemarea „învățătorului” o fac să iasă din casă, unde se desfășoară ritualul morții: plâns și doliu. Iudeii, care nu știu despre chemarea lui Isus, rămân prizonierii vechii perspective asupra morții și se gândesc la plânsul din apropierea mormântului³³⁵. Atitudinea Mariei, care se aruncă la picioarele învățătorului, descrie în termeni vizuali și somatici profesiunea de credință a surorii Martei. Apelativul „învățător”, atribuit lui Isus, evidențiază acea relație de credință care se exprimă prin gesturi de prosternare ale Mariei și prin titlul de *Kyrios* (cf. In 13,13-14; 20,16).

În acest climat de relații se situează tulburarea profundă a lui Isus, semnalată de textul evanghelic: „când a văzut-o că plânge și că plâng și iudeii care au venit cu ea, s-a înfiorat în spirit și s-a tulburat” (In 11,33). În acest punct, Isus preia inițiativa și întreabă unde a fost pus Lazăr. Cei prezenți îl invită să meargă la mormântul său. Atunci, Isus a început să plângă. Iudeii prezenți comentează această reacție spontană a lui Isus în două feluri: pentru unii, este un semn al prieteniei care îl leagă de Lazăr (In 11,36); pentru alții, este un simptom al neputinței sale în fața morții. De fapt, cel de-al doilea grup de iudei amintește gestul de vindecare a orbului din naștere și îi reproșează lui Isus faptul de a nu fi împiedicat, printr-o intervenție imediată, moartea lui Lazăr (In 11,37). Astfel, Isus – spune naratorul –, pradă încă tulburării sale interioare, ajunge la mormântul lui Lazăr (In 11,38a). Pentru a exprima reacția lui Isus, evanghelistul utilizează de două ori verbul grecesc *embrimasthai* și o dată *tarassein* (In 11,33.38). Verbul *embrimasthai* este urmat în primul caz de dativul cuvântului „duh”, *tô pneumatî*, iar în al doilea, de pronumele personal *en heautô*. Și verbul *tarassein* este însoțit de același pronume la acuzativ, *heauton*. Dificultățile de interpretare a acestei secțiuni din sfântul Ioan se situează la două niveluri: cel filologico-gramatical și cel istorico-cristologic. Pe scurt, este vorba despre definirea în contextul actual a semnificației verbelor indicate mai sus și de recunoașterea rolului pe care îl capătă reacția emotivă a lui Isus în cadrul firului epic.

³³⁵ Obişnuinţa de a plânge şi de a se lamenta lângă mormântul unui mort este atestată în tradiţia biblică (cf. 2Sam 3,32). Şi Maria Magdalena merge la mormântul lui Isus şi plânge, pentru că l-au luat pe Domnul şi nu ştie unde l-au pus (In 20,11.13).

Verbul *embrimasthai*, în utilizarea sa clasică, înseamnă: „a scoate aburi pe nări, a găfâi, a respira greu”, iar în accepția metaforică, folosit cu un subiect uman, exprimă o puternică reacție cu caracter atât agresiv – „a fi iritat”, „a fi indignat”, „a certa”, „a dojeni”, „a reprimă” –, cât și emotiv: „a geme”, „a mormăi”, „a se lamenta”. Cu semnificația „a fi indignat” sau „a dojeni”, verbul este folosit în *Dan* 11,30 (LXX) și în texte din Noul Testament (*Mt* 9,30; *Mc* 1,43; 14,5). Însă în aceste cazuri verbul este urmat de indicația – la dativ – a destinatarului indignării sau al muștrării. În prima ocurență din *In* 11,33, *embrimasthai* este urmat de dativul *tô pneumati*, pe care anumiți comentatori antici și moderni îl interpretează drept destinatarul- obiect al reacției lui Isus: „muștră-reprimă duhul” (J. Mateos – J. Barreto); sau ca instrument sau mediu: „este iritat-nervos prin intermediul sau în duh”. Este de preferat această ultimă interpretare. Aceasta este înlocuită de prezența pronumelui personal *en heautô* în a doua ocurență a aceluiași verb (*In* 11,38) și de verbul următor *tarassein*, însoțit din nou de pronumele personal *heauton*.

O a doua alegere se referă din nou la semnificația verbului *embrimasthai*: iritare-mânie (aspect agresiv) sau tulburare-durere (aspect emotiv)? Poate fi exclusă ipoteza erudită a aceluia care întrezăresc o reminiscență a vechiului mod de relatare a unui miracol, unde este prevăzută tulburarea sufletească a taumaturgului (C. Bonner, W. Bauer, R. Bultmann, E. Hänchen, J.H. Bernard, J. Gnilk). Rămân două soluții legate de dubla accepție a verbului grecesc și cu diferite motivații sau destinatari ai reacției lui Isus: 1) el se înfurie pe iudeii necredincioși, alții includ aici credința insuficientă a Mariei (A. Loisy, W. Bauer, H.H. Strathmann, R. Schnackenburg, J. Schneider, J. Becker); sau este indignat împotriva puterii adverse: moartea, păcatul, Satana (Th. Zahn, B.F. Westcott, R.E. Brown, B. Schwank); 2) Isus este profund tulburat de moartea prietenului Lazăr și de previziunea morții sale personale (M.J. Lagrange, L. Morris, J.H. Bernard, C.K. Barrett, B. Lindars, J.N. Sanders). Anumiți autori preferă să unească cele două interpretări sau diferitele motivații ale reacției lui Isus (M.C. Hoskyns).

Oricât ar părea de solomonică această ultimă soluție, este, probabil, cea care ține cont de contextul imediat și de cel de ansamblu al *Evangheliei a patra*. Prima reacție a lui Isus, exprimată prin intermediul verbelor *embrimasthai* și *tarassein*, este provocată de faptul că îi vede plângând pe Maria și pe iudeii care o însoțesc. În plânsul acesta este greu să se întrevadă un semn de necredință sau de neîncredere care, în cazul iudeilor, este exprimată mai târziu și doar de un grup. Așadar, Isus este implicat în mod profund în tulburarea cauzată de trauma morții. Acest lucru este confirmat de comentariul iudeilor care îl văd „plângând” atunci când se găsește în fața mormântului prietenului. Ar fi o subtilitate inutilă să încercăm să facem o distincție între plânsul tulburat al iudeilor și al Mariei – verbul grecesc *klaiein* – și cel controlat sau liniștit al lui Isus, exprimat prin verbul grecesc *dakrinein*, „a lăcrima”. Pe de altă parte, *Evanghelia a patra* înregistrează reacția lui Isus în fața propriei morți și o exprimă întocmai cu ajutorul verbului *tarassein* la pasiv, „a fi tulburat” (*In* 12,27; 13,21), prin adăugarea lui *tô pneumati*. La fel, atunci când evanghelistul reproduce cuvintele lui Isus care îi invită pe discipoli

să depășească tulburarea în fața perspectivei morții-plecării sale, el face apel la aceeași terminologie (In 14,1.27). În perspectiva sfântului Ioan, moartea lui Lazăr, prin multiplele ei fațete emotive, este cea care provoacă reacția lui Isus. Pe fundal se profilează drama morții sale, legată în mod intim de cea a prietenului. În acest orizont se situează și reacția iudeilor, martori ai învierii lui Lazăr. De fapt, aceasta provoacă convocarea Sinedriului și decizia condamnării lui Isus (In 11,46-47). Însă în contextul imediat, acest grup de iudei observă, pur și simplu, faptul că Isus nu a împiedicat moartea lui Lazăr (In 11,37b). Această insinuire negativă dă un ton nou reacției lui Isus în timp ce ajunge la mormânt într-o stare de tulburare interioară și de iritare reținută (In 11,38).

Această nouă reacție a lui Isus corespunde schemei narațiunilor de înviere: taumaturgul reacționează în mod dur în fața scepticismului celor care constată caracterul ineluctabil al morții (cf. Mc 5,38-40a). În cazul de față, Marta este cea care se face purtătoarea de cuvânt a acestei reacții umane în fața morții fratelui. Atunci Isus face apel la credință, ca o condiție pentru a vedea „gloria lui Dumnezeu” (In 11,40). Acest nou scurt dialog dintre Isus și Marta se desfășoară în fața mormântului lui Lazăr. Autorul precizează că este vorba despre o grotă-peșteră acoperită cu o piatră. Nu se înțelege bine dacă el își imaginează o groapă verticală, în care se coboară prin intermediul unei scări, sau o galerie subterană orizontală. Ceea ce interesează acum este ordinul de necontestat al lui Isus de a da la o parte piatra care acoperă mormântul. Acest lucru provoacă intervenția Martei: procesul morții fratelui este de acum ireversibil. Piatra care acoperă mormântul-groapa reprezintă semnul acestei situații de totală separare între lumea celor vii și împărăția morții. Isus elimină tocmai această graniță sau barieră. În felul acesta, el revelează și manifestă încă de acum puterea lui Dumnezeu care învie morții și transmite viața nepieritoare. Marta, asemenea discipolilor, la început, este invitată să intre în această perspectivă a credinței cristologice, anticipată deja în dialogul precedent (cf. In 11,25-27).

De acum, totul este pregătit pentru ultimul act al dramei: piatra este dată la o parte și martorii credincioși sunt predispuși să vadă „gloria lui Dumnezeu”. Însă înainte de a asculta ordinul decisiv al lui Isus, strigat cu glas puternic, se face o ultimă pauză de așteptare și reflecție. „Gloria lui Dumnezeu”, pe care Isus a promis să o manifeste, este prefigurată deja în semnul mormântului deschis. Atunci Isus poate să-i mulțumească Tatălui pentru că a fost ascultat³³⁶. Ascultarea rugăciunii este confirmarea profunde sale comuniuni cu Tatăl și, de aceea, le revelează celor prezenți identitatea sa de trimis (In 11,41b-42). Rugăciunea lui Isus este o sinteză a cristologiei sfântului Ioan, condensată în două titluri: „Fiul lui Dumnezeu” și „Cristos” trimisul. Acest lucru oferă criteriul de interpretare în optica justă a momentului final al semnelui lui Lazăr. Această scurtă rugăciune în fața mormântului deschis al lui Lazăr arată o legătură deosebită cu

³³⁶ Rugăciunea lui Isus din In 11,41b-42 arată asemănări singulare cu Ps 118,21a.28c, în versiunea Septuagintei și, mai ales, în cea a targumului (cf. M. WILCOX, *The 'Prayer' of Jesus in John 11,41b-42*, NTS 24, 1977, 128-132).

rugăciunea din încheierea discursului de adio: Isus ridică ochii la cer (In 17,1) și se roagă în fața Tatălui, în calitate de Fiu și trimis al său (In 17,8.21.23.25). Prin aceasta, este extinsă și depășită așteptarea Martei care, în dialogul precedent, își exprimă încrederea în eficacitatea rugăciunii lui Isus (In 11,22).

În acest orizont cristologic răsună acum cuvântul lui Isus, care cu glas puternic îl cheamă afară din mormânt pe Lazăr. Este incontestabil paralelismul acestei scene cu cea anunțată sub forma unei promisiuni în capitolul al cincilea:

„morții vor auzi *glasul* Fiului lui Dumnezeu”

„vine ceasul în care toți cei care sunt în morminte vor auzi *glasul* lui”
(In 5,25.28)

„a strigat cu *glas* puternic: «Lazăr, vino afară!» A ieșit mortul...”

(In 11,43.44a)

Învierea actuală a lui Lazăr este un semn al celei escatologice. Între cele două se află învierea lui Isus, care împlinește rolul său de mântuitor, prefigurat prin prima înviere, și întemeiază speranța sigură a celei de-a doua. De aceea, simetriile și diferențele dintre învierea lui Lazăr și cea a lui Isus nu sunt întâmplătoare:

Lazăr

Iese din mormânt legat la picioare și la mâini cu fâșii de pânză, *cheiriai*; fața lui era acoperită cu un ștergar.
(In 11,43-44).

Isus

Absența corpului din mormânt; giulgiurile, *othonia*, așezate în mormânt; ștergarul se află împăturit aparte, într-un loc.
(In 20,4.6-7)

Cuvântul-poruncă al lui Isus îl eliberează pe Lazăr de semnele și lanțurile morții (Ps 18,6.20; 116,3.15-16, LXX). Acest lucru confirmă că el s-a întors într-adevăr în lumea celor vii și, în același timp, subliniază caracterul prefigurator al acestui eveniment. Învierea lui Lazăr este provizorie, în măsura în care moartea sa este doar amânată, și nu depășită în mod definitiv. Acest lucru poate să se întâmple doar prin învierea lui Isus, care a intrat deja în teritoriul morții.

Învierea lui Lazăr, înfăptuită de Isus la Betania, în apropiere de Ierusalim, în prezența iudeilor veniți pentru a prezenta condoleanțe, provoacă reacția acestora: mulți cred în Isus, însă unii dintre ei merg să-i informeze pe farisei. Ambele grupuri pornesc de la ceea ce Isus făcuse, *ha epoiēsen*. Întreaga activitate a lui Isus, ce culminează cu evenimentul din Betania, provoacă o reacție în mediul iudaic. Trebuie semnalată și legătura dintre „a vedea” ceea ce a făcut Isus și „a crede în el”. În cazul iudeilor credincioși sau cei care sunt în favoarea lui, faptul de „a vedea” precede adeziunea la credința cristologică. În interiorul povestirii, raportul „a vedea”/„a crede” este răsturnat: Marta trebuie „să creadă” pentru a putea „să vadă” gloria lui Dumnezeu, chiar și în situația creată de moartea fratelui care, sub aspect uman, este definitiv pradă morții (In 11,25.29). Isus le prevestește discipolilor că intervenția sa față de prietenul Lazăr, mort, îi va conduce la credință (In 11,11.15). Așadar, este complex, de altfel, ca în toată *Evangelia* a

patra, raportul dintre semnul-fapta lui Isus și credință, între „a vedea” și „a crede” (cf. In 2,23-25; 4,48; 20,8.24-29). În orice caz, evanghelistul are grijă în mod constant să semnaleze că „mulți” iudei cred în Isus la vederea semnelor sau a lucrărilor pe care el le înfăptuiește sau când ascultă cuvintele sale (In 7,31; 8,30; 10,42; 12,11.42). Mai mult, el emite ipoteza că faptele lui Isus pot conduce la depășirea acelei rezistențe pe care unii o întâmpină în fața cuvintelor sale (In 10,37-38; cf. 14,10-11).

Așadar, nu întreaga lume iudaică este descalificată din cauza necredinței. Așa cum se întâmplase în dezbaterile de la Ierusalim din timpul Sărbătorii Corturilor, este precizată și acum acea dezbinare între iudeii credincioși și cei nehotărâți, între adepții lui Isus și cei ostili. De fapt, se creează o dublă împărțire: pe de o parte, mulțimea iudeilor și, pe de altă parte, arhieriei. Aceștia din urmă, din perspectiva sfântului Ioan, se identifică cu grupul care conduce: fariseii, cărora li se asociază mai-marii preoților (In 11,47; cf. 7,32.45). Atunci când este vorba să se pună în mișcare mașinăria puterii religioase împotriva lui Isus, intră în acțiune marii funcționari ai templului (In 18,3). Convocarea Sinedriului, supremul consiliu evreiesc din Ierusalim, se află printre competențele marelui preot în exercițiu. Însă aceste preocupări istorico-juridice trec într-un plan secund în prezentarea evanghelistului. Punctul fundamental care atrage atenția autorităților iudaice este influența populară crescândă a lui Isus, care riscă să creeze o situație periculoasă în Iudeea, aflată sub administrație romană. Se conturează la orizont o intervenție represivă a forțelor de ocupație – romanii –, care pot să pună sub amenințare atât templul, cât și națiunea iudaică³³⁷. Așadar, grija și frica membrilor Sinedriului reprezintă o confirmare indirectă a puternicului impact popular al faptelor lui Isus și, în același timp, a turnurii mesianice, religioase și politice. Această reconstrucție a sfântului Ioan poartă amprenta perspectivei istorico-religioase ce rezultă în urma întâmplărilor din anul 70 d.C., atunci când atât templul, cât și națiunea evreiască, în calitate de entitate politică, au fost distruse – rase din temelii, spune textul – de legiunile romane ale lui Titus. În realitate, condamnarea la moarte a lui Isus este pusă în relație cu acuzația de a se fi proclamat „rege al iudeilor”, un titlul pe care iudeii îl contestă în numele fidelității lor față de Cezar (In 18,33; 19,12-15.21). Și sfârșitul instituției templului, pe care Isus o contestă în funcția sa de loc al jertfelor, este legată de moartea sa (In 2,13-21).

În acest context, intervenția lui Caiafa, conducătorul consiliului suprem iudaic, capătă o dublă conotație, pentru că se situează pe două planuri: cel istorico-juridic și cel simbolic-spiritual. Primului nivel îi aparțin desemnarea lui Caiafa, rolul său de mare preot în exercițiu, faptul că acesta propune principiul răului mai mic: moartea unuia singur în locul distrugerii întregii comunități naționale. La nivelul simbolic și, mai precis, teologic se situează reinterpretarea rolului și

³³⁷ Desemnarea folosită de sfântul Ioan pentru templul din Ierusalim, prin intermediul termenului grecesc *ho topos*, „locul” (In 11,48, cf. 4,20), se găsește și în Mt 24,15, în Fap 6,13, cu adăugarea lui *aghios* „sfânt”; Fap 6,14; 21,28; cf. 2Mac 1,29. În textul din 2Mac 5,17.19-20 se vorbește despre templul, *topos*, jefuit de Antioh, în strânsă legătură cu poporul-națiune, *ho ethnos*, la fel ca în In 11,48: „Dar Domnul nu a ales poporul de dragul locului, ci locul de dragul poporului” (2Mac 5,19).

a cuvintelor lui Caiafa, propusă într-un al doilea moment de către evanghelistul însuși (In 11,51-52). Aceasta din urmă însă își proiectează lumina și asupra formulării sentinței lui Caiafa. Acesta pornește de la principiul inspirat din realismul politic: unul în locul tuturor, moartea lui Isus în locul morții întregii națiuni³³⁸. Însă principiul de înlocuire este formulat de Caiafa în mod progresiv: „este mai bine pentru voi ca să moară un singur om și să nu piară întreaga națiune” (In 11,50). În prima fază, moartea unui singur om (Isus) este pusă în legătură cu „poporul”, *laos*, pentru a împiedica distrugerea națiunii, *ethnos*. Pe ambiguitatea acestei terminologii se bazează reinterpretarea teologică a evanghelistului. Particula *hyper*, „pentru”, „în favoarea”, în *Evanghelia a patra* este asociată cu valoarea mântuitoare a morții lui Isus, ca act de iubire gratuită și liberă (In 6,51; 10,11; 15,13; 17,19). Atunci când, în continuarea relatării sale, evanghelistul sintetizează sentința lui Caiafa, el amintește doar de prima parte din aceasta: „Este mai bine să moară un singur om pentru popor” (In 18,14). Și cuvântul *laos*, „popor”, care apare doar în această sentință, este comentat și explicat de autor în semnificația sa profetică. Acesta se deosebește de *ethnos*, „națiunea” iudaică, asociată cu rolul reprezentativ al conducătorilor (In 18,35). Poporul pentru care Isus moare este constituit, în interpretarea teologică a evanghelistului, atât din națiunea evreiască, cât și din fiii lui Dumnezeu risipiți pretutindeni. Aceeași perspectivă este prezentă în discursul păstorului care își dă viața pentru oile sale și trebuie să facă astfel încât vocea sa să fie auzită și de acelea care nu aparțin statului actual, pentru a fi o singură turmă și un singur păstor (In 10,16). Accentul pe universalitate, mai mult decât pe unitate, este exprimat în ultimul discurs al lui Isus, adresat mulțimii din Ierusalim, în momentul în care grecii, veniți pentru sărbătoarea Paștelui, cer să se întâlnească cu el: „iar eu, când voi fi înălțat de pe pământ, îi voi atrage pe toți la mine” (In 12,32). Pe fundalul acestor trei sentințe în stil profetic se întrezărește ecoul speranței biblico-mesianice a reunificării celor două împărății și a adunării evreilor împrăștiați din cauza exilurilor succesive³³⁹. Noutatea adusă de sfântul Ioan constă în asocierea acestei speranțe de unificare și de adunare universală în fața morții lui Isus. Deci moartea lui Isus,

³³⁸ Există o corespondență unică între intervenția lui Caiafa în Sinedriu și cea a lui Ahitofel, sfătuitorul lui David, care a devenit după aceea sfătuitorul fiului rebel Absalom. Autorul biblic observă că sfatul dat de Ahitofel era ca o „povață de la Dumnezeu” pentru cine îl consulta; apoi îi aduce la cunoștință propunerea sa lui Absalom, care se încheie în felul următor: „Tot poporul care este cu el va fugi și eu îl voi lovi numai pe rege... Voi aduce înapoi la tine tot poporul după cum vrei să se întoarcă orice om pe care tu îl cauți. Și tot poporul va fi în pace” (2Sam 17,2-3). Așadar, situația lui Isus este asimilată celei a lui David, persecutat de către fiu și de către poporul rebel.

³³⁹ Cartea Plângerilor lui Ieremia începe prin anunțul schimbării sorții poporului lui Israel și al lui Iuda (Ier 30,2-3; cf. 31,31). În reîntregirea Israelului, Dumnezeu se va revela drept părintele poporului său (Ier 31,8-11). Ezechiel este purtătorul de cuvânt al speranței de reunificare a celor despărțiți și de convocare a celor risipiți (Ez 11,17; 20,25-26; 34,12.16; 36,24; 37,15-22; cf. Is 11,12; Ier 23,3; Mih 2,12); un ecou al acestei așteptări se găsește în rugăciunea lui Sirah (Sir 36,13-16) și în scrisoarea de la începutul celei de-A Doua Cărți a Macabeilor (2Mac 1,27; cf. Bar 4,36-37; Is 60,4); o deschidere universală se întrezărește în anumite ziceri profetice cu privire la adunarea celor risipiți pretutindeni (Is 56,3-8; 66,18b-21; cf. Is 2,2-5; Mih 4,1-3).

decisă de autoritățile iudaice, se încadrează în planul mântuitor al lui Dumnezeu. Este vorba despre ceea ce evanghelistul precizează atunci când comentează propunerea lui Caiafa, care ia cuvântul în calitate de „mare preot în anul acela”. Așadar, intervenția sa, în legătură cu funcția sa, are un caracter profetic³⁴⁰. În mod paradoxal, Isus salvează națiunea iudaică prin intermediul morții sale, decretată de conducători pentru a împiedica distrugerea acesteia, însă în același timp o extinde, deschizând-o spre adunarea fiilor lui Dumnezeu. Nu apartenența etnică îi definește pe membrii poporului lui Dumnezeu, ci acea inițiativă liberă și gratuită a lui Dumnezeu, care îi recrează pe cei care cred în Isus, trimisul lui Dumnezeu și Fiul (cf. In 1,12-13; 8,39.42)

Decizia supremului consiliu iudaic marchează o cotitură în drama lui Isus. Amenințările și încercările de a-l ucide pe Isus, care marchează, începând cu capitolul al cincilea, confruntările sale cu reprezentanții autoritari ai iudaismului, acum sunt puse în practică (In 5,18; 7,1; 8,40.59; 10,31). Pentru ultima oară, el se sustrage morții, pentru că se îndepărtează de mediul ostil și se adăpostește într-o regiune de la marginea deșertului. Cetatea Efraim, locul în care se ascundea Isus, face trimitere la mediul din Samaria sau la zona de Nord a Ierusalimului³⁴¹.

³⁴⁰ Ioseph Caiafa, numit *Kajjpha*, este marele preot menționat în relatarea pămîririi lui Isus (In 18,13.14.24.28; cf. Mt 26,3.57). Pe baza mărturiei lui I. Flaviu, se știe că Caiafa îi urmează lui Simon, fiul lui Camit, în anul 18 d.C., și este înlocuit cu Jonatan de către legatul Siriei, Vitellius, în 36 d.C., la puțin timp după destituirea lui Pontius Pilat (I. FLAVIU, *Ant.* XXVIII, 2, 2, par. 35; 4, 3, par. 95). Așadar, în cazul marelui preot iudaic nu este vorba despre o funcție anuală, așa cum se întâmplă cu asiarhii și cu preoții templelor păgâne. Însă evanghelistul nu este interesat de durata funcției preoțești a lui Caiafa, ci de coincidența acesteia cu anul condamnării lui Isus. Un rol analog în perspectiva teologică a evanghelistului îi este atribuit procuratorului roman Pontius Pilat (In 19,11a). În aceeași perspectivă își are originea carisma profetică atribuită lui Caiafa, în măsura în care era mare preot al celui an special. Este, în schimb, incertă și fragmentară documentarea cu privire la rolul și la funcția profetică a marelui preot în tradiția biblică și în mediul iudaic din primul secol (I. FLAVIU, *Bell.* I, 2, 8, par. 68-69; Ioan Hircan a avut împreună cele trei lucruri capabile să asigure o poziție de prestigiu absolut: guvernarea națiunii, funcția de mare preot și profeția; cf. *Ant.* XIII, 10, 3, par. 282-283; 10, 7, par. 299-300); comentând fragmentul din Dt 18,8-9 cu privire la rolul judecătorilor, identificat cu cel al marelui preot, Filon spune că preotul autentic este și „profet” (*Spec. Leg.* IV, 36, par. 192). Instrumentele consultării divinității, numite *‘urim* și *tummim*, care, conform tradiției biblice, sunt aduse și folosite de marele preot, ar putea face trimitere la rolul său profetic (*Ex* 20,30; *Lev* 18,18; *Num* 27,21; *Esd* 2,63; *Neh* 7,65).

³⁴¹ Identificarea cetății Efraim, menționată în In 11,54c, este incertă și discutabilă. Ipoteza care înlănțește un mai mare consens este cea care o identifică cu actualul Et-tajbeh (sau Et-taiybeh), la aproximativ 20 de kilometri Nord-Est de Ierusalim, la granița cu deșertul lui Iuda. *Cartea lui Iosue* menționează Ofra printre cetățile tribului lui Beniamin (*Ios* 18,23); în *2Sam* 13,23 se vorbește despre Baal-Hazor, de lângă Efraim, iar în *2Cr* 13,19, despre cetatea lui Efron, nu departe de Betel; *Prima Carte a Macabeilor* spune că Ionatan include între granițele Iudeii și ținutul Aferem, care aparținea Samariei (*IMac* 11,34; cf. I. FLAVIU, *Ant.* XIII, 4, 9, par. 127). I. Flaviu, atunci când reconstruiește campania lui Vespasian în regiunea muntoasă centrală, vorbește despre ocuparea cetății lui Efraim (*Bell.* IV, 9, 9, par. 551). *Onomasticonul* lui Eusebiu (90, 18-20) și harta în mozaic corespondentă din Madaba confirmă această identificare și situate geografică a cetății evanghelice a Efraimului. În reinterpretarea autorului *Evangheliei a patra*, acest nume „Efraim” ar putea evoca istoria biblică a împărăției din nordul Israelului (Samaria), care, conform speranței profetice, va fi reunită celei a lui Iuda (cf. *Ier* 31,6.9.20; *Zah* 9,10-13; 10,17).

Spre deosebire de ceea ce se petrecuse în precedentul loc în care s-a retras, dincolo de Iordan, în mediul de activitate al lui Ioan Botezătorul, acum nu mai apare mulțimea: Isus este însoțit doar de grupul discipolilor, ca la începutul drumului spre Betania. Intervenția sa din apropierea Ierusalimului, pentru a-l readuce la viață pe prietenul său Lazăr, este ultimul „semn” al gloriei lui Dumnezeu, premergător revelării depline din următoarea sărbătoare a Paștelui.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Lectura liturgică a pericopei lui Lazăr în zilele care preced celebrarea Paștelui – în sâmbăta dinaintea duminicii Floriilor, în Orient, și în a cincea duminică din Postul Mare, în Occident – favorizează interpretarea cristologică a acestui text. Utilizarea aceluiasi text în liturgia răposaților scoate în evidență dimensiunea sa escatologică, drept anticipare și promisiune a învierii și a vieții viitoare, pentru cei credincioși. În tradiția liturgică occidentală, fragmentul lui Lazăr capătă o conotație nouă în măsura în care este introdus în drumul de pregătire a catehumenilor pentru botez. Învierea lui Lazăr devine prototipul învierii baptismale. Aceste trei orientări interpretative caracterizează lectura textului nostru, din epoca sfinților părinți până în pragul epocii moderne, când apar suspiciunile și se pune în discuție realitatea istorică a faptului miraculos³⁴².

Cele trei niveluri diferite ale textului evanghelic se găsesc în comentariul lui Ciril de Alexandria și în cel al lui Origene, de la care s-a conservat doar secțiunea referitoare la *In* 11,39-44. Lazăr bolnav îl reprezintă pe creștinul infirm păcătos, iar Isus este cuvântul lui Dumnezeu întrupat, care le redă viața morților din punct de vedere spiritual (ORIGENE, *Comm. in ev. Jo.* XXVIII, 6, PG 14, 693-696). Astfel, învierea lui Lazăr este imaginea eliberării de păcate. Anumite detalii ale textului evanghelic sunt interpretate în același cod simbolic: Lazăr este chemat de vocea lui Isus la convertire; legăturile de la mâini și de la picioare reprezintă lanțurile păcatului de dinainte de conversiune. Ștergarul de pe fața lui Lazăr este asimilat de Origene nu doar cu vâlul pus pe chipul lui Moise, ci și cu vâlul ignoranței spirituale (*Ibid.* XXVIII, 7-8, PG 14, 697-700). Un indiciu al acestei interpretări simbolice a istoriei lui Lazăr se găsește deja la Irineu (*Adv. Haer.* V, 13,1) și, trecând prin comentariile latine antice și medievale, ajunge până în epoca modernă. Augustin amplifică interpretarea simbolică alexandrină și prezintă istoria lui Lazăr ca pe un prototip al învierii spirituale. Moartea lui Lazăr este păcatul; îngroparea sa corespunde obișnuinței persistente în păcat (AUGUSTIN, *In Joh.* XLIX, 2). Episcopul din Hippona interpretează în această perspectivă și celelalte

³⁴² Lazăr, după învierea petrecută în al treizecilea an al vieții sale, ar mai fi trăit încă treizeci de ani (Eusebiu și Epiphaniu din Salamina). Conform legendei care își are originea în secolul al optulea, Lazăr ar fi fost episcop în Cipru. O altă legendă medievală – *legenda aurea* a lui Jacopo da Varagine (Giacomo da Varazze) din secolul al XIII-lea – spune că Lazăr ajunge împreună cu surorile sale la Marsilia, unde ar fi devenit episcop și ar fi murit martir. Poveștile medievale îl prezintă pe Lazăr drept un martor reînviat de dincolo, incapabil de a mai surăde după ce a trecut pragul morții. În schimb, povestirile moderne – romane și drame teatrale – fac din Lazăr reprezentantul destinului tragic al ființei umane, strivit de greutatea vieții și condamnat la moarte.

povestiri evanghelice de înviere, care reprezintă diferite forme de păcat: păcatul interior (învierea fiicei lui Iair) și păcatul extern sau vizibil (fiul văduvei din Nain) (*Ibid.* XLIX, 39). În același fel, cele patru zile în care Lazăr este îngropat, în exegeza alegorică a lui Augustin, reprezintă diferite stadii sau grade ale păcatului, care în istoria umanității provoacă moartea: omul mort în măsura în care este fiu al lui Adam (1); unul care încalcă legea naturală sau a inimii (2); unul care încalcă legea mozaică (3); în cele din urmă, unul care încalcă legea evangheliei (4) (*Ibid.* XLIX, 12). Și neliniștea, tulburarea și plânsul lui Isus în fața mormântului lui Lazăr, conform lui Augustin, îl învață pe credinciosul păcătos să „se neliniștească și să se tulbure atunci când se găsește în fața păcatelor sale, astfel încât obișnuința spre rău să lase locul forței puternice a pocăinței” (*Ibid.* XLIX, 19). Și detaliul pietrei care trebuie dată la o parte este văzut în această cheie metaforică. Vinovatul stă sub greutatea pietrei, care reprezintă litera legii care ucide (*Ibid.* XLIX, 22). În sfârșit, Lazăr, care iese din mormânt cu mâinile și picioarele legate, îl reprezintă pe păcătosul care primește iertarea din ascultarea cuvintelor Domnului, însă este dezlegat de legăturile sale datorită intervenției Bisericii (*Ibid.* XLIX, 24).

Această transpunere alegorică a istoriei lui Lazăr are anumite rezonanțe în scrierile lui Ieronim, în tratatul despre pocăință al lui Ambroziu din Milano (II, 7, 96) și în comentariul la *Iob* al lui Grigore cel Mare (*Mor.* 22,15). Aceasta își găsește o primire favorabilă în comentariile medievale ale lui Alcuin și Beda, care insistă asupra rolului mijlocitor sau intermediar al Bisericii în practica penitențială:

Putea să dezlege legăturile cel care l-a înviat, însă pentru unitatea sfintei Biserici a lui Dumnezeu și pentru dragostea indivizibilă, le spune slujitorilor: „Dezlegați-l”, pentru că fără unitatea credinței catolice și dragostea sfințeniei eclesiastice nu sunt iertate păcatele (ALCUIN, *Comm. in Jo. Ev.* PL 100, 903).

Toma de Aquino reia această interpretare „sacramentală” a învierii lui Lazăr: „Cristos dă viață în interior, iar discipolii dezleagă lanțurile”. Dar acesta precizează că sacramentul dăruiește și harul interior (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* VI, 6, par. 1557-1561). În comentariul lui Rupert de Deutz se regăsesc echivalentele alegorice augustinienne, iar printre acestea, cele patru zile în care Lazăr a fost mort, asimilate celor patru forme sau condiții ale umanității păcătoase supuse morții. Reprezentarea simbolică a procesului penitențial este îmbogățită cu detalii în interpretarea „mistică” a lui Rupert de Deutz: Marta și Maria, prin intervenția lor pe lângă Isus, reprezintă lucrarea Bisericii pentru convertirea celui care a căzut în păcat. După readucerea la viață, aceasta îl dezleagă de legăturile păcatului (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. comm.* X, PL 169, 642-643). Același motiv apare, într-un mod mai sobru, în comentariul lui Bruno de Asti, pentru care cele patru zile ale lui Lazăr reprezintă patru situații sau stadii ale păcatului: în copilărie, în adolescență, în tinerețe, la bătrânețe (BRUNO DE ASTI, *Comm. in Jo.* II, 22, PL 165, 541). Pe aceeași linie a interpretării simbolice și spirituale se situează și cele trei predici ale lui Luther dedicate pericopei lui Lazăr. Iubirea lui Cristos față de Lazăr reprezintă iubirea sa față de păcătoși: „Pentru aceasta el a fost trimis în lume, pentru a-i mântui pe toți oamenii care sunt păcătoși” (LUTHER, *Das Jo. Ev.*

335-336). În schimb, Calvin, în comentariul său, contestă interpretarea alegorico-spirituală și în special aplicarea ordinului lui Isus, „dezlegați-l”, practicii penitențiale a Bisericii: „De trei ori sunt ridicoli papiștii care deduc de aici confesiunea la urechea preotului” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 270). Îi răspunde într-o manieră la fel de polemică Maldonatus, care apără poziția catolică cu privire la ministerul reconcilierii pe baza altor texte evanghelice (MALDONATUS, *Comm. in Ev.* 811). Această polemică, în contextul Reformei, nu îi împiedică pe comentatorii catolici să reia simbologia lui Lazăr, „păcătosul” înviat datorită rugăciunilor și lacrimilor Bisericii, care a primit puterea de a-l dezlega din lanțurile păcatului (Cornelius a Lapide, G. Estius, J. Tirinus, J. Gordon).

Mai amplă și unitară este interpretarea cristologică a învierii lui Lazăr. Aceasta este asociată în mod intim cu interpretarea escatologică: învierea lui Lazăr nu doar o anticipă și o prefigurează pe cea a lui Cristos, ci prin intermediul acesteia din urmă o anunță și o pregătește pe cea finală a tuturor ființelor umane. Efreem Sirul, în comentariul său la *Diatessaronul* lui Tațian, spune: „Puterea morții este învinsă după patru zile, pentru că Domnul nostru a readus un cadavru la viață, pentru ca moartea să știe că îi era ușor Domnului să o învingă în ziua a treia” (EFREM SIRUL, *Comm. Diat.* XVII, 7). Mai explicită sub acest aspect este omilia lui Petru Crisologul, care prezintă învierea lui Lazăr drept simbol și anticipare a învierii Domnului: „Cristos se întoarce din Infern în ziua a treia, pentru că el este Domnul; Lazăr este rechemat în cea de-a patra zi, pentru că este slujitorul... Ceea ce trebuia să se realizeze curând în Domnul se realizează deja în slujitor” (PETRU CRISOLOGUL, *Serm.* LXIII, PL 52, 376-377). Ciril de Alexandria, în comentariul la In 11,43, spune în mod explicit că Isus înfăptuiește miracolul lui Lazăr, ca *typos* al învierii tuturor celor care sunt morți: „Ceea ce înfăptuiește cu unul singur a stabilit că ar trebui să reprezinte o imagine, *eikōn*, a ceea ce trebuia să însemne destinul comun al tuturor” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. in Jo.* VIII, fr., PG 74, 63-64). În general, această interpretare escatologică este legată de faptul că Isus îl cheamă afară din mormânt pe Lazăr cu „glas puternic”. Toma de Aquino, în comentariul la In 11,43, scrie: „Acest glas puternic reprezintă acel glas puternic care va fi o dată cu învierea comună prin puterea căruia toți vor ieși din morminte” (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* VI, 4, par. 1557; cf. RUPERT DE DEUTZ, PL 169, 642; MALDONATUS, 805; H. GROTIUS, 1063). Petru Crisologul descrie cu un viu dramatism simbolic suprapunerea celor trei evenimente: învierea lui Lazăr, cea a lui Cristos și cea escatologică; Cristos coboară în Infern pentru a-l elibera pe Lazăr, însă paznicul morții protestează în fața lui Dumnezeu față de această violare neașteptată a domniei sale asupra tuturor morților; Cristos atunci îi cere lui Dumnezeu Tatăl să moară pentru a plăti prețul păcatului lui Adam și să-i elibereze astfel pe toți dreptii prizonieri ai morții; cu consimțământul lui Dumnezeu, Cristos îi eliberează pe Lazăr și pe toți morții (PETRU CRISOLOGUL, *Serm.* 65, PL 52, 385-386).

Interpretarea cristologică a paginii din sfântul Ioan se bazează pe aspectul extraordinar și unic al învierii lui Lazăr. Acest lucru este pus în evidență încă de

la început de comentariul lui Augustin: „Cel care învie un om este cel care l-a făcut pe om; autorul miracolului de fapt este Fiul unic al Tatălui, prin intermediul căruia, așa cum știți, au fost făcute toate lucrurile” (AUGUSTIN, *In Joh.* LIX, 1). Ideea este continuată de Petru Crisologul, care recunoaște în învierea lui Lazăr „semnul semnelor”, care le depășește pe toate celelalte relatate în Evanghelii, pentru că aici se regăsește triumful complet asupra morții (Petru Crisologul, *Serm.* 63, PL 52, 376). Însă pe lângă aceste declarații cu caracter general, care se transmit de la un autor la altul, există anumite adnotări mai precise care se concentrează asupra reacției lui Isus în fața morții lui Lazăr și în fața mormântului său: înfiorarea, tulburarea și plânsul. Nu există comentator antic și modern care să nu fi acordat atenție acestor detalii ale textului evanghelic. Problemele pe care și le pun comentatorii antici se referă la compatibilitatea acestor reacții umane ale lui Isus cu natura sa divină de Fiul al lui Dumnezeu. În al doilea rând, se oferă diferite interpretări cu privire la modalitatea precisă a reacției lui Isus și se caută cauzele sau motivațiile.

Diferitele interpretări sunt condiționate, în primul rând, de perspectiva cristologică. Acest lucru apare în mod evident în comentariul lui Ciril de Alexandria. În timp ce face apel la competența sa filologică pentru a interpreta verbul grecesc *embrimasthai*, în sensul de „a muștra”, „a reprimă”, se lasă condus de viziunea sa cristologică atunci când identifică *tô pneumati* din textul evanghelic cu „Duhul Sfânt”:

Deoarece Cristos nu era doar Dumnezeu prin natură, ci și om, acum suferă ceva omește posibil. Din moment ce o anume durere era pe punctul de a izvorî în el, iar sfânta sa umanitate era pe punctul de a izbucni în lacrimi, el nu a permis ca acest lucru să se întâmple în mod vizibil, așa cum se petrece de obicei cu noi; *embrimatai tô pneumati*, adică prin forța Duhului Sfânt, într-un fel, își reprimă trupul; cel care, neputând suporta acțiunea divinității unită cu el, tremură și se tulbură în luptă este confuz și se zbuciumă. Acest lucru cred că înseamnă „se tulbură în el însuși” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. in Jo.* VIII, fr., PG 74, 53-54).

Așadar, Ciril de Alexandria interpretează lacrimile lui Isus drept o concesie făcută slăbiciunii datorate umanității sale, pentru a arăta că este părtaș la durere. Însă în același timp Isus are puterea de a se autocontrola: „De fapt, în calitate de Dumnezeu, cu autoritate pedagogică, își reprimă umanitatea, poruncindu-i să se comporte într-un mod adecvat în suferință, sau printr-o acțiune proprie lui Dumnezeu decretează că puterea morții trebuie învinsă” (*Ibid.* VIII, PG 74, 57-58). În acest orizont cristologic, și întrebarea lui Isus: „Unde l-ați pus?” ridică probleme, asemenea rugăciunii sale adresate Tatălui înainte de cuvântul-poruncă: „Lazăr, vino afară!”. Ciril de Alexandria le rezolvă în cheie doctrinară: „Este adevărat că, deoarece era în același timp Dumnezeu și om, amestecă demnitatea divină cu acțiunile umane” (*Ibid.* VIII, PG 74, 60-61).

Este interesantă comparația cu comentariul lui Ioan Crisostomul, care se supune acelorași criterii, însă cu o orientare cristologică diferită. Tulburarea și plânsul lui Isus îi dezvăluie natura umană: „De ce evanghelistul repetă că el a plâns și că

s-a înfiorat? Pentru ca tu să înțelegi că era într-adevăr înzestrat cu natura noastră... Dacă nu și-ar fi asumat natura noastră, nu s-ar fi tulburat de două ori la rând” (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. in Jo.* LXIII, 2). Așadar, pentru el, reacția profundă a lui Isus reprezintă o confirmare a umanității sale reale. Însă rugăciunea adresată lui Dumnezeu Tatăl înainte de a-l învia pe Lazăr este făcută din „îngăduință”, adică pentru a se adapta la „slăbiciunea ascultătorilor iudei care îl acuză că este dușmanul și concurentul lui Dumnezeu” (*Ibid.* LXIV, 1). Un alt comentator al școlii din Antiohia, Teodor din Mopsuestia, arată problema cristologică a rugăciunii lui Isus făcute înainte de a-l învia pe Lazăr: „Este evident că nu îi convine deloc *logos*-ului Dumnezeu să primească prin intermediul rugăciunii puterea de a învia morții”. De aceea, primele cuvinte ale rugăciunii sunt spuse dintr-un punct de vedere uman: „Totuși, arată că este vorba despre atotputernicia divină, din moment ce o primește de la *logos*-Dumnezeu datorită uniunii cu acesta: acest lucru înseamnă cuvintele: «mă ascuți întotdeauna»” (TEODOR DIN MOPSUESTIA, *Comm. in ev. Joh.* 163). Același autor, în interpretarea reacției lui Isus, lasă la o parte orice speculație cristologică și vede în înfiorarea lui Isus un semn al mâniei sale împotriva iudeilor necredincioși (*Ibid.* 162).

Augustin reia cu sobrietate reflecția cristologică, însă este mai preocupat de a scoate în evidență latura spirituală și parenetică a plânsului și a înfiorării lui Isus: îl învață pe credincios să se înfioare și să se tulbure pentru păcatele sale. Poate fi semnalată din cauza aspectului său paradoxal explicația unică a plânsului lui Isus pe care Dionisiu Certosinul o atribuie lui Ieronim: el plânge cu gândul la mizeria și suferința ce îl așteaptă pe prietenul său Lazăr, care este pe punctul de a fi readus printre cei vii. Anumiți autori medievali sunt atrași, mai ales, de această perspectivă pesimistă (Rupert de Deutz). Este, în schimb, sugestivă reinterpretarea plânsului lui Isus propusă de Efrem din Nisibi în comentariul său la *Diatessaron*: „Lacrimile sale au fost asemenea ploii, Lazăr, asemenea grâului, iar mormântul, asemenea pământului. Lazăr s-a ridicat asemenea grâului, a ieșit și l-a adorat pe Domnul care îl înviase” (EFREM DIN NISIBI, *Comm. Diat.* XVII, 7). La fel de originală este interpretarea pe care Petru Crisologul o dă plânsului lui Isus:

El plânge nu din cauza durerii pricinuite de moarte, ci la gândul bucuriei care va fi atunci când cu un singur glas îi va învia pe toți morții spre viața veșnică. Acum se înfiorează în spirit și se tulbură cu toată ființa lui, pentru că-l învie doar pe Lazăr, și nu încă pe toți morții (PETRU CRISOLOGUL, *Serm.* 64, PL 52, 381).

Comentatorii medievali și moderni reproduc, cu dezvoltări și diferențieri personale, unele dintre aceste reflecții asupra reacției lui Isus. Toma de Aquino observă faptul că Cristos se arată drept Dumnezeu adevărat și om adevărat. De fapt, în umanitatea sa se produce o anumită tulburare în raport cu moartea lui Lazăr, însă își păstrează controlul deplin al rațiunii: „s-a înfiorat în spirit” (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* V, 7, par. 1532.1534). Teologul din Aquino enumeră diferite cauze ale tulburării și ale înfiorării lui Cristos: moartea impusă omului prin păcat; dezastrele morții provocate de dușman, reprezentat de diavol; necredința iudeilor (înfiorarea lui Isus a doua oară, *In* 11,38). Explicația lui Rupert de Deutz cu

privire la acest fapt este mai sistematică. Înflorarea lui Isus este proprie puterii sale divine care învinge moartea eternă; tulburarea este proprie slăbiciunii umane (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. comm.* X, PL 169, 639-640). Maldonatus, în comentariul său, enumeră diferitele soluții și ipoteze ale autorilor greci și latini, printre care și ale celor care susțin că Isus se prefacă că se înfioară și se tulbură pentru a-i predispuce pe cei de față la miracolul pe care este pe punctul de a-l face. Apoi se întreabă cum este posibil să denatureze în felul acesta sensul primar al cuvintelor, din moment ce evanghelistul spune clar că, într-adevăr, Isus s-a înfiorat și s-a tulburat. Isus participă la durerea umană în calitate de om adevărat și lasă să se înțeleagă că, impresionat de lacrimile Mariei și ale celorlalți, este pe punctul de a-l învia pe Lazăr (JUAN MALDONATUS, *Comm. in Ev.* 803-804). Această interpretare sobră este reprodusă de Cornelius a Lapide, care adaugă o notă asupra indignării-mâniei lui Isus în lupta pe care este pe cale să o întreprindă împotriva morții și a adversarului, diavolul (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. in Ev.* 532). Acest detaliu al indignării și al mâniei lui Isus se regăsește la J.Ch. Wolfius, G. Mariana, în timp de H. Grotius, J. Tirinus și J. Gordon pun accentul pe tulburarea voită și profundă a lui Isus.

Și Luther, în predicile sale despre pericopa lui Lazăr, ia în calcul reacția umană a lui Isus. El este indignat și mâniat împotriva morții tuturor oamenilor și împotriva diavolului, căruia este pe punctul de a-i da o lovitură grea (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 349). Calvin, în comentariul acestei secțiuni, are în vedere problema cristologică și o repropune într-un mod linear: „Fiul lui Dumnezeu, când a îmbrăcat trupul nostru, a îmbrăcat și sentimentele umane, pentru a nu fi cu nimic diferit de frați, cu excepția doar a păcatului” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 265). În orice caz, spune Calvin, lecția umană afectivă a lui Cristos este perfect organizată, fie în privința cauzelor sale, fie în raport cu exteriorizarea sa. Melancton, în schimb, explică reacția lui Cristos drept un efect al luptei dure pe care o implică învierea lui Lazăr: „pentru că se înfruntă cu opoziția diavolului”. Isus nu doar se indignează, ci se îndurerează și plânge din cauza mării mizerii a neamului omenesc, subjugat de păcat, mânia lui Dumnezeu, tirania diavolului, marele dezastru al morții corporale și eterne (MELANCHTON, *Enarr. in Ev. Jo.* 261).

Un alt punct în care se concentrează în istoria exegezei interpretarea cristologică a capitolului al unsprezecelea din sfântul Ioan este constituit de dialogul dintre Isus și Marta, care atinge punctul culminant prin declarația: „Eu sunt învierea și viața”. Comentariile sfinților părinți iau în considerare atitudinea spirituală a Martei, care trece de la credința imperfectă la cea perfectă. Aceasta recunoaște la sfârșit adevărata natură a lui Isus, nu doar în calitate de profet sau Mesia, ci drept adevărat și unic Fiu al lui Dumnezeu (Ciril de Alexandria). În comparația dintre cele două surori, Ciril de Alexandria, Ioan Crisostomul și Teodor din Mopsuestia scot în evidență adeziunea la credință imediată și mai intensă a Mariei, față de Marta. Este unică comparația pe care Petru Crisologul o stabilește între Marta și Eva: femeia nu poate să-i reproșeze lui Isus moartea lui Lazăr din cauza absenței sale, pentru că adevărata cauză a morții a fost prezența femeii în grădina Edenului (PETRU CRISOLOGUL, *Serm.* 63, PL 52, 377). Această alăturare

tipologică este analogă cu cea făcută de Bruno din Asti între întrebarea lui Isus: „Unde l-ați pus?” și cea a lui Dumnezeu adresată lui Adam: „Unde ești?” (BRUNO DE ASTI, *Comm. in Jo. II*, PL 165, 543). Comentariile medievale aprofundează semnificația soteriologică a autoprezentării lui Isus pe linia propusă de Toma de Aquino: Isus este cauza învierii în măsura în care el este viața. Accentul este pus pe „învierea spirituală”, cea care se bazează pe credință: a crede înseamnă a trăi, pentru că viața sufletului este credință. Această interpretare își are originea la Augustin, care însă se îngrijește întotdeauna să o integreze în perspectiva învierii trupului. În predicile sale, Luther reia această linie interpretativă sub forma unei calde meditații care însă nu lasă la o parte accentele polemice împotriva papei și a cardinalilor, asemănați cu saduceii care neagă învierea trupului. În schimb, Calvin pune accentul în mod unilateral pe învierea spirituală: „Cei care cred în Cristos, fiind mai înainte morți, încep să trăiască, deoarece credința este învierea spirituală a sufletului” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 262). Ideea este preluată de Melancton, care în punctul acesta introduce un *excursus* cu privire la credință, în baza căreia credincioșii „nu mor, ci obțin pacea, bucuria lui Dumnezeu” (MELANCHTON, *Enarr. in Ev. Joh. 255*). Această interpretare spirituală îi este pe plac și lui Maldonatus, care vorbește despre viața sufletului, fără să nege perspectiva învierii trupului. În același fel se exprimă și comentariile lui E. Sa și Cornelius a Lapide.

Și dialogul dintre Isus și discipoli, care trimite la asemănarea dintre lumină și orele zilei, atrage atenția comentatorilor. Isus este identificat cu ziua și lumina; el înfruntă liber moartea-noaptea, însă aceasta nu poate să vină înainte de timpul fixat; discipolii, atât timp cât sunt cu Isus, nu trebuie să se teamă de nimic (Ciril de Alexandria, Ioan Crisostomul, Theodor din Mopsuestia). Augustin vede în cele „douăsprezece ore” o imagine a celor doisprezece discipoli aleși de Isus, ziua, pe care aceștia trebuie să o urmeze (AUGUSTIN, *In Joh. XLIX*, 9). În această interpretare tipologică îl urmează medievalii Toma de Aquino, Rupert de Deutz și Bruno de Asti. Pentru Calvin, în schimb, lumina este cuvântul lui Dumnezeu, care luminează calea celor ce sunt fideli chemării și îi protejează. În comentariul sentinței atribuite lui Toma, considerat cel mai fricos și neîncrezător, Maldonatus îi critică pe cei care spun că pronumele demonstrativ *autô* se referă la Lazăr: „Să mergem și noi, ca să murim cu el (Lazăr)”. Aceasta este interpretarea pe care o propune Hugo Grotius în scurtul său comentariu filologic la sfântul Ioan.

Un punct în care cea mai mare parte a comentatorilor antici și moderni sunt de acord este cel cu privire la profeția lui Caiafa. Acesta profetește fără a fi un adevărat profet, nu este inspirat de Duhul Sfânt, în sensul că nu știe ceea ce spune sau nu percepe semnificația adevărată și spirituală. În sprijinul acestei ipoteze sunt aduse exemple din profețiile biblice făcute de oameni nedemni sau păcătoși: faraonul, Balaam, Nabucodonosor. Duhul Sfânt, spune Ioan Crisostomul, poate face să izvorască dintr-o minte nelegiuită minunate cuvinte profetice (*Homm. in Jo. LXV*, 1). Același autor afirmă că Duhul Sfânt l-a abandonat pe marele preot evreu și a trecut la apostoli. Aplicația pe care comentatorii catolici

moderni o fac cu acest text raportându-l la suveranul pontif roman provoacă reacția lui Calvin împotriva papiștilor, care „cred că trebuie să se considere drept profeție tot ceea ce pontiful roman are chef să răspândească” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 274). O altă propunere a lui Ioan Crisostomul este primită în cadrul tradiției medievale, cea cu privire la durata pontificatului lui Caiafa: pontificatul evreiesc trebuia să fie pe viață, însă, din cauza corupției și a venalității, s-au înmulțit претендентii, astfel încât funcția devenise de fapt anuală. Maldonatus se îndepartează de această interpretare și spune că Caiafa este marele preot în acel an, care coincide cu condamnarea lui Cristos la moarte, „pentru ca prin intermediul lui să se îndeplinească decizia divină prin care se stabilise de către Tatăl ca Cristos să moară pentru toți” (MALDONATUS, *Comm. in Ev.* 815).

Acordul substanțial în interpretarea teologică și spirituală a paginii din sfântul Ioan se rupe la începutul secolului al XVIII-lea, când încep să apară și apoi se afirmă dubiile și suspiciunile cu privire la adevărul istoric al evenimentului miraculos. Se vorbește în mediile deismului englez despre un miracol-fraudă, pus în scenă de către Isus cu complicitatea surorilor lui Lazăr (Th. Woolston). Această ipoteză este reluată și dezvoltată de reprezentanții Iluminismului francez și de raționalismul german. Cazul lui Lazăr ar fi, pur și simplu, un fapt natural: învierea unui mort aparent sau o vindecare prezentată ca o înviere înfăptuită de Isus, după modelul profetului biblic (Ilie-Elizeu), sau Mesia care învie morții (H.E.G. Paulus, D.F. Strauss). Alții preferă să vorbească despre un nucleu istoric reelaborat de evanghelist, pentru a justifica cristologia sa înaltă (F.C. Baur). Problematika învierii lui Lazăr se încadrează în câmpul mai larg al adevărului istoric al relațiilor de miracole. Reacția apologetică cu privire la critica radicală ascultă de următoarele criterii fundamentale: posibilitatea de a reconstrui evenimentul istoric și de a-i arăta dimensiunea miraculoasă. Anumite argumente ale apărătorilor adevărului istoric și veridicității relatării miraculoase din sfântul Ioan reproduc expresiile care se găsesc deja în vechile comentarii ale școlii antiohiene, reluate în cele medievale. Divergențele și incongruențele care se găsesc în textul Evangheliei sunt explicate prin istoria formării sale și prin elaborarea sa redacțională.

Dezbaterea modernă și contemporană în jurul învierii lui Lazăr presupune o regândire a semnificației sale pe linia „semnelor” propusă de autorul *Evangheliei a patra* și, în parte, primită și dezvoltată de către exegeza antică. Fără a reduce povestea lui Lazăr la o parabolă sau la o dramatizare a unei experiențe spirituale, trebuie să fie regândită semnificația sa în raport cu moartea și învierea lui Isus. Acest eveniment constituie nucleul central și fundamentul proclamării și al credinței creștine primitive. Acestuia i se subordonează orice alt eveniment „miraculos”, care dobândește un sens religios în măsura în care este o anticipare sau o confirmare și o prelungire a sa. Însă cu privire la învierea lui Lazăr, comparată cu cea a lui Isus, mai este și astăzi de actualitate distincția introdusă de Toma de Aquino, care vorbește despre „învierea imperfectă”, în cazul primei, și despre „învierea perfectă”, în cazul celei de-a doua (S. Th. III, 55, 2). Și M.E. Boismard observă că în cazul lui Lazăr și al altor povestiri biblice și evanghelice analoge

„nu se poate vorbi în sens strict despre «înviere», ci despre «readucere la viață» a unor cadavre; a nu se confunda cu învierea lui Cristos, care nu mai moare, moartea nu mai are putere asupra lui” (cf. *Rom* 6,9). Doar Isus, prin înviere, a intrat în lumea lui Dumnezeu și s-a sustras pentru totdeauna procesului istoric pământesc care se încheie cu moartea. În acest fel, el devine arhetipul, modelul și izvorul acelei transformări radicale pe care fiecare ființă umană o așteaptă în baza solidarității cu destinul său.

Acest lucru este ceea ce declară Cristos în textul sfântului Ioan în timpul dialogului cu Marta: „Eu sunt învierea și viața”, garanția victoriei asupra morții și rădăcina vieții depline pentru toți cei care de acum se află într-o relație existențială cu el. Cu alte cuvinte, comuniunea credincioșilor cu Isus nu poate fi distrusă nici de moarte. De aceea, Isus poate să spună că boala lui Lazăr, prietenul său sau cel pe care el îl iubește, nu se termină prin moarte, ci conduce la înviere și viață. Însă această trecere de la viața actuală a prietenului lui Isus la învierea/viața deplină nu se face în mod automat și natural. În mijloc se află drama morții, care provoacă tulburare, spaimă, durere și lacrimi. Acest lucru nu este valabil doar pentru moartea care întrerupe firul vizibil al relațiilor umane, ci, mai mult, pentru moartea violentă a lui Isus, decisă de autorități din motive de ordine publică. Cele două morți nu trebuie să fie separate, dacă dorim să percepem valența religioasă a învierii lui Lazăr în raport cu cea a lui Isus. Moartea lui Lazăr, ca oricare altă moarte, nu este doar încheierea unui proces biologic, ci ruptura unei comuniuni existențiale care contrazice imaginea lui Dumnezeu creator, bun și fidel. Acest lucru apare într-un mod și mai evident în moartea violentă a lui Isus, provocată de frica și de suspiciunea ostilă a unui sistem al puterii, care are tendința de a se autoconserva. Moartea lui Isus dezvăluie aspectul contradictoriu și scandalos al oricărei morți umane. Însă există un al doilea aspect care se află în contrapunct cu această dimensiune negativă a istoriei lui Lazăr și a lui Isus. Pentru a-l smulge pe prietenul său din brațele morții, Isus înfruntă riscul de a fi condamnat la moarte. Doar în acest angajament radical de iubire solidară se integrează procesul contrar morții: învierea, care conduce la viața deplină și definitivă.

Însă în orizontul religios al *Evangeliei a patra*, care se inspiră din tradiția biblică și din experiența pascală a Bisericii timpurii, învierea lui Isus își are originea în inițiativa lui Dumnezeu, creatorul bun și fidel. În limbajul sfântului Ioan, acest lucru se numește „gloria lui Dumnezeu”. De aceea, se poate spune că în „învierea” prietenului Lazăr, readus lângă surorile sale, avem de-a face cu un „semn” anticipator al învierii lui Isus, care îi reîntâlnește, „viu”, pe discipolii-prietenii săi. Abia în acest eveniment Dumnezeu operează inversiunea radicală a procesului morții și inaugurează noua și definitivă creație. Așadar, ceea ce se schimbă prin învierea lui Lazăr este semnificația morții în istoria ființei umane. Nu este vorba atât de a stabili cu precizie clinică care este pragul dintre viață și moarte, cât de găsirea direcției juste: de la viață la moarte sau invers? Atunci când Isus zice: „Eu sunt învierea și viața”, el inversează procesul morții și indică drept ultim scop viața. Moartea încetează să mai fie scopul, iar viața devine scopul

existenței. Doar într-o perspectivă care face trimitere la Dumnezeu drept izvor al oricărei vieți, ființa umană este sustrasă șantajului dominației care se bazează pe amenințarea cu moartea. Dumnezeu începe să inverseze logica morții plecând de la moartea lui Isus, condamnat pentru a salva națiunea și regimul iudaic. Bazându-se pe fidelitatea extremă a lui Isus, solidar cu destinul ființei umane, „condamnat” la moarte, Dumnezeu inițiază procesul învierii tuturor. Începutul acestei victorii asupra morții se manifestă acum prin reunificarea tuturor fiilor lui Dumnezeu, răspândiți pretutindeni. Nu puterea care amenință moartea, ci iubirea care face să crească viața, acesta este parcursul gloriei lui Dumnezeu de la începutul creației până la învierea finală.

XVII. ISUS LA IERUSALIM PENTRU ULTIMA SĂRBĂTOARE A PAȘTELUI (In 11,55–12,50)³⁴³

^{11,55} Era aproape Paștele iudeilor și mulți din provincie au urcat la Ierusalim, înainte de Paște, ca să se purifice.

⁵⁶ Îl căutau pe Isus și spuneau unii către alții, în timp ce stăteau în templu: „Ce credeți, oare să nu vină la sărbătoare?”

⁵⁷ De fapt, arhieriei și fariseii dăduseră ordin ca, dacă știe cineva unde este, să-l denunțe, ca să-l aresteze.

^{12,1} Cu șase zile înainte de Paște, Isus a venit în Betania, unde se afla Lazăr³⁴⁴, pe care Isus îl înviase din morți.

³⁴³ BAMPFYLDE G., *More Light on John 12,34*, JSNT 17 (1983) 87-89; BORG P., *The Use of Tradition in John 12,44-50*, NTS 26 (1979) 18-35; CALDUCH BENAGES N., *La fragancia del perfume en Jn 12,3*, EstBib 48 (1990) 243-265; CHILTON B., *John XII, 34 and Targum Is LII,13*, NT 22 (1980) 176-178; COAKLEY J.F., *The Anointing at Bethany and the Priority of John*, JBL 107 (1988) 241-256; DE LA POTTERIE I., *L'esaltazione del Figlio dell'uomo (Gv 12,31-36)*, în *Studi di Cristologia giovannea*, Genova 1986, 110-123; EVANS C.A., *The Voice from Heaven. A Note on John 12,28*, CBQ 43 (1981) 405-408; FEUILLET A., *Le récit johannique de l'onction de Béthanie (Jn 12,1-8)*, EV 95 (1985) 193-203; GOULDER M., *From Ministry to Passion in Luke and John*, NTS 29 (1983) 561-568; HILL S., *Ta baia tòn phoinikôn (John 12,13). Pleonasm or Prolepsis?*, JBL 101 (1982) 133-135; HOLLIS H., *The Root of the Johannine Pun hypsôthênai*, NTS 35 (1989) 475-478; LEE G.M., *John XII,9: ho ôchlos polys*, NT 22 (1980) 95; MANNS F., *Lecture symbolique de Jean 12,1-11*, FrancLB 36 (1986) 85-110; McNEIL B., *The Quotation at John XII,34*, NT 19 (1977) 22-33; MENKEN M.J.J., *Die Redaktion des Zitates aus Sach 9,9 in Joh 12,15*, ZNW 80 (1989) 193-209; MÖRCHEN R., *«Weggehen» (zu Joh 12,36b)*, BZ 28 (1984) 240-242; PIETRANTONIO R., *«El Mesias permanece para siempre» (Juan 12,12-36)*, RBib 47 (1985) 121-142; PRETE B., *Un'aporia giovannea. Il testo di Giov 12,3*, RBibIt 25 (1977) 357-373; TSUCHIDO K., *Tradition and Redaction in John 12,1-43*, NTS 30 (1984) 609-619; WAGNER J., *Auferstehung und Leben. Joh 11,1-12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte* (BU 19), Pustet, Regensburg 1988; WREGE H.Th., *Jesusgeschichte und Jünger-geschichte nach Joh 12,20-33 und Hebr 5,7-10*, în *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Fs. J. Jeremias, Göttingen 1970, 259-288.

³⁴⁴ Diferite manuscrise importante, printre care papirusul Bodmer II, P⁶⁶, și codicele major alexandrin, Beza și unele versiuni antice latine, siriene și copte adaugă numelui propriu „Lazăr” participiul *tethnêkôs*, „mortul”. Probabil că această caracterizare care pare superflua a fost omisă de către copiiști și de alte codice care reproduc varianta mai scurtă.

² Au pregătit acolo pentru el o cină; Marta servea, iar Lazăr era unul dintre cei care stăteau la masă cu el.

³ Atunci, Maria a luat un vas cu mireasmă de nard curat, de mare preț, a uns picioarele lui Isus și i le-a șters cu părul ei. Și casa s-a umplut cu parfumul miresmei.

⁴ Iuda Iscarioteanul, unul dintre discipolii lui³⁴⁵ – cel care avea să-l trădeze – a spus:

⁵ „De ce nu s-a vândut mireasma aceasta cu trei sute de dinari și să se dea săracilor?”

⁶ Dar a spus aceasta nu pentru că îi păsa de săraci, ci pentru că era hoț: întrucât el ținea punga cu bani, fura din ce se punea în ea.

⁷ Atunci Isus a spus: „Las-o! Pentru ziua înmormântării mele a păstrat aceasta.

⁸ Căci pe săraci îi aveți întotdeauna cu voi, pe mine însă nu mă aveți întotdeauna”³⁴⁶.

⁹ Atunci o mare mulțime dintre iudei a aflat că este acolo și a venit nu numai pentru Isus, ci și ca să-l vadă pe Lazăr, pe care îl înviase din morți.

¹⁰ Arhiereii voiau să-l ucidă și pe Lazăr,

¹¹ pentru că mulți iudei îi părăseau din cauza lui și credeau în Isus.

¹² În ziua următoare, mulțimea numeroasă, care venise pentru sărbătoare, auzind că Isus vine la Ierusalim,

¹³ a luat ramuri de palmier, a ieșit în întâmpinarea lui și striga:

„Osana!

Binecuvântat cel care vine în numele Domnului,
regele lui Israel!”

¹⁴ Isus, găsind un măgăruș, s-a așezat pe el, după cum este scris:

¹⁵ „Nu te teme, fiică a Sionului,

iată, regele tău vine

așezat pe un mânz de măgar”.

¹⁶ La început, discipolii lui n-au înțeles acestea, însă când Isus a fost glorificat, atunci și-au adus aminte că acestea erau scrise despre el și că au făcut aceasta pentru el.

¹⁷ Așadar, mulțimea, care fusese cu el când l-a chemat pe Lazăr din mormânt și l-a înviat din morți, dădea mărturie³⁴⁷.

¹⁸ De aceea i-a ieșit mulțimea în întâmpinare, pentru că a auzit că el a făcut semnul aceasta.

¹⁹ Atunci, fariseii au zis unii către alții: „Vedeți că nu reușiți nimic! Iată, lumea s-a dus după el!”

³⁴⁵ Acest verset despre Iuda este transmis cu anumite variații stilistice și de structură: unele manuscrise adaugă patronimul: „Iuda (fiul lui) Simon Iscarioteanul”, ca în *In* 6,71, și amplasează numele propriu după secvența „unul dintre discipolii lui”, înainte de noua precizare: „cel care avea să-l trădeze”. Textul original este cel reprodus de papirusurile cele mai vechi și de codicele mai importante, însă având trăsături specifice stilului sfântului Ioan: particula grecească *ek* după *eis*, „unul dintre (dintre discipolii lui)”, atestată de codicele Beza.

³⁴⁶ Acest verset este omis de codicele Beza, din versiunea latină corespondentă și din cea siriană sinaitică. S-ar putea crede că acesta ar fi fost introdus în textul actual din sfântul Ioan de către un copist, ca o consecință a frazei similare prezente în Evangheliile sinoptice *Mc* 14,7; *Mt* 26,22. Însă nu se explică prezența sa în alte codice mai vechi, inclusiv în papirusul Bodmer II, P⁶⁶. În schimb, omitearea celei de-a doua părți a aceluiași verset în papirusul Bodmer XV, P⁷⁵, s-ar putea explica printr-o eroare a copistului, care trece de la primul *echete* („aveți”) la cel de-al doilea, din final.

³⁴⁷ În loc de „când, *hote*, l-a chemat...”, atestat de majoritatea manuscriselor, papirusul Bodmer II, P⁶⁶, și codicele din Beza citesc *hoti*: „dădea mărturie... că el l-a chemat”. Poate că este vorba despre o încercare a copistului de a face mai fluent textul grecesc și de a reuni diferitele grupuri menționate în aceste versete.

²⁰ Printre cei care au urcat să se închine de sărbători erau unii greci.

²¹ Aceștia au venit la Filip, care era din Betsaida Galileii, și l-au rugat: „Domnule, vrem să-l vedem pe Isus”.

²² Filip s-a dus și i-a spus lui Andrei, iar Andrei și Filip au venit și i-au spus lui Isus.

²³ Isus le-a răspuns: „A venit ceasul ca Fiul Omului să fie glorificat.

²⁴ Adevăr, adevăr vă spun: dacă bobul de grâu, care cade în pământ, nu moare, rămâne singur; însă dacă moare, aduce rod mult.

²⁵ Cine își iubește viața o va pierde; cine își urăște viața în lumea aceasta o păstrează pentru viața veșnică.

²⁶ Dacă îmi slujește cineva, să mă urmeze, iar acolo unde sunt eu va fi și cel care mă slujește. Dacă îmi slujește cineva, Tatăl îl va cinsti.

²⁷ Acum sufletul meu este tulburat și ce voi spune: Tată, salvează-mă de ceasul acesta? Însă tocmai pentru aceasta am ajuns la ceasul acesta.

²⁸ Tată, preamărește numele tău!” Atunci a venit o voce din cer: „L-am preamărit și iarăși îl voi preamări”.

²⁹ Mulțimea, care stătea acolo și care auzise, spunea că a fost un tunet; alții ziceau: „Un înger i-a vorbit”.

³⁰ Isus a răspuns: „Nu pentru mine a răsunat vocea aceasta, ci pentru voi.

³¹ Acum are loc judecata acestei lumi; acum conducătorul acestei lumi va fi aruncat afară,

³² iar eu, când voi fi înălțat de pe pământ, îi voi atrage pe toți la mine”³⁴⁸.

³³ Spunea aceasta ca să arate de ce moarte avea să moară.

³⁴ Atunci mulțimea a răspuns: „Noi am auzit din Lege că Cristos rămâne în veci. Cum poți tu să spui că Fiul Omului trebuie să fie înălțat? Cine este acest Fiu al Omului?”

³⁵ Dar Isus le-a zis: „Încă puțin timp mai este lumina cu voi. Umblați cât timp aveți lumina, ca să nu vă prindă întunericul. Cine umblă în întuneric nu știe unde merge.

³⁶ Cât timp aveți lumina, credeți în lumină, ca să deveniți fiii luminii”. Isus a spus acestea și, plecând, s-a ascuns de ei.

³⁷ Deși a făcut atâtea semne înaintea lor, totuși ei nu au crezut în el,

³⁸ ca să se îplinească cuvântul pe care îl spusese profetul Isaia:

„Doamne, cine a crezut în ceea ce a auzit de la noi

și cui i s-a descoperit brațul Domnului?”

³⁹ Isaia a spus, de asemenea, de ce nu puteau să creadă:

⁴⁰ „Le-a orbit ochii

și le-a împietrit inima,

ca nu cumva să vadă cu ochii,

să înțeleagă cu inima

și să se întoarcă,

iar eu să-i vindec”.

⁴¹ Isaia a spus aceasta pentru că a văzut gloria lui și a vorbit despre el³⁴⁹.

³⁴⁸ Papirusul Bodmer II, P⁶⁶, ca și codicele sinaitic original, eza și diferite versiuni antice – latine, siriene, egiptene –, doi autori antici – Origene și Tațian (*Diatessaron*) – citează în locul masculinului: *pantas* „toți”, reprodus de majoritatea codicelor mai importante, neutru *panta* „toate lucrurile”. Contextul imediat și întreaga concepție a sfântului Ioan cu privire la rolul unificator al lui Isus Cristos trimit mai degrabă la originalul masculin: „toți”.

³⁴⁹ Înlocuirea lui *hoti* „pentru că”, atestat de majoritatea codicelor, cu *hote* „când”, atestat de codicele Beza și de alte codice majore, împreună cu diferite versiuni și autori antici, poate fi explicată ca o simplificare a textului original grecesc.

⁴² Cu toate acestea, chiar și mulți dintre conducători au crezut în el, dar, din cauza fariseilor, nu o spuneau deschis, ca nu cumva să fie excluși din sinagogă,

⁴³ căci iubeau mai mult cinstea oamenilor decât cinstea lui Dumnezeu.

⁴⁴ Atunci Isus a strigat și a zis: „Cine crede în mine, nu în mine crede, ci în acela care m-a trimis,

⁴⁵ și cine mă vede îl vede pe cel care m-a trimis.

⁴⁶ Eu, lumina, am venit în lume, pentru ca oricine crede în mine să nu rămână în întuneric.

⁴⁷ Dacă cineva aude cuvintele mele și nu le păzește, eu nu-l judec, pentru că nu am venit să judec lumea, ci să mântuiesc lumea.

⁴⁸ Cine mă respinge și nu primește cuvintele mele își are judecătorul: cuvântul pe care l-am spus, acela îl va judeca în ziua de pe urmă,

⁴⁹ pentru că nu am vorbit de la mine însumi, ci acela care m-a trimis, Tatăl, mi-a dat poruncă ce să vorbesc și ce să spun.

⁵⁰ Și știu că porunca lui este viață veșnică. Așadar, ceea ce spun eu, așa spun cum mi le-a spus Tatăl”.

1. Structura literară și tematică

Ultimul capitol al „cărții semnelor” face legătura cu relatarea pătimirii-morții și a învierii lui Isus, „Cartea Gloriei”. Ecourile ultimului mare semn înfăptuit de Isus în Betania, în apropierea orașului Ierusalim – învierea lui Lazăr –, constituie cadrul celor două secvențe narrative inițiale: ungerea lui Isus în Betania și intrarea triumfală a lui Isus la Ierusalim. În aceste scurte istorisiri se intersectează entuziasmul mulțimii și reacția suspicioasă și ostilă a conducătorilor iudei. Însă în locul mulțimii care reacționează favorabil intră în scenă un grup nou, cel al grecilor care încearcă să-l vadă pe Isus. Mulțimea, în schimb, în cadrul ultimei dezbateri-discurs de la Ierusalim, capătă un rol negativ. În felul acesta sunt justificate comentariul referitor la necredința iudeilor și bilanțul final al activității revelatoare a lui Isus. Sub aspectul acesta, întreaga compoziție poate fi foarte bine considerată drept un fel de adio al lui Isus față de poporul iudaic, care însă în intenția evanghelistului reprezintă și ultima ofertă a cuvântului mântuitor, precum și apelul ultim și definitiv la o decizie de credință. Grecilor care caută să-l vadă Isus le răspunde, de fapt, printr-o declarație solemnă: „A venit ceasul ca Fiul Omului să fie glorificat” (*In* 12,23). Însă după discuția cu mulțimea el pleacă și se ascunde. Pe fundalul acesta al separării, urmată de comentariul amar al evanghelistului referitor la rădăcinile profunde ale necredinței, par și mai enigmatice proclamația finală a lui Isus cu privire la misiunea sa și apelul solemn referitor la felul în care este receptat cuvântul său (*In* 12,44-50).

Această combinație de secvențe narrative cu fragmente de sentințe intercalate cu comentariile evanghelistului este în general atribuită, din perspectiva criticii literare, redactorului final. La baza acestui montaj, marcat prin scurtele secțiuni de comentarii sau de legătură, ar exista un material tradițional readaptat de către autor în funcție de perspectiva sa cristologică. R. Bultmann pune o primă parte a acestei secțiuni (*In* 11,55–12,33 urmată de *In* 8,30-40; 6,60-71) sub titlul: „Calea

crucii”, care se încheie cu *In* 12,37-43. Secțiunile care rămân (*In* 12,34-36.44-50), sub titlul: „Lumina lumii”, sunt amplasate într-o altă parte a Evangheliei, după vindecarea orbului din naștere și discuția referitoare la aceasta (*In* 9,1-41). Alți autori încearcă să reconstruiască „textul” care stă la baza actualei compoziții eliminând elementele redacționale care reflectă mediul existențial al evanghelistului sau al comunității coagulate în jurul lui. Pentru unii, la originea acestei secțiuni din *Evanghelia a patra* ar fi o relatare a pătimirii cu influențe din *Evanghelia după sfântul Luca* (J. Becker). În interiorul unităților literare minore – ungerea din Betania, întâmpinarea de la Ierusalim, dialogul/dezbaterea cu mulțimea, comentariul/reflecția finală – se disting diferite straturi sau niveluri literare, printre care unele tradiționale autonome sau înrudite cu tradiția sinoptică. Deoarece este neclară amplasarea ultimelor cuvinte ale lui Isus după ce s-a despărțit de iudei, a apărut ipoteza că la început această secțiune ar urma după seria de declarații-apel către mulțime: „Cât timp aveți lumina, credeți în lumină, ca să deveniți fiii luminii” (*In* 12,36a) (J.H. Bernard, J.N. Sanders, S. Schulz). Înainte de a ne ocupa de aceste probleme referitoare la originea literară a textului din sfântul Ioan și la valoarea istorică a tradițiilor care stau la baza acestuia, este neapărat necesar să distingem structura literară la care a ajuns textul în forma sa finală.

Compoziția actuală a textului din sfântul Ioan este formată prin dozajul a trei registre distribuite diferit: cel narativ, cel dialogic și discursiv și cel al comentariilor și reflecțiilor. La primul nivel se află secțiunile situate în prima parte a capitolului: ungerea lui Isus în Betania (*In* 12,1-8), întâmpinarea sa la Ierusalim (*In* 12,12-15) și căutarea sa de către greci, care vor să-l vadă în timpul sărbătorii (*In* 12,20-22). Celui de-al doilea registru i se pot atribui declarațiile făcute de Isus în fața mulțimii și dublul său apel de la sfârșit (*In* 12,23b-28.30b-32.35-36a.44b-50). Secțiunile narative și cele dialogico-discursive sunt unite între ele prin scurte note redacționale amplasate în interiorul lor (*In* 12,6.16.29.33) sau în încheiere (*In* 12,36b). Acestui registru literar-redacțional îi pot fi atribuite și compozițiile care prezintă diferite așteptări sau reacții referitoare la Isus (*In* 11,55-57; 12,9-11.17-19). În aceeași perspectivă se încadrează reflecția finală cu privire la necredința iudeilor, făcută de evanghelist prin intermediul a două citate biblice și a unui scurt comentariu (*In* 12,37-43). Trebuie observat că apar două citate biblice și în scena întâmpinării lui Isus de către pelerinii din Ierusalim (*In* 12,12-15). În felul acesta, rezultă că această ultimă secțiune a cărții semnelor este mai bogată în citate biblice explicite decât oricare dintre cele anterioare.

Un element ulterior care dă coerență întregului este constituit de coordonatele spațio-temporale. Acestea formează cadrul secțiunilor narative: de cinci ori se face referire la Sărbătoarea Paștelui (*In* 11,55.56; 12,1.12.20). În scurta relatare inițială se spune că se apropie Paștele iudeilor, iar la Ierusalim pelerinii se întreabă dacă Isus va participa sau nu la sărbătoare (*In* 11,55.56). Ungerea din Betania se petrece cu șase zile înaintea Paștelui (*In* 12,2). La fel, întâmpinarea lui Isus la Ierusalim are loc într-un climat de sărbătoare pascală. Și grecii care

vor să se întâlnească cu Isus fac parte din mulțimea pelerinilor veniți pentru Sărbătoarea Paștelui (*In* 12,20). Din punct de vedere spațial, întâmplările se petrec mai întâi la Ierusalim în templu, apoi se trece în Betania și se încheie la Ierusalim. În interiorul acestor coordonate spațiale și temporale se mișcă protagoniștii și au loc intrările în scenă. În centrul primului tablou rezumativ se situează figura lui Isus. El este absent, însă se vorbește despre venirea sa la Ierusalim cu ocazia Paștelui (*In* 11,55-56). Pe scenă apare mai întâi mulțimea pelerinilor care îl caută pe Isus și se întreabă dacă va participa sau nu la sărbătoare. Dar această căutare și așteptare a mulțimii intră în contrast cu ordinul autorităților iudaice (mai-marii preoților și fariseii), care îi obligă pe toți să-l denunțe pe Isus pentru a-l putea aresta (*In* 11,57). Această dublă linie, una favorabilă și alta contrară lui Isus, se prelungește în scenele următoare. În scena din Betania, din grupul favorabil fac parte Lazăr, care se află printre comeseni, Marta, care servește la masă, și, mai ales, Maria, care se află în opoziție cu Iuda Iscarioteanul, „unul dintre discipolii lui – cel care avea să-l trădeze” (*In* 12,1b.3.4). Reapare frontul dublu în tabloul rezumativ sub forma comentariului cu privire la ungerea din Betania: pe de o parte, se află mulțimea iudeilor care merg să-i vadă atât pe Isus, cât și pe Lazăr, și, pe de altă parte, sunt arhierii, deciși să-l elimine chiar și pe Lazăr pentru a împiedica îndepărtarea conașionalilor de ei (*In* 12,9-11). Mulțimea favorabilă este prezentă din nou în scena întâmpinării lui Isus drept rege al Ierusalimului (*In* 12,12). Și este menționată din nou în comentariul următor, referitor la reacția împărțită pe trei segmente ale protagoniștilor: discipolii, mulțimea și fariseii (*In* 12,16.17-18.19). Acestora din urmă le revine în întregime rolul negativ. În noua secvență, dominată de seria sentințelor lui Isus, în ultima parte, mulțimii i se atribuie în mod progresiv un rol negativ, până la a fi identificați, în comentariul final al evanghelistului, cu cei care nu cred (*In* 12,29.34.36b.37.39). Însă reprezentanții tipici ai opoziției încăpățânate rămân fariseii, care îi condiționează inclusiv pe acei dintre arhierii care cred în Isus, dar nu au curajul de a-l proclama drept Mesia (*In* 12,42).

Rolurile diferitelor personaje sunt marcate prin verbe de mișcare și de relaționare. Protagonistul Isus ia inițiativa deplasărilor sale care definesc și relația sa cu diferitele grupuri. El merge în Betania, unde îi este oferită o cină (*In* 12,1.2). Apoi se deplasează la Ierusalim, unde este întâmpinat de mulțimea pelerinilor (*In*, 12,12). Când, cu ocazia Sărbătorii Paștelui, grecii cer să-l vadă, el proclamă că a venit ceasul ca Fiul Omului să fie glorificat (*In* 12,23). În final, după confruntarea cu mulțimea prezentă la Ierusalim despre destinul mesianic al Fiului Omului, Isus pleacă și se ascunde (*In* 12,36). Ultima intervenție a lui Isus este în afara subiectului, pentru că nu se face referire la niciun context sau destinat în mod deosebit (*In* 12,44a). Lângă Isus sunt menționați ocazional discipolii, care, în afară de Iuda Iscarioteanul, Filip și Andrei, nu au un rol important (*In* 12,16.21.22). Mai dinamic este raportul atât cu mulțimea, cât și cu iudeii care au urcat la Ierusalim pentru sărbătoare. În ambele situații evanghelistul recurge la verbul grecesc *anabainein* (*In* 11,55; 12,20). Relația cu Isus este exprimată prin verbele „a căuta”,

zêtein; „a vedea”, *idein*; „a asculta”, *akouein* (In 11,56; 12,12.18.21). Doar într-un singur caz se face apel la familia verbului „a crede” (In 12,11). Aceasta, în schimb, este concentrată în secțiunea comentariului teologic al evanghelistului și în cea a ultimului apel al lui Isus: „a crede”, *pisteuein*, apare de șapte ori în In 12,36-46, inclusiv în citatul din Is 53,1.

În secțiunea dialogică deschisă prin declarația cu privire la „ceasul” glorificării, Isus este desemnat prin intermediul expresiei „Fiul Omului”, o dată ca autoprezentare (In 12,23) și de două ori în comentariul-reacție al mulțimii (In 12,34). „Fiul Omului” este pus în legătură cu ceasul „glorificării”, *doxazesthai* (In 12,23.28), cu faptul de „a fi înălțat”, *hypsousthai* (In 12,32.34). O anticipare a temei glorificării există în comentariul-reacție referitor la discipoli de după scena întâmpinării regești de la Ierusalim (In 12,16). Un ecou al temei „gloriei” se găsește și în comentariul final cu privire la motivele necredinței, unde sunt puse în opoziție gloria lui Isus și a lui Dumnezeu, pe de o parte, și cea a oamenilor, pe de altă parte (In 12,41.43). Un rol cristologic analog celui al „gloriei” este încredințat imaginii și expresiilor corespondente „luminii”, opusă „întunericului”, *phôs/skotia*, care încheie secțiunea dialogică; acestea reapar în apelul final al lui Isus (In 12,35-36.46). Termenii utilizați de sfântul Ioan, „lumea” sau „această lume”, sunt asociați cu misiunea lui Isus, trimisul sau cel venit de la Dumnezeu. Acești termeni sunt folosiți în sens antropologic de farisei, care sunt nevoiți să constate că lumea „s-a dus după el” (In 12,19c). Este vorba despre acea lume în care Isus a venit ca „lumină”, adică nu să condamne, *krinein*, ci să mântuiască (In 12,47c). În schimb, judecata, *crisis*, „acestei lumi” sau a „conducătorului acestei lumi” coincide cu înălțarea sau glorificarea Fiului Omului (In 12,31). De aceea, discipolul care vrea să-l urmeze pe Isus trebuie să fie dispus să urască „viața” sa în „lumea aceasta” pentru a o păstra în viața veșnică (In 12,25).

Așadar, o lectură de ansamblu a actualei pagini din sfântul Ioan ne permite să percepem discreta coerență literară și tematică, chiar dacă au fost utilizate modele diferite și, probabil, chiar materiale diferite. Pe baza elementelor stilistico-literare și tematice scoase în evidență în analiza precedentă, este posibilă reconstruirea următoarei structuri de fond a fragmentului nostru:

I. Isus merge la Ierusalim pentru sărbătoarea Paștelui (11,55-12,22):

1. Așteptări și amenințări în mediul din Ierusalim față de Isus, 11,55-57;
2. Isus în Betania, 12,1-11:
 - a) cina și ungerea lui Isus, 12,1-8;
 - b) mulțimea merge la Isus: reacția arhierilor, 12,9-11.
3. Isus este primit de mulțimea pelerinilor de la Ierusalim, 12,12-19:
 - a) mulțimea merge în întâmpinarea lui Isus, 12,12-13;
 - b) intrarea regală a lui Isus în Ierusalim, 12,15;
 - c) reacția discipolilor, a mulțimii și a fariseilor, 12,16-19.
4. Pelerinii greci caută să-l vadă pe Isus, 12,20-22.

II. Declarațiile lui Isus în prezența mulțimii (12,23-36):

- a) a venit *ceasul* glorificării Fiului omului, 12,23;
- b) trei *logia* asupra condițiilor pentru a participa la glorie, 12,24-26;
- c) *tulburarea* și rugăciunea lui Isus, 12,27-28a;
- d) *vocea* din cer și interpretările din partea mulțimii, 12,28b-29;
- e) Isus își anunță moartea ca judecată și înălțare, 12,30-33;
- f) reacția și dezbateră mulțimii în legătură cu Mesia și cu Fiul Omului, 12,34;
- g) ultimul anunț și apelul lui Isus ca *lumină*, 12,35-36.

III. Comentariul teologic și reflecția asupra credinței și a necredinței (12,37-43):

- a) raportul dintre semne și credință: citatul biblic cu privire la împlinirea profețiilor (*Is* 53,1), 12,37-38;
- b) anunțul profetic al necredinței (*Is* 6,9-10), 12,39-41;
- c) credința incoerentă a multora dintre conducătorii iudei, 12,42-43.

IV. Apelul final al lui Isus: condițiile pentru a dobândi viața veșnică (12,44-50):

- a) *credința* în cel trimis, 12,44-46;
- b) *ascultarea* și *păstrarea* cuvintelor pentru a nu fi condamnați, 12,47-48;
- c) autoritatea *trimisului*, cel care îl revelează pe Tatăl, 12,49-50.

La o privire de ansamblu, se poate percepe firul conductor al compoziției sfântului Ioan. Pe fundalul așteptărilor mulțimii pelerinilor care se revarsă spre Ierusalim pentru Paște apare Isus. El nu se îndreaptă imediat spre Ierusalim, ci face o oprire la Betania. Menționarea acestei localități îi oferă ocazia evanghelistului de a reaminti de învierea lui Lazăr. Acest eveniment încadrează momentul cinei din Betania, unde Isus este oaspete de seamă (*In* 12,1b.9b). Gestul de o generozitate extraordinară înfăptuit de către Maria este pus în relație cu îngroparea lui Isus. Acest aspect profetic al ungerii din Betania este pregătit prin climatul de amenințare care planează asupra lui Isus. La Ierusalim, conducătorii iudei au dat ordinul ca acesta să fie denunțat. Ei decid să-l trimită la moarte și pe Lazăr pentru a stăvili mulțimea celor care îl urmează pe Isus (*In* 11,57; 12,10-11). Și primirea lui Isus de către mulțimea pelerinilor de la Ierusalim este pusă în legătură cu evenimentul învierii lui Lazăr (*In* 12,17-18). Pe scurt, în primele trei secțiuni, povestirea lui Isus care merge la Ierusalim pentru Paște este proiectată pe fundalul învierii lui Lazăr, care are o dublă valență ca eveniment profetic, atât al morții, cât și al glorificării lui Isus. În cadrul acestui climat pascal, intermezzo-ul grecilor care cer să-l vadă pe Isus face legătura dintre prima mare unitate cu caracter narativ și următoarea, construită prin montarea diferitelor sentințe sau declarații. Grupul pelerinilor greci care, prin intermediul celor doi discipoli, Filip și Andrei, vor să-l întâlnească pe Isus prelungește reacția pozitivă a mulțimii care l-a primit la intrarea în Ierusalim. Dar în același timp aceștia se integrează în acel proces de atragere a tuturor pe care Isus îl realizează prin înălțarea sa (*In* 12,19.32).

În unitatea literară următoare se regăsește dialectica pascală, în măsura în care sunt puse în opoziție cele două mișcări: cea negativă, a refuzului ostil care

va conduce la moarte, și cea pozitivă, a primirii pentru a dobândi viață. Scurtul fir epic al „discursului” lui Isus în prezența mulțimii este constituit din opoziția paradoxală a unei duble serii de sentințe care pot fi strânse sub tema generală a „ceasului” lui Isus, articulată în două faze:

Ceasul morții

12,23: „A venit *ceasul*”

12,24: Dacă bobul de grâu, care cade
în pământ, nu *moare*, rămâne
singur

Dacă *moare*,

12,25: Cine își iubește viața o va *pierde*
Cine își urăște viața în lumea
aceasta

12,26: Dacă îmi *slujește* cineva,
să mă *urmeze*;

dacă îmi *slujește* cineva,

12,27-28a: Acum sufletul meu este tul-
burat... Însă tocmai pentru că
am ajuns la *ceasul* acesta

12,31-32: Acum are loc judecata aces-
tei lumi

acum conducătorul acestei lumi
a fost aruncat afară.

Ceasul gloriificării

ca Fiul Omului să fie *glorificat*

aduce *rod* mult

o păstrează pentru viața veșnică

acolo unde sunt eu va fi și cel care mă
slujește;

Tatăl îl va *cinsti*

Tată, *salvează-mă* de *ceasul* acesta?

Tată, *preamărește* numele Tău

L-am *glorificat* și îl voi *glorifica* din
nou

iar eu, când voi fi *înălțat* de pe pământ,
îi voi *atrage* pe toți la mine”

Nota redacțională a evanghelistului de la sfârșitul ultimelor declarații ale lui Isus explică referirea la moartea acestuia (In 12,33). Și întrebările mulțimii cu privire la destinul Fiului Omului „înălțat de pe pământ”, în raport cu statutul lui Mesia din tradiția biblică, atrag atenția cititorilor asupra aceluiași punct esențial al întregii secțiuni. Ultimele sentințe ale lui Isus, care se referă la imaginea „luminii”, se integrează în aceeași dialectică viață/moarte, pentru că lumina mai este disponibilă pentru „puțin timp” înainte de venirea întunericului (In 12,35-36). Dispariția din final a lui Isus este un fel de dramatizare sau anticipare profetică a acestui ultim enunț metaforic: „Încă puțin timp mai este lumina cu voi” (In 12,35b.36b).

În schimb, ultimele două unități literare sunt străine de această perspectivă pascală. Acestea reprezintă un fel de bilanț final al activității lui Isus și al misiunii sale. Este vorba despre o primă evaluare teologică elaborată de evanghelist cu ajutorul a două texte biblice, pentru a scoate în evidență motivele profunde ale necredinței iudeilor în fața faptelor sau a misiunii revelatoare a lui Isus (In 12,37-43). Această evaluare teologică pornește de la ultima invitație adresată de Isus

mulțimii din Ierusalim, în fața căreia proclamă venirea ceasului său: „Cât timp aveți lumina, credeți în lumină, ca să deveniți fiii luminii” (In 12,36a). Verbul „a crede”, *pisteuein*, reprezintă termenul-cheie al acestei secțiuni concluzive (In 12,37.38.39.42). Acesta introduce și a doua concluzie imaginată ca un apel final al lui Isus proclamat cu putere – utilizarea verbului „a striga”, *krazein*: „Cine crede în mine, nu în mine crede, ci în acela care m-a trimis” (In 12,44). Mica secțiune amplasată în punctul culminant al misiunii revelatoare a lui Isus reprezintă o sinteză a temelor specifice sfântului Ioan întâlnite pe parcursul fragmentelor precedente. Seria de sentințe îmbinate prin tehnica încastrării se desfășoară după un ritm ternar: misiunea lui Isus revelatorul, reacția pozitivă sau negativă a destinatarilor, consecințele, adică mântuirea sau pierzania. Misiunea este evocată prin verbul „a trimite”, *pempein*, de trei ori; „a veni”, *erchesthai*; rolul de revelator este exprimat prin intermediul verbului „a vorbi”, *lalein*, de cinci ori. Misiunea revelatorului are drept scop final pozitiv pe acela de „a mântui”, *sôzein*, sau de a transmite „viața veșnică”, de a-i scăpa de oameni de judecată, *krinein*, de patru ori, și condamnare. Condiția acestui final pozitiv este aceea de „a primi”, *lambanein* (trimisul), de trei ori; „a asculta”, *akouein*, de trei ori; „a păstra”, *philassein*, de două ori (cuvintele sale); sau, pur și simplu, „a crede”, *pisteuein*, de trei ori (în el). În ciuda impresiei de redundanță și de improvizație pe care o lasă această culegere finală de sentințe, ea își asumă cu distincție rolul de bilanț final al activității și al misiunii lui Isus. Evanghelistul nu a vrut să încheie cu o notă pesimistă asupra motivelor teologice și istorice ale necredinței iudeilor, ci cu un apel decisiv al lui Isus, în care este condensată toată evanghelia ca document scris, pentru ca destinatarii să crească în credința lui Cristos și Fiul lui Dumnezeu pentru a avea viață în numele său (cf. In 20,31).

Odată recunoscute autonomia și coerența literară și tematică a acestei pagini din sfântul Ioan, poate fi abordată într-un mod mai liber problema originii sale literare și a adevărului istoric al evenimentelor și al tabloului reconstruit aici. Cei care sunt în căutarea unei „scrieri de bază”, ca J. Wellhausen, ajung la concluzia că aceasta este cu totul absentă în actualul capitol al doisprezecelea din sfântul Ioan. Alții, ca R. Bultmann, separă secțiunea narativă (In 12,1-19), atribuită unui izvor autonom, de cea dialogico-discursivă (In 12,20-36), redistribuită cu o altă ordine și într-un alt context. În orice caz, cele două relatări, a cinei și ungerii din Betania și a întâmpinării-intrării lui Isus în Ierusalim, pun problema raportului cu textele sinoptice care reproduc fapte sau situații corespondente. Și anumite secțiuni minore ale discursului lui Isus în fața mulțimii fac trimitere la tradiția sinoptică, *logia* (In 12,24-26), și la scena rugăciunii din Grădina Ghetsemani (In 12,27-29). Ultimele două unități din sfântul Ioan, chiar dacă denotă legături cu un material preexistent, sunt considerate mai autonome față de tradiția sinoptică (In 12,37-43.44-50). La fel, mica secțiune din deschidere, sub forma unui rezumat (In 11,55-57), este atribuită în general efortului de redactare al sfântului Ioan (R. Bultmann, S. Schultz, K. Tsuchido) pe baza unor date tradiționale (R.E. Brown, J. Becker, J. Wagner).

Mai complexă este istoria literară a textului ungerii din Betania, relatată de sfântul Ioan, datorită raporturilor cu tradiția sinoptică. Orientarea predominantă în rândul cercetătorilor actuali este de a considera textul sfântului Ioan independent față de textele sinoptice actuale. În schimb, acesta ar deriva dintr-o tradiție autonomă care face parte din povestirea arhaică a pătimirii. Această ipoteză a autonomiei textului sfântului Ioan este invocată pentru a explica nu doar rolul atribuit gestului Mariei, ci și diferita perspectivă cristologică pe care o capătă relatarea în *Evanghelia a patra*. Există în jur de zece divergențe între relatarea sfântului Ioan și textele sinoptice ale lui Marcu și Matei, care reproduc povestirea ungerii în care este protagonistă o femeie anonimă din Betania, în casa lui Simon Leprosul (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13). Doar Luca povestește gestul ungerii picioarelor lui Isus în timpul unui prânz în casa fariseului din Galileea de către o păcătoasă anonimă din oraș (Lc 7,46-50). Însă în fața acestor diferențe incontestabile ale unor detalii narative și ale tabloului interpretativ, există convergențe lexicale și tematice între cele două serii de texte care nu pot fi explicate, pur și simplu, drept coincidențe.

Iată într-un tablou sinoptic comparația dintre relatarea *Evangheliei a patra* și cea din celelalte trei Evanghelii:

In 12,1-8

Cu șase zile înainte de Paște, Isus a venit în Betania, unde se afla Lazăr, pe care Isus îl înviase din morți. Au pregătit acolo pentru el o cină; Marta servea, iar Lazăr era unul dintre cei care stăteau la masă cu el. Atunci, Maria a luat un vas cu mireasmă de nard curat, de mare preț, *myrou nardou pistikēs polytimou*, a uns picioarele lui Isus, *ēleipsen tas podas autou*, și i le-a șters cu părul ei, *exemaxen tais thrixin autēs tous podas autou*. Și casa s-a umplut cu parfumul miresmei, *osmēs tou myrou*.

Iuda Iscarioteanul, unul dintre discipolii lui – cel care avea să-l trădeze –, a spus: „De ce nu s-a vândut mireasma aceasta cu trei sute de dinari, *triakosiōn denariōn*, și să se dea săracilor?” Atunci Isus a spus: „Las-o, *aphes autēn*! Pentru ziua înmormântării mele, *entaphiasmou*, a păstrat aceasta. Căci pe săraci îi aveți întotdeauna cu voi, pe mine însă nu mă aveți întotdeauna, *tous ptōchous gar pantote echete meth' heautōn*, *eme de ou pantote echete*”.

Mc 14,3-9

(Mt 26,6-13)

Fiind în Betania, în casa lui Simon Leprosul, pe când stătea la masă, a venit o femeie care avea un vas din alabastru cu mireasmă de nard curat, foarte scump, *myrou nardou pistikēs polytelous/ barytimou*, și, spărgând vasul, i-a turnat pe cap.

Dar erau acolo unii care, indignați, ziceau unii către alții: „Pentru ce s-a făcut această risipă de mireasmă? Căci mireasma aceasta ar fi putut fi vândută cu trei sute de dinari, *denariōn triakosiōn*, și să se dea săracilor”. Însă Isus a spus: „Lăsați-o, *aphete autēn*! De ce o necăjiți? A făcut un gest frumos față de mine, căci pe săraci îi aveți totdeauna cu voi și oricând voiți puteți să le faceți bine;

Lc 7,36-50

Isus este invitat la masă în casa unui fariseu (Simon). „O femeie păcătoasă... a venit cu un vas plin cu miresme. Plângând, stătea în spate, la picioarele lui. A început să-i ude picioarele cu lacrimi, le ștergea cu părul capului ei, *tais thrixin tēs kephalēs autēs exemasen*, și le ungea cu miresme, *ēleiphen tō myrō*”.

pe mine însă nu mă aveți întotdeauna, *pantote gar tous ptôchous echete meth'heautôn, eme de ou pantote echete*. Ea a făcut ce a putut: a uns de mai înainte trupul meu pentru înmormântare, *eis ton entaphiasmon*. Adevăr vă spun, oriunde va fi predicată evanghelia în lumea întreagă, se va spune în amintirea ei și ceea ce a făcut ea”.

Ceea ce atrage imediat atenția este amplasarea textului sfântului Ioan la mijloc, între cel al primilor doi sinoptici și relatarea sfântului Luca. Este impresionant paralelismul lexical cu ediția sfântului Marcu în notarea calității „miresmei de nard curat, foarte scump”. Însă pentru scena centrală a ungerii, textul *Evangeliei a patra* copiază anumite expresii din povestirea sfântului Luca: femeia unge picioarele lui Isus și le usucă cu părul său. Apoi reia contactul cu primii doi sinoptici pentru a relata obiecția și propunerea lui Iuda cu privire la ajutorarea săracilor cu cei trei sute de dinari obținuți prin vinderea aceluiași parfum. Și răspunsul lui Isus din dubla serie de texte face trimitere la un model comun. În fața acestor fapte, este de înțeles ipoteza avansată de anumiți autori: Ioan cunoaște cele două relatări sinoptice referitoare la ungere (*Mc/Mt* și *Lc*), împrumută din acestea o serie de detalii și le integrează în noua sa perspectivă (J. Schneider). Alții explică perfectă corespondență printr-un proces de asimilare petrecut în cursul transcrierii textelor de către copiiști (B. Lindars). Pe de altă parte, sunt evidente particularitățile textului sfântului Ioan, care îl caracterizează de la început până la sfârșit. De aceea, este preferabilă ipoteza aceluia care stabilesc dependența acestui text de o tradiție în care sunt împletite cele două relatări prezente în cele două relatări sinoptice actuale (M.E. Boismard, R.E. Brown, R. Schnackenburg, J. Wagner, E. Hänchen).

Legată de problema originii literare a pericopei este cea a gestului ungerii lui Isus: când s-a întâmplat? Unde? Este vorba despre o ungere sau despre două? De soluționarea acestei probleme depinde în parte și identificarea Mariei cu păcătoasa anonimă din Galileea și a acesteia din urmă cu Maria Magdalena. Mare parte dintre autorii actuali înclină să recunoască la originea tradiției evanghelice două ungeri distincte: una în Galileea și alta în Iudeea (la Betania). Totuși, nu lipsesc susținătorii ipotezei unei singure ungeri, reelaborată de-a lungul tradiției în două forme (J.K. Elliott, C.H. Dodd, S.A. Panimolle). Dată fiind structura esențial constantă din cele trei ediții ale relatării – ungerea lui Isus în timpul mesei de către o femeie, reacția celor prezenți, luarea de poziție a lui Isus în apărarea gestului femeii –, se poate considera că la originea sa ar sta amintirea unui episod unic, amplasat în locuri diferite și interpretat diferit de-a lungul tradiției. În schimb, identificarea femeii cu Maria, sora lui Lazăr, sau cu Maria Magdalena și a acesteia din urmă cu păcătoasa anonimă din Galileea reprezintă o altă problemă³⁵⁰.

³⁵⁰ J.H. BERNARD, *The Gospel according to St. John*, 412-413, o identifică pe Maria Magdalena cu Maria din Betania, însă face distincție între două ungeri înfăptuite de aceeași femeie cu numele de Maria; cf. A. FEUILLET, *Les deux onctions faites sur Jésus et Marie Madeleine. Contribution à l'étude des rapports entre le synoptiques et le quatrième évangile*, RThm, 75 (1975), 357-397. Identificarea Mariei din Betania și a Mariei Magdalena cu păcătoasa din Galileea devine tradițională în Biserica latină din Occident o dată cu Grigore cel Mare.

În cazul *Evangeliei a patra*, succesiunea dintre ungerea din Betania și relatarea învierii lui Lazăr a condus la identificarea femeii anonime cu Maria din Betania, sora Martei și a lui Lazăr (In 11,2). Însă aceasta din urmă, în *Evangelia a patra*, se distinge clar de Maria Magdalena, care apare într-un alt context și cu un rol diferit (In 20,1-2.11-18).

O dezbatere analogă celei asupra ungerii din Betania s-a produs în jurul pericopei intrării lui Isus în Ierusalim. Și în cazul acesta trebuie să înregistrăm, pe de o parte, punctele comune esențiale dintre textul sfântului Ioan și cele ale celor trei Evanghelii sinoptice – aclamarea de către mulțime și citarea *Psalmului* 118/117,25-26; intrarea lui Isus în cetatea Ierusalim pe spinarea unui măgar –, pe de altă parte, divergențele considerabile dintre cele două serii de texte: amplasarea și cronologia diferite ale episodului; mulțimea cu ramurile de măslin merge în întâmpinarea lui Isus ieșind din orașul Ierusalim, în timp ce, conform relațiilor sinoptice, cei care îl însoțesc pe Isus la intrarea în Ierusalim își aștern hainele pe drum și rup ramuri verzi din copaci; înainte de aceste gesturi și de aclamare, Isus este urcat pe măgarul pe care discipolii l-au adus la Isus și pe care și-au așternut hainele, în timp ce în ediția sfântului Ioan Isus însuși, după aclamarea mulțimii, găsește un măgăruș și se așază pe el. Abia în momentul acesta sfântul Ioan reproduce citatul din *Zah* 9,9, pe care *Evangelia după sfântul Matei* îl reproduce mai înainte (Mt 21,4-5). Adaosul sfântului Ioan la citatul *Psalmului* 118/117,25-26: „Osana! Binecuvântat cel care vine în numele Domnului, *regele lui Israel*”, își găsește o paralelă parțială în textul din *Lc* 19,38: „Binecuvântat cel ce vine, *regele*, în numele Domnului!”. Autorii care iau în considerare diversele texte referitoare la intrarea lui Isus în Ierusalim au tendința de a atribui ediția sfântului Ioan unei tradiții autonome, cu adăugarea unei secțiuni redacționale caracteristice *Evangeliei a patra* (In 12,16-19). Pentru unii, această tradiție ar face parte din relatarea arhaică, presinoptică, a pătimirii (J. Becker). În ceea ce privește amplasarea istorică a episodului intrării lui Isus în Ierusalim, unii o anticipă asociind-o cu Sărbătoarea Corturilor, despre care se vorbește în In 7,2 (M.E. Boismard – A. Lamouille: nucleul originar ar fi constituit din In 12,12-13.19c și ar trebui amplasat după In 7,10).

Secțiunea dialogico-discursivă deschisă prin scena grecilor care cer să-l vadă pe Isus la Ierusalim este considerată, din punctul de vedere al criticii literare, drept o culegere de materiale eterogene în care anumite elemente tradiționale ar fi fost reelaborate de către evanghelist. R. Bultmann identifică aici un nucleu al discursului originar al revelației (In 12,31-32.27-28.23), cu adăugarea de către evanghelist a unui material preluat din tradiția sinoptică (In 12,24-26); întreruperea de către mulțime și comentariul final sunt extensii redacționale (In 12,28-30.33). La sfârșit a fost introdus un fragment care ar face parte din „discursul luminii” început în In 8,12 (In 12,34-36). La fel de complexă este reconstruirea propusă de M.E. Boismard – A. Lamouille: nivelului originar îi aparțin următoarele versete: In 12,20-23a.27-28.31-32, alături de un nucleu constituit din *logia* aparținând sfântului Ioan (In 12,24-26ac); își au originea, în schimb, în straturile următoare

denumite *In* II-A/B versetele adăugate (*In* 12,26b.28b-30.33-36); secțiunea din *In* 12,23ab.27-28a era la început introdusă în discursul de adio, după *In* 14,30b-31. În orice caz, se recunoaște că la baza actualei compoziții a sfântului Ioan există un nucleu tradițional: culegerea anumitor *logia* paralele cu tradiția sinoptică (*In* 12,24-26) (C.H. Dodd); reminiscența rugăciunii din Grădina Ghetsemani (*In* 12,27) și a scenei *Schimbării la față* (*In* 12,28).

Și mai încălțită este critica literară a ultimelor două unități: *In* 12,37-43; 12,44-50. Pentru R. Bultmann, își au originea în izvorul din care se inspira evanghelistul începutul din *In* 12,37a și citatul din *Cartea lui Isaia* (Is 53,1) în *In* 12,38; restul trebuie pus pe seama evanghelistului; secțiunea din *In* 12,44-50 este un text care își are originea în discursul de revelație-judecată extins și glossat de evanghelist. M.E. Boismard, din motive stilistice și ce țin de perspectiva cristologică, atribuie bilanțul final și apelul lui Isus celui de-al doilea strat (*In* II-B), cu integrări și revizuiuri la al treilea nivel (*In* III), în afară de versetul din *In* 12,48, care și-ar avea originea în primul strat (*In* C). Și în acest caz se recunoaște un nucleu tradițional – un citat biblic și culegerea de *logia* – extins și adaptat de către evanghelist la situația comunității sale (cf. *In* 12,42-43). Dubla concluzie, prima ca reflecție a evanghelistului (*In* 12,37-43) și a doua ca apel al lui Isus (*In* 12,44-50), ar trebui pusă pe seama diferitelor faze de compunere și editare a textului evanghelic (R.E. Brown, B. Lindars).

Dincolo de tipologia diferitelor ipoteze elaborate pentru a oferi o soluție coerentă la divergențele care se percep în firul epic al textului sfântului Ioan sau în conectarea diferitelor unități, se întâlnește o convergență de fond care poate fi sintetizată astfel: în textul sfântului Ioan converg o tradiție narativă și o culegere de *logia* paralelă și autonomă față de Evangheliile sinoptice. Acest material a fost amplificat și revizuit la diverse niveluri – evanghelistul, redactorul – pentru a corespunde cu perspectiva cristologică a autorului și cu interesele existențiale ale comunității din care face parte acesta.

2. Analiza exegetică

Precizarea cronologică din deschidere, „Era aproape Paștele iudeilor”, introduce cititorii în climatul întregii secțiuni străbătute de ritmul dialectic al Paștelui. În cortegiul pelerinilor care umplu cetatea Ierusalimului pentru marea sărbătoare anuală se situează și sosirea lui Isus, „regele lui Israel”. Însă acum el este absent, chiar dacă este așteptat de mulțime și căutat de conducătorii iudei. Așa cum se întâmplase cu ocazia Sărbătorii Corturilor, și acum se conturează două orientări în capitol: pe de o parte, mulțimea pelerinilor veniți în număr mare din satele din jur sau de la periferie și, pe de altă parte, arhieriei. Aceștia din urmă sunt mai-marii preoților și fariseii care convocaseră Sinedriul unde fusese luată decizia uciderii lui Isus (*In* 11,47.53). Acum este emis, în ceea ce-l privește, un ordin sau un edict de denunț, ca în cazul instigatorilor periculoși care conduc poporul spre idolatrie (*Dt* 13,1-6; 17,2-7, *Sanh.* VII, 10). Isus trebuie să fie denunțat

autorităților competente, ca să poată fi arestat. Această nouă situație ar putea fi legată de ultima informație despre retragerea lui Isus în cetatea lui Efraim (In 11,54). Pe de altă parte, dacă Isus a rămas ascuns în ultimele luni de activitate, este de înțeles rolul lui Iuda în momentul arestării din grădină, dincolo de râul Cedron, un loc ferit, frecventat de Isus și discipolii săi, cunoscut și de către Iuda (In 18,1-2). Însă această ipoteză a ascunderii lui Isus intră în conflict cu continuarea evenimentelor: apariția sa cu șase zile înainte de *Paște*, găzduirea sa la Betania și primirea sa, a doua zi, la Ierusalim. În ambele cazuri, participarea mulțimii și entuziasmul popular atrag atenția suspicioasă și ostilă a autorităților iudaice (In 12,10-19). Însă intenția evanghelistului nu este, probabil, aceea de a reconstrui un tablou precis al evenimentelor istorice dinainte de capturarea și condamnarea lui Isus. El, în schimb, repropune o schemă a luărilor de poziție pro sau contra lui Isus. Linia de demarcație se situează între popor- mulțime și conducătorii iudei, identificați prin două grupuri: preoții de la templu și fariseii. Această schematizare reflectă contextul istoric al comunității care se confruntă cu măsurile disciplinare ale autorității iudaice ostile (In 9,22; 12,42; 16,2).

Mediul popular din Ierusalim, în special cel al pelerinilor veniți la sărbătoare, îi este favorabil lui Isus (cf. In 2,23; 4,45; 7,11-12a.25.31.41). Și cu ocazia acestei sărbători a Paștelui se declanșează o manifestație populară în favoarea lui Isus (In 12,12-13). Este vorba despre ultima menționare a „Paștelui iudeilor”. De acum înainte, evanghelistul va vorbi, pur și simplu, despre „Paște” (In 12,1; 13,1) sau despre „sărbătoare” (In 11,56; 12,12.20). Aceasta este a treia sărbătoare a Paștelui din perioada de activitate a lui Isus reprodusă de *Evanghelia a patra*. Și celelalte sunt introduse printr-o formulă analogă (In 2,13; 6,4). Însă acum este vorba despre „acel Paște” decisiv care coincide cu ceasul lui Isus. Încă de la început, autorul evocă din nou climatul de pregătire pascală și ne lasă să întrevădem rezonanțele cristologice. Cei care intenționează să celebreze Paștele la Ierusalim, în condiții de puritate rituală, se pregătesc cel puțin cu o săptămână înainte pentru a evita profanările sau contactele impure (Num 9,6-13; 19,11-12; 2Cr 30,15-19; cf. In 18,28). Observarea prescripțiilor purității levitice este cerută în special celor care frecventează zona sfântă a templului (I. FLAVIU, *Bell. I*, 11, 6, par. 229; *V*, 5, 2, par. 194; *VI*, 5, 3, par. 290; *Ant. XII*, 3, 4, par. 145). Nu poate fi exclus faptul că prin această notă asupra necesității purificării, legată de „Paștele iudeilor”, autorul are intenția de a face aluzie prin contrast la acea purificare care a fost posibilă doar datorită lui Isus și pe care el a anticipat-o deja prin gestul profetic al primei sale intervenții la templu cu ocazia unui Paște al iudeilor (In 2,13-22).

O nouă precizare cronologică legată de Paște introduce episodul din Betania, unde este oferită o cină în onoarea lui Isus, iar Maria unge din abundență cu un parfum picioarele sale (In 12,1-8). Climatul pascal și prezentarea lui Iuda drept „unul dintre discipolii lui, cel care avea să-l trădeze”, pregătesc cititorul să perceapă rezonanțele aluzive ale cuvântului lui Isus, care pune gestul ieșit din comun al Mariei în legătură cu ziua îngropării sale. Prezența lui Lazăr printre comeseni amplifică această tensiune pascală. În realitate, localitatea Betania, unde ajunge

Isus cu șase zile înainte de Paște, este definită prin legătura sa cu Lazăr, pe care Isus „îl înviase din morți” (In 12,1b). Și aceeași asociere dintre Isus și Lazăr cel înviat din morți este reluată în tabloul reacțiilor din final: mulțimea numeroasă se îndreaptă către Betania nu doar pentru Isus, ci și pentru a-l vedea pe Lazăr, pe care acesta „îl înviase din morți”. Acest fapt provoacă decizia arhierilor de a-l ucide și pe Lazăr (In 12,9-11). Prin intermediul acestor trimiteri și precizări scoase în evidență, autorul oferă cheia hermeneutică pentru a înțelege scena din Betania ca semn profetic al Paștelui lui Isus.

Odată intrați în această perspectivă, este inutilă întrebarea în ce zi a săptămânii ajunge Isus la Betania: vineri seara sau sâmbătă, în ziua a noua sau a opta a lunii Nisan. Ziua a cincisprezecea a lunii Nisan, sâmbătă, este *Paștele* (In 18,28; 19,14.31). La fel de lipsit de sens este să ne întrebăm dacă Isus a respectat odihna în ziua de sâmbătă. Toate acestea sunt întrebări străine de punctul de interes al evanghelistului: ceea ce contează este apropierea de acum evidentă a Paștelui. Acesta este tabloul în cadrul căruia are loc cina de la Betania. Și menționarea personajelor care participă la cină răspunde acestui criteriu: sunt aceiași care fuseseră protagoniști ai întâmplării învierii, amplasată la Betania. Lazăr, cel înviat din morți, se află acum printre comeseni. Martei îi este atribuit un rol stereotip și tradițional: este cea care servește la masă (cf. Lc 10,40). Din grupul familiei se desprinde Maria, care fusese deja prezentată într-o notă redacțională în deschiderea istorisirii referitoare la Lazăr drept „aceea care îl unsese pe Domnul cu mireasmă și îi uscaseră picioarele cu părul ei” (In 11,2ab). Acum aproape prin aceleași expresii se povestește același gest, însă scoțându-se în evidență un detaliu: abundența și prețiozitatea excepționale ale parfumului și efectul său final: „casa s-a umplut cu parfumul miresmei”. Cantitatea uleiului parfumat este enormă: „o livră” romană, care în perioada imperială corespundea cu 327,45 grame. Este vorba despre ulei parfumat cu o esență aromatică extrasă din rădăcinile plantei indiene numite „nard”, cunoscută în *Cântarea Cântărilor* (Ct 1,12; 4,13.14). Calificativul *pistikês*, tradus prin „curat”, subliniază calitatea pusă în evidență prin adjectivul *polytimos*, „de mare preț”³⁵¹.

Acest ultim aspect pune în evidență contrastul dintre propunerea lui Iuda – de a vinde parfumul prețios pentru trei sute de dinari pentru a-i ajuta pe săraci – și alegerea Mariei: de a-l vărsa pe picioarele lui Isus. Asupra acestui din urmă detaliu, subliniat deja în nota redacțională anticipatoare din In 11,2, se atrage

³⁵¹ Planta numită „nard” din familia valerianelor, *nardostachys jatamansi* sau *valeriana jatamansi*, crește în prezent în zonele din Somalia, Sudul Arabiei și în Nepal. Din rădăcinile sale și din tulpina sa acoperită din mici frunze filiforme se extrage o esență de parfum foarte puternic. Termenul grecesc *pistikês*, adăugat substantivelor *myron nardou*, a sugerat ipoteza că ar fi vorba despre o calitate specială cunoscută drept „nard *spikaton*”, lat. *spicatum*, sau extras din planta cunoscută drept *pistacia terebinthus* (*pistakês*), în aramaică *pistaqa'*, cunoscută în Talmudul babilonian; se crede că ar putea fi vorba și despre o altă plantă parfumată: „stirax”, *tês staktês*, sau despre *kostos*, asociată cu aroma indiană *kostum*, în aramaică *qushta'*, care face trimitere la termenul „adevăr”. Este de preferat să păstrăm aluzia la parfumul din *Cântarea Cântărilor* și să întrededem în termenul *pistakês* ideea de puritate și autenticitate.

atenția cititorilor, pentru că acesta este pus în legătură cu cele două gesturi ale Mariei: „a uns *picioarele lui Isus* și *i le-a șters cu părul ei*”. Dacă ungerea picioarelor poate fi regăsită printre obiceiurile legate de primirea oaspeților – după ce au fost spălate cu apă caldută –, gestul de a le șterge cu părul este cu totul neobișnuit. Explicația cea mai simplă este următoarea: textul depinde de tradiția care reproduce acest gest paradoxal al unei femei cu privire la Isus oaspetele. În ediția sfântului Luca, este de înțeles că o femeie cunoscută drept păcătoasă intră pe furiș în sala ospățului, unde se găsește Isus, și își dezleagă părul pentru a-i șterge picioarele udate de lacrimile sale. Abia după aceea este menționată ungerea picioarelor lui Isus cu ulei parfumat, însoțită de gestul de a le săruta (Lc 7,37-38). Dar nu acesta este și cazul de față. Este cu totul gratuit și nejustificat gestul făcut de Maria, care varsă peste picioarele lui Isus o cantitate enormă de parfum, astfel încât trebuie să-l șteargă cu părul său. Cu siguranță, autorul vrea să atragă atenția asupra abundenței neobișnuite a uleiului parfumat, așa cum reiese în continuare din protestul lui Iuda (B. Prete). Însă acesta este un aspect care are sens doar dacă este legat de detaliul „părului” și al „picioarelor”. Are dreptate A. Loisy atunci când consideră puerilă explicația celor care văd în gestul Mariei grija de a nu ajunge pe covor uleiul vărsat din abundență pe capul lui Isus și care se revarsă și pe picioarele sale. În cuvintele finale ale lui Isus – oricum le-am interpreta –, gestul Mariei este pus în relație, în mod explicit, cu „ziua înmormântării (sale)”. Așadar, ungerea picioarelor lui Isus cu ulei parfumat face trimitere la moartea sa.

În acest context, nici gestul de a le usca cu părul nu poate fi străin de această conotație simbolică. Acesta însă adaugă o dimensiune nouă întregii scene: este vorba despre o exteriorizare explicită a unei iubiri blânde și recunoscătoare. Astfel sunt interpretate în tradiție gesturile excepționale ale femeii care îl primește pe Isus oaspetele (Lc 7,42.44-47). O confirmare a acestei interpretări vine din comparația cu scena spălării picioarelor discipolilor de către Isus, relatată de sfântul Ioan în contextul unei cine. Și în cazul acesta evanghelistul atrage atenția asupra gestului de a spăla picioarele ca dramatizare simbolică a iubirii extreme a lui Isus față de ai săi: o iubire care se exprimă și se realizează prin moartea sa (In 13,1-11). Și cu acea ocazie, pe fundalul gestului de iubire al lui Isus se profilează umbra lui Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul, care avea să-l trădeze (In 13,2-11).

Valența simbolică a uleiului parfumat împrăștiat pe picioarele lui Isus este sugerată și de nota finală la gestul ungerii: „Și casa s-a umplut cu parfumul miresmei” (In 12,3c). Parfumul nardului este asociat în anumite texte apocrife cu arborii vieții, plantat în grădina primordială la care vor avea acces în final cei aleși (1Enoch 24,4; 25,7; 31,1–32,6). Din acesta provine uleiul care îl poate însănătoși pe Adam (ApcMos. 8,3; VitAd. 36,2; 40,1). În tradiția iudaică, parfumul, asemenea mirosului plăcut al tămâii, este asociat cu studiul legii sau cu respectarea poruncilor (ApcBar 67,6; Jub 2,22). Pe fundalul acestei simbologii, expresia din textul sfântului Ioan poate fi înțeleasă ca o aluzie la iradierea mântuirii care, prin umanitatea lui Isus, destinată morții prin iubire, se revarsă asupra credincioșilor ce formează casa-comunitatea sa.

Umbra morții lui Isus planează asupra scenei ungerii prin intermediul figurii lui Iuda Iscarioteanul, prezentat cu o sintagmă fixă: „unul dintre discipolii lui, care avea să-l trădeze” (In 12,4; 6,71; 13,2.26). Intervenția sa este concepută în antiteză cu gestul generos și gratuit al Mariei. Calculul lui Iuda scoate în evidență valoarea parfumului împrăștiat peste picioarele lui Isus: trei sute de dinari echivalează aproximativ cu plata anuală a unui pâlmaș. Însă trei sute de dinari reprezintă și plata, înmulțită cu zece, pe care păstorul, reprezentantul lui Dumnezeu, o primește de la conducătorii poporului (Zah 11,12, cf. Mt 27,3-10). *Evanghelia a patra* a concentrat în figura lui Iuda trădătorul trăsăturile negative care în cadrul tradiției sunt atribuite discipolilor (Mt 26,8; cf. Mc 14,4). Imaginea tradițională a trădătorului lipsit de scrupule și corupt, care îl încredințează pe Isus conducătorilor iudei pentru bani, este asociată cu rolul lui Iuda, casierul comunității. Cu fondurile comune el ar trebui să se îngrijească de necesitățile grupului și să dea de pomană celor săraci (In 13,29). Însă autorul *Evangheliei a patra* inoculează suspiciunea cu privire la intențiile și rolul onest al lui Iuda. Asemenea celui plătit, care nu se interesează de binele oilor, tot așa Iuda nu se preocupă deloc de săraci (In 10,10). El este doar un hoț avid de bani și se îngrijește să mărească fondurile comune pentru a-și însuși o parte dintre acestea. Portretul negativ al lui Iuda, cel care ține calculele și hoț, este perfect antitetic cu imaginea Mariei, femeia dezinteresată și generoasă.

Acest lucru reiese din luarea de poziție a lui Isus, care justifică gestul Mariei față de el. El reia și precizează propunerea lui Iuda despre ajutorarea săracilor (In 12,7-8). Prima sentință a lui Isus este enigmatică prin formularea sa: este vorba despre un ordin implicit adresat Mariei, sau despre o observație interpretativă a gestului său? Ce vrea să însemne: „Pentru ziua înmormântării mele a păstrat aceasta”? Există trei orientări printre interpreții contemporani. Un prin grup, mai numeros, înțelege cuvintele lui Isus ca pe o observație care interpretează gestul Mariei. El dezvăluie sau explică intenția ascunsă: acel gest este o anticipare profetică a înmormântării sale. Un al doilea grup de interpreți citește cuvântul lui Isus ca pe un ordin implicit adresat Mariei, pentru ca aceasta să păstreze o parte – restul – a uleiului pentru ziua înmormântării sale (A. Schlatter, J.H. Bernard, Th. Zahn, R. Bultmann; J. Schneider, J. Blank). În sfârșit, o minoritate acordă verbului grecesc *tērein* semnificația „a păstra în minte”, „a-și aduce aminte” sau „a înfăptui”, „a face” (C.K. Barrett, A. Maier). Trebuie spus, în primul rând, că verbul grecesc *tērein*, care apare de optsprezece ori la sfântul Ioan, are în majoritatea cazurilor, de douăsprezece ori, semnificația „a păstra”, însă asociată cu termenii *logos-logoi* sau *entolē-entolai*, și o singură dată în raport cu odihna sau legea sâmbetei (In 9,16). De trei ori se spune despre Isus sau despre Tatăl că îi „păstrează” pe discipoli „în numele său”. În episodul din Cana, stolnicul nunții îi spune mirelui: „Tu ai ținut vinul cel mai bun până acum!” (In 2,10). În textul acesta, ca și în In 12,7, verbul *tērein* se referă la ceva care este „păstrat” pentru o perioadă determinată.

Pentru a surprinde semnificația cuvântului lui Isus în contextul ungerii din Betania, trebuie să se țină cont că acesta este un răspuns la observația critică a lui Iuda. El consideră acel gest înfăptuit de Maria drept o risipă de bani, care se puteau distribui celor săraci. Isus i se adresează lui Iuda și îi spune să o lase în pace sau să nu deranjeze și să contrazică acțiunea Mariei. Și își justifică intervenția printr-o interpretare radical opusă a gestului Mariei: acel ulei parfumat vărsat peste picioarele sale nu este o risipă, nici nu este nevoie să se vândă acel parfum prețios pentru a împărți banii obținuți celor săraci, pentru că Maria l-a păstrat „pentru ziua înmormântării lui”.

Ceea ce reprezintă o problemă este forma textului grecesc, care pare să se refere la o acțiune contemporană sau viitoare față de ordinul de „a o lăsa” „să îl păstreze”, când de fapt uleiul este de acum vărsat în întregime peste picioarele lui Isus. Cei care se referă la „păstrarea” restului de ulei rămas în vasul spart nu țin cont de contextul sfântului Ioan, care nu menționează vasul de alabastru și presupune că toată livra de parfum ar fi fost vărsată peste picioarele lui Isus. Doar în cazul acesta are sens protestul lui Iuda, care propune în mod ipotetic vânzarea acelui parfum prețios, apoi banii să fie dați săracilor. Însă cuvântul lui Isus față de gestul Mariei se situează, desigur, ca o alternativă la propunerea lui Iuda. În momentul în care discipolul trădător și hoț propune vânzarea acelui parfum excepțional pentru ajutorarea săracilor, Isus prezintă semnificația gestului Mariei față de el: acel parfum nu trebuie să fie vândut în beneficiul săracilor, ci trebuie păstrat pentru ziua înmormântării sale. Ziua aceea este aproape, pentru că trădătorul este prezent, iar deasupra capului lui Isus atârână ordinul conducătorilor iudei de la Ierusalim, care-l caută pentru a-l aresta.

Această perspectivă a morții iminente este confirmată de celelalte cuvinte ale lui Isus, care contestă propunerea lui Iuda: prezența sa în mijlocul discipolilor este de scurtă durată. Aceasta este o aluzie voalată la moartea lui Isus, chiar dacă sursa este oferită de un *logion* care face parte din tradiție (Mt 26,11; Mc 14,7; cf. Dt 15,11). În formularea sfântului Ioan, accentul este pus pe comparația dintre „săraci” și Isus. Acesta va fi mai prezent doar pentru puțin timp de acum înainte (In 7,33; 12,36; 13,33; 14,19; 16,4). În acest orizont, în care se profilează moartea lui Isus ca o separare de ai săi, gestul Mariei poate fi caracterizat ca o expresie a iubirii pe care discipolii o au pentru învățătorul și Domnul lor. În acest climat de iubire radicală nu are sens stabilirea unei ierarhii de valori între faptele bune: ajutorarea săracilor sau primirea cum se cuvine a lui Isus oaspetele sau anticiparea ungerii sale din ziua înmormântării. În realitate, sfântul Ioan a lăsat la o parte referirea la „fapta bună” făcută de Maria, prezentă în textul sinopticilor, și a păstrat doar referirea la ziua înmormântării și a „plecării” lui Isus.

Dimensiunea cristologică și pascală a episodului din Betania este pusă în relief de scurtul rezumat referitor la diferitele reacții pe care evanghelistul le enumeră ulterior. Betania este locul învierii lui Lazăr „din morți”. Formula situată deja în deschidere apare acum în încheiere (In 12,2c.9c). Este vorba despre o referire explicită la gestul lui Isus „care l-a înviat” pe Lazăr, dar este evocată și rezonanța

sa escatologică prin acel adaos „din morți”. Apare din nou și reacția populară favorabilă: gestul înfăptuit de către Isus atrage mulțimile de iudei (In 12,9.11; cf. 11,45). Însă faptul acesta provoacă încă o dată reacția suspicioasă și ostilă a conducătorilor, care decid să-l ucidă și pe Lazăr pentru a împiedica mulțimea să-i părăsească și să-l urmeze pe Isus (In 12,10-11; cf. 11,46-48). Această dublă mișcare față de Isus corespunde unei scheme care traversează întreaga Evanghelie. În ciuda ambiguității semnelor față de adeziunea la credința cristologică, evanghelistul nu uită să semnaleze eficacitatea acțiunii lui Isus la nivelul poporului. Însă acest lucru nu face altceva decât să exacerbeze reacția represivă a conducătorilor, care încearcă să controleze entuziasmul adepților lui Isus (cf. In 9,22; 12,42-43). Prin intermediul acestei puneri în scenă care reflectă o situație istorică de acum depășită, autorul *Evangheliei a patra* trimite un semnal contemporanilor săi, către iudeii care simpatizau mișcarea creștină, dar care se tem de reacția autorității sinagogale.

Entuziasmul popular față de Isus explodează clar cu ocazia sosirii sale în cetatea Ierusalimului, în atmosfera sărbătorii Paștelui. În realitate, cel de-al patrulea evanghelist, spre deosebire de cei sinoptici, nu vorbește despre intrarea lui Isus în Ierusalim, ci doar despre primirea pe care i-o face marea mulțime a pelerinilor atunci când află că acesta este pe punctul de a ajunge în oraș. Această mulțime prezintă la sărbătoare ia în mâini ramuri de palmier și iese în întâmpinarea lui Isus strigând cuvintele *Psalmului* 118/117,25a.26a: „Osana! Binecuvântat cel care vine în numele Domnului!”; și adaugă la final titlul: „regele lui Israel” (In 12,12-13). Abia după acest fel de omagiu triumfal și regal din partea mulțimii pelerinilor, evanghelistul relatează acest detaliu: Isus găsește un măgaruș și se așază pe el. În acest moment, autorul introduce un citat dintr-un text biblic unde se vorbește despre regele Sionului care este „așezat pe un mânz de măgar” (In 12,14-15). După această prezentare foarte sobră a sosirii și primirii lui Isus la Ierusalim, evanghelistul prezintă încă o dată un tablou al diferitelor reacții: cea a discipolilor, a mulțimii și a fariseilor (In 12,16-19). În realitate, discipolii nu apar în scena primirii din partea poporului, chiar dacă se presupune prezența lor începând cu episodul din Betania (In 12,4.8). Pe de altă parte, noul episod este legat din punct de vedere cronologic cu cel din Betania: „în ziua următoare” (In 2,12a). Iar în prezentarea motivelor reacției pelerinilor care merg în întâmpinarea lui Isus, autorul face trimitere încă o dată la faptul că Lazăr a fost înviat din morți (In 12,17-18). Această împletire de motive și teme reprezintă o invitație de a amplasa și episodul primirii lui Isus de la Ierusalim în perspectiva pascală care își are punctul de plecare în semnul din Betania.

Climatul de sărbătoare și de triumf al primirii lui Isus este sugerat de două detalii din textul sfântului Ioan, unde se vorbește despre ramuri de palmier și despre ieșirea mulțimii în întâmpinarea lui Isus. Pentru a exprima termenul de „palmier”, autorul recurge la două cuvinte grecești care indică aceeași plantă: *baion* și *phoenix*. Ramurile de palmier, împreună cu alte ramuri verzi, compun buchetul festiv al *lulab*-ului în procesiunea Sărbătorii Corturilor (Lev 23,40;

Neh 8,15)³⁵². Cu ramuri de palmier sunt primiți Macabeii învingători care intră în Ierusalim pentru a purifica templul (*1Mac* 13,51; *2Mac* 10,7). Cu simbolul palmierului este asociată puterea, în afară de triumf și victorie, așa cum apare în viziunile *Apocalipsului* (*Ap* 7,9; cf. *TestNev* 5,4). Această valență simbolică a palmierului este confirmată de aclamația populară din psalmul Sărbătorii Corturilor, dar care închide și seria psalmilor dedicați *halel*-ului pascal: *Ps* 118/117, 25-26. Salutul adresat la origine pelerinilor în reinterpretarea mesianică a *Psalmului* este atribuit trimisului lui Dumnezeu prin excelență, „regele lui Israel”. Acest ultim titlu este completarea sfântului Ioan la citatul biblic și oferă cheia de lectură a întregii scene. De fapt, acesta este reluat imediat după aceea, în al doilea citat biblic preluat din *Zah* 9,9. Spre deosebire de simplul titlu de „rege” sau „rege al iudeilor”, acest apelativ de „rege al lui Israel” are o accepție pozitivă în contextul profesiei de credință cristologică (cf. *In* 1,49). Isus este regele desemnat de Dumnezeu pentru poporul său și în această calitate el este recunoscut de mulțimea pelerinilor care merg în întâmpinarea lui pentru a-i prezenta omagiile cuvenite unui rege. Această idee este sugerată și de expresia aleasă de evanghelist pentru a prezenta întâlnirea mulțimii cu Isus: *eis hypantēsîn*, „în întâmpinare” (cf. 12,18)³⁵³.

Însă pentru a evita orice echivoc în interpretarea titlului și a omagiului regal, autorul adaugă imediat o a doua scenă, comentând-o printr-un citat explicit biblic. În acesta apare titlul de „rege”, *basileus*, cu referire la cetatea Sionului, căreia i se adresează printr-o formulă biblică de anunț: „Nu te teme, fiică a Sionului” (cf. *Sof* 3,15-16; *Is* 40,9). Citatul preluat din *Zah* 9,9 corespunde perfect cu scena în care Isus „vine” către Ierusalim, *erchetai* (*In* 12,12). Este vorba despre regele Sionului, care vine însă așa cum anunță profetul: este așezat pe un mânz de măgar. Din textul citatului au dispărut celelalte titluri: rege „drept”, „victorios”, „umil” (cf. *Mt* 21,5; *Zah* 9,9). Autorul *Evangheliei a patra* se inspiră dintr-o tradiție unde scena intrării lui Isus este interpretată în lumina unor texte biblice cu privire la intrarea mesianică sau regală. Însă el redimensionează nu doar o posibilă interpretare politică și naționalistă a evenimentului, ci îl situează într-o perspectivă decisiv religioasă cristologică. Regele Sionului, care alege să se așeze pe un mânz de măgar, este prezentat drept trimisul, Mesia din tribul lui Iuda, căruia îi este destinată binecuvântarea (*Gen* 49,10-11; *Num* 27,9.17). Isus este primit și aclamat drept rege victorios și triumfător, însă nu pentru că intră în cetatea Ierusalimului, ci pentru că acum începe drumul său către „glorie”³⁵⁴.

³⁵² Cf. I. FLAVIU, *Ant.* III, 10, 4, par. 245; XIII, 13, 5, par. 372, scoate în evidență climatul de bucurie și sărbătoare legat de stăpânirea pământului; cf. *Jub.* 16, 31: celebrarea Sărbătorii Corturilor îi este atribuită lui Abraham.

³⁵³ I. FLAVIU, *Bell.* VII, 5, 2, par. 100-103: descrie primirea festivă a lui Titus din partea populației din Antiohia Siriei, care îi iese în întâmpinare, *epi tēn hypantēsîn*.

³⁵⁴ Dată fiind această reinterpretare de către sfântul Ioan a așa-zisei „intrări” a lui Isus în Ierusalim, este irelevant în ceea ce privește valența sa cristologică să decidem dacă aceasta s-a petrecut din punct de vedere istoric cu ocazia Sărbătorii evreiești a Corturilor, așa cum susțin anumiți autori (J.H. Sanders și M.E. Boismard), sau cu ocazia Paștelui, așa cum consideră majoritatea interpreților. Este dificil de reconstruit contextul și semnificația istorică precisă a episodului pe baza actualelor

Acest aspect al primirii regești a lui Isus este pus în evidență de prima frază comentativă care se referă la reacția și înțelegerea discipolilor. Doar în lumina experienței pascale primirea populară a lui Isus este reînțeleasă în valența sa mesianică. Textul evanghelic vorbește despre o „aducere-aminte”, *mimnêskesthai*, că „acestea erau scrise despre el și că au făcut aceasta pentru el”. Același verb apare cu referire la interpretarea postpascale a intervenției lui Isus de la templu cu ocazia primei sărbători a Paștelui (In 2,17-22). Reprezintă oare lucrul acesta un indiciu al legăturii istorice dintre cele două fapte? Este posibil. Cu siguranță procesul hermeneutic sugerat de evanghelist este analog: experiența pascale pătrunde în semnificația cristologică a evenimentului pe fundalul promisiunilor biblice. Această motivație cristologică și hermeneutică este atribuită trimiterii Duhului adevărului sau a Mângâietorului, pe care Isus îl promite discipolilor și pe care Tatăl îl trimite în numele său. Duhul Sfânt „îi va învăța” orice lucru, „le va aminti”, *hypomnêsei*, discipolilor tot ceea ce a spus Isus (In 14,26; cf. 16,12-14).

În aceeași optică a interpretării postpascale se află și a doua observație a evanghelistului, care pune în legătură primirea lui Isus de către mulțimea pelerinilor de la Ierusalim cu învierea lui Lazăr. Pentru a obține suprapunerea celor două evenimente, el face ca în jurul lui Isus să se întâlnească cele două mișcări ale mulțimii: cea care vine cu el de la Betania și care a asistat la învierea lui Lazăr și cea care iese din Ierusalim, pentru că aude că sosește cel care a făcut acest semn: „l-a chemat pe Lazăr din mormânt și l-a înviat din morți” (In 12,17-18). Formularea textului din In 12,17 este un pic încălțită, astfel încât copiii au încercat să o facă mai cursivă. Folosirea verbului *martyrein*, „a da mărturie”, la forma de absolut, este rară la sfântul Ioan (In 13,21); în mod normal, conținutul mărturiei este exprimat printr-o propoziție introdusă de relativ sau de particula grecească *hoti* (In 1,34; 3,28; 4,44). Mulțimea care este „cu” Isus este cea care crede în el și îl urmează datorită învierii lui Lazăr (In 11,45; cf. 12,9.11). Acum, această mulțime care îl însoțește „dă mărturie” – imperfectul grecesc – într-un mod deschis și neîntrerupt despre evenimentul învierii lui Lazăr din morți. De aceea, Isus este primit de către pelerinii din Ierusalim ca fiind cel care a triumfat asupra morții și Domnul vieții.

Ultima precizare a sfântului Ioan înlătură orice dubiu cu privire la această extindere a orizontului cristologic în care se situează scena primirii lui Isus la Ierusalim. Încă o dată grupul negativ al autorității iudaice, concentrat în farisei, trebuie să-și constată cu amărăciune propria neputință și falimentul în fața succesului popular al lui Isus (In 12,19; cf. 11,46-48). Însă de această dată evanghelistul

texte evanghelice care, la rândul lor, reflectă și interpretează o tradiție influențată deja de perspectiva credinței cristologice. Probabil că episodul nu poate fi asimilat în întregime unui gest provocator în linia mesianismului naționalist sau a revoltei zelote, așa cum susțin R. Eisler și S.G.F. Brandon, dar nici nu poate fi redus la o simplă și inofensivă intrare a lui Isus, împreună cu ceilalți pelerini care se îndreptau spre Ierusalim. Este vorba, cel mai probabil, despre un gest simbolic care se inspiră din anumite detalii legate de climatul religios al sărbătorii evreiești din orașul Ierusalim și de așteptările mesianice provocate de acțiunile lui Isus.

formulează comentariul dezamăgit al fariseilor astfel încât să rezulte în același timp dimensiunea ecumenică a acțiunii lui Isus: „lumea s-a dus după el” (In 12,19c). Este vorba despre o profeție voalată atribuită adversarilor lui Isus, care reprezintă în același timp frontul care se afla în opoziție cu comunitatea sfântului Ioan (cf. In 12,42). Prima realizare a acestei profeții involuntare a fariseilor o reprezintă cererea „grecilor”, care la Ierusalim vor să-l vadă pe Isus. Nu din întâmplare a făcut autorul această alăturare dintre comentariul adversarilor care asistă la triumful lui Isus și inițiativa grecilor care urcaseră la Ierusalim pentru sărbătoare.

Textul evanghelic vorbește despre *hellēnes*, care fac parte din mulțimea pele- rinilor. Este vorba, probabil, de greci sub aspect etnic-religios, adică de păgâni simpatizanți ai iudaismului, care au acces la esplanadele din jurul templului, „curțile păgânilor”. I. Flaviu, vorbind despre ultimul Paște înainte de căderea Ierusalimului, spune că printre miile de pelerini – el face o estimare de ansamblu de două milioane șapte sute de mii de persoane – erau și străini care asistau la ceremonii (I. FLAVIU, *Bell.* VI, 9, 3, par. 424). În perspectiva *Evangheliei a patra*, „grecii” se regăsesc în misiunea lui Isus, însă sunt efectiv implicați abia după moartea sa. Acest lucru lasă să se întuiască profeția indirectă a adversarilor, așa cum tocmai fusese reprodusă, cea a fariseilor (cf. In 7,35). Atunci se înțelege de ce „grecii” nu au acces direct la Isus, însă cer discipolilor să-l poată „vedea”. În lexicul sfântului Ioan, „a-l vedea” pe Isus face parte din procesul „credinței”, chiar dacă există riscul ca această „vedere” să nu conducă la credință, precum și posibilitatea de „a crede” fără „a vedea” (In 9,37; 20,29). Răspunsul la cererea grecilor este amânat sau, mai degrabă, este dat în mod indirect prin anunțul solemn din partea lui Isus, care spune că a venit ceasul ca Fiul Omului să fie glorificat (In 12,23). Acest lucru coincide cu judecata lumii și cu cea a înălțării lui Isus, care îi va atrage pe toți la el (In 12,31-32). Așadar, prin intermediul jertfei lui Isus, care moare pentru a-i aduna pe fiii risipiți pretutindeni, grecii pot să-l întâlnească (In 11,52). În drumul lor pentru a ajunge la Isus, întâlnesc grupul primilor discipoli. Se repetă acum aceeași filieră de la început, de la Filip la Andrei și apoi la Isus (cf. In 1,40-45). Cei doi discipoli care au nume grecești și se consideră că provin din aceeași localitate – Betsaida din Galileea – au un rol mediator, ca și în episodul pâinilor împărțite mulțimii în Galileea (In 6,5-8). Nu este exclus ca cele două nume ale discipolilor mediatori între greci și Isus să fie legate în tradiția sfântului Ioan de misiunea în lumea păgânilor³⁵⁵.

Cererea grecilor prezentată lui Isus de către discipolii săi provoacă ultimul mare discurs care încheie Cartea semnelor. Acesta este conceput ca un răspuns adresat în mod direct celor doi discipoli. Însă aceștia, de fapt, dispar din orizontul discursului pentru a lăsa locul unei mulțimi anonime care interpretează greșit cuvintele lui Isus și oferă astfel prilejul unei ultime solemne declarații privind destinul Fiului Omului și invitația finală de a umbla în lumină pentru a deveni

³⁵⁵ Eusebiu din Cezareea înregistrează tradiția memoriei lui Filip în Asia, la Hierapolis, identificându-l pe Filip apostolul cu evanghelistul, unul dintre cei șapte despre care se vorbește în *Faptele Apostolilor* (HE III, 31, 4; V, 24, 2).

„fiii luminii” (In 12,23-36). Sentința lui Isus afirmă pentru prima oară în mod clar că a sosit ceasul în care Fiul Omului să fie glorificat (In 12,23). Asocierea atât de evidentă dintre ceas și „glorie” se găsește doar în contextul de față și în rugăciunea finală dinaintea de arestare (In 17,1). Până în momentul acesta, întâmplările lui Isus au fost ritmate de perspectiva ceasului care nu a venit încă (In 2,4; 7,30; 8,20). Din momentul acesta, el depășește pragul critic și intră în ceasul gloriei (In 13,1.31). În realitate, limbajul sfântului Ioan este foarte atent la rolul diferiților protagoniști ai dramelor spirituale. Ceasul, care a sosit în mod ireversibil și definitiv, se referă la destinul celui care se prezintă prin sintagma idiomatice: „Fiul Omului”. Este vorba despre un destin de glorificare care își are originea în inițiativa lui Dumnezeu, așa cum lasă să se înțeleagă forma pasivă a verbului *doxazein* din acest verset și explicarea sa din versetul următor: „Tată, glorifică numele Tău!» Atunci a venit o voce din cer: «L-am glorificat și iarăși îl voi glorifica»” (In 12,28; cf. 13,31-32; 17,5).

Înainte de a relua această temă a glorificării pentru a o asocia cu cea a înălțării, autorul introduce o serie de sentințe în care vorbește în mod figurat despre moarte, drept condiție pentru a dobândi viața și gloria. Acestea sunt introduse printr-o formulă solemnă care în discursurile din sfântul Ioan marchează o pauză și atrage atenția cititorului: „Adevăr, adevăr vă spun” (In 12,24a). Prima sentință în stil sapiențial face apel la imaginea bobului de grâu. Dubla formulare, întâi negativă – „dacă nu moare” – și apoi pozitivă – „dacă moare” –, scoate în evidență necesitatea morții ca o condiție pentru a aduce rod (In 12,24bc). În terminologia sfântului Ioan, „a aduce rod” din belșug se referă la fecunditatea condiției discipolilor, dacă rămân uniți cu Isus, asemenea mlădiței cu vița (In 15,4-5.8.16). Prin imaginea rodului legată de cea a semănatului și a treieratului, Isus prevestește un rezultat fecund al misiunii sale istorice, care este prelungită prin cea a discipolilor (In 4,35.38). Pe de altă parte, metafora semănatului grâului în pământ în mediul iudaic este folosită pentru a descrie procesul misterios care pornește de la moarte și ajunge la înviere (1Cor 15,36-38; cf. *Sanh.* 90b, 1*Clem.* 24,4-5).

Isus tocmai anunțase sosirea ceasului în care Fiul Omului va fi glorificat. Așadar, în contextul actual este dificil să nu observăm în imaginea bobului de grâu care moare pentru a aduce rod o aluzie la moartea și învierea sa. Dar pe această interpretare pascală și cristologică se pliază fără efort cea eclezială și misionară, așa cum sugerează al doilea discurs al lui Isus. Acesta reia un *logion* cunoscut și în tradiția sinoptică, în cinci locuri (Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33). Este vorba tot despre o sentință echilibrată, formată din două propoziții participiale, în care este formulată condiția negativă, respectiv cea pozitivă, pentru a obține în mod sigur și definitiv viața (In 12,25). Printr-un limbaj împrumutat din tradiția biblică a legământului, alternativa radicală este exprimată în termeni de dragoste sau de ură (cf. Dt 21,15; Mt 6,24). Este pusă în joc „pierderea” sau „păstrarea” vieții. În conflictul istoric sau lumesc în care este implicată comunitatea ce îl urmează pe Domnul ei, este vorba despre a pierde viața, *têm psychên*, așa cum a făcut-o Isus, însă cu scopul de a o păstra pentru viața veșnică, *eis zôên*

aiônion. De această platformă escatologică se leagă al treilea discurs al lui Isus, care repropune cu alți termeni condiția pentru a participa la „gloria” sa. Acesta se articulează în două propoziții care se sprijină pe verbul „a sluji”, *diakonein*, pentru a defini statutul de urmare-discipolat credincios și perseverent. Terminologia „slujirii”, *diakonein diakonos*, pentru a exprima relația discipolului cu Isus, este caracteristică Evangheliei a patra, care însă o cunoaște și pe cea tradițională a „slujitorului-sclav” (In 13,16; 15,15.20). Aceste terminologii exprimă angajamentul de fidelitate și solidaritatea de destin care, în contextul social antic, intervine între slujitor și rege-domn. Un exemplu al acestui tip de relație totală este cel dintre comandantul gărzilor de corp Itai din Gad și David, care fuge din fața fiului Absalom. La invitația lui David de a se întoarce în siguranță la ai săi, Itai răspunde: „Oriunde va fi regele, stăpânul meu, la viață și la moarte, acolo va fi și robul tău” (2Sam 15,21). În textul evanghelic, promisiunea făcută slujitorului-discipol credincios este formulată printr-o construcție a frazei specifică sfântului Ioan: „Acolo unde sunt eu va fi și cel care mă slujește” (cf. In 14,3; 17,24). Aceasta corespunde propoziției: „Tatăl meu îl va cinsti”. Prin verbul „a cinsti”, *timan*, se exprimă în *Evanghelia a patra* relația de dăruire reciprocă și recunoștință dintre Tată și Fiu (In 5,23; 8,49). În cazul de față se sugerează ideea că discipolul fidel va împărtăși gloria rezervată fiului.

Trimiterea explicită la inițiativa Tatălui, care îl „va cinsti” pe discipolul slujitor credincios, oferă ocazia de a introduce scurta secțiune a rugăciunii-dialog dintre Isus și Tatăl cu privire la ceas și la glorie (In 12,27-28). Aceasta corespunde celei a crizei și rugăciunii, pe care Evangheliile sinoptice o amplasează în Grădina Ghetsemani sau pe Muntele Măslinilor, înainte de arestarea din timpul nopții a lui Isus (Mt 26,36-46; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46). Corespondența dintre cele două tradiții este limitată la anumite tematici cum ar fi cea a ceasului, a rugăciunii adresate Tatălui și a „vocii îngerului din cer” (Lc 22,43). *Evanghelia a patra* ree-laborează în mod autonom și conform perspectivei sale cristologice anumite elemente tradiționale legate de criza finală a lui Isus. Aceasta este exprimată în textul nostru prin verbul caracteristic reacției lui Isus și celei a discipolilor în fața morții sale: „Sufletul meu este tulburat, *tarassein*” (cf. In 11,33; 13,21; 14,1.27). În aceste cazuri, verbul este legat de o dimensiune interioară sau profundă a persoanei: duh, suflet, *psychê*, inimă. Este vorba, așadar, despre o reacție emotivă care implică întreaga personalitate, începând de la profunzimile ființei sale. Însă în cazul de față nu se face o reconstruire psihologică a crizei lui Isus, ci se prezintă o trăsătură tipică a dramei spirituale a celui drept, inspirată din limbajul psalmilor. Bolnavul, persecutatul sau cel exilat se plâng în fața lui Dumnezeu în felul următor: „Sufletul mi-i tare zbuciumat, *hê psychê mou entarachthê sphodra*” (Ps 6,4a; cf. Ps 42/41,7; 1 QH VIII, 32). Conform clișeului *Psalmilor*, expresia crizei profunde precedă rugăciunea. Și textul Evangheliei urmează această schemă. Isus se adresează într-un dialog interior Tatălui, așa cum se întâmplă în toate rugăciunile din *Evanghelia a patra*: „Tată, salvează-mă de ceasul acesta” (In 12,27b). Formula de invocare „salvează-mă”, *sôson me*, este și ea inspirată din frazeologia

psalmilor, în timp ce ideea ceasului dureros și critic al morții este desprinsă din tradiția evanghelică comună (Mc 14,35.41; Mt 26,45; cf. In 16,21). Rugăciunii lui Isus, formulată printr-o propoziție interogativă, i se răspunde imediat în două momente. Mai întâi este exprimată alegerea lui Isus de a nu se sustrage ceasului care tocmai a sosit, apoi urmează o nouă invocație: „Tată, preamărește numele Tău!” (In 12,28a)³⁵⁶. Acest tip de dramatizare prin intermediul căreia Isus depășește criza nu trebuie să fie redus la o problemă psihologică, ci trebuie să fie situat la nivelul cristologic al raportului dintre Fiul și Tatăl pe fundalul ambivalenței ceasului. Pe de o parte, acesta provoacă criza și tulburarea legate de moarte. Pe de altă parte, ceasul reprezintă și momentul de fidelitate extremă a Fiului care se încredințează Tatălui și îi cere ca tocmai în acest moment el să se reveleze și să-și împlinească voința: „glorifică numele tău”. Revelarea numelui Tatălui este misiunea lui Isus, care ajunge la punctul culminant tocmai prin alegerea sa de fidelitate extremă înfăptuită prin moarte (cf. In 17,6.26). Și în această a doua invocare există un ecou al tradiției evanghelice păstrate în rugăciunea discipolilor care, asemenea lui Isus, cer să se împlinească voința Tatălui și să fie sfințit numele său (Mt 6,9-10; 26,42).

Ascultarea invocației lui Isus și confirmarea alegerii sale de fidelitate nu se lasă așteptate. Răspunsul lui Dumnezeu este prezentat într-un context solemn și într-o formă publică cu ajutorul unei scenografii inspirate din textele apocaliptice: o voce din cer se adresează mulțimii prezente și proclamă: „L-am glorificat și iarăși îl voi glorifica” (In 12,28b). Scena reconstruită de către sfântul Ioan evocă anumite elemente din teofania sinoptică a *Botezului* și a *Schimbării la față*, unde vocea lui Dumnezeu confirmă identitatea mesianică a lui Isus și misiunea sa (Mt 3,17; 17,5; Mc 1,11; 9,7; Lc 3,22; 9,35)³⁵⁷. Chiar admitând faptul că *Evangelia a patra* ar fi cunoscut o tradiție analogă, ea a regândit-o și a reformulat-o conform perspectivei sale și limbajului său.

Dubla declarație a vocii din cer, sintetizată prin verbul „a glorifica”, este tipică sfântului Ioan. „Glorificarea” îmbrățișează întregul arc al procesului de revelație mântuitoare care pleacă de la condiția de *logos*-Fiul preexistent pe lângă Dumnezeu-Tatăl până la comuniunea sa finală (In 17,5.24). Sub semnul „gloriei” care vine de la Dumnezeu Tatăl și se manifestă în Fiul stă întreaga misiune a lui Isus (In 1,14; 2,11; 11,4.40; 17,4). În această categorie se regăsește și „ceasul”

³⁵⁶ Textul rugăciunii din In 12,27ab poate fi înțeles în două feluri: ca o propoziție interogativă: „Ce voi spune: Tată, salvează-mă de ceasul acesta?” (așa este înțeles de majoritatea comentatorilor); sau ca o propoziție declarativă: „Tată, salvează-mă de ceasul acesta” (B.F. Westcott); după R. Bultmann, adăugarea versetului In 12,28a transformă propoziția precedentă într-una interogativă. În orice caz, din contextul de ansamblu se înțelege că este vorba despre o construcție ipotetică: interpretarea diferită a textului – interogativă sau declarativă – nu îi modifică acestuia sensul în mod substanțial.

³⁵⁷ În special se pot observa analogii între pericopa de față și scena *Schimbării la față* a lui Isus din *Evangelia după Luca*: după primul anunț al *pătimirii*, Isus, rugându-se pe munte, se schimbă la față în prezența discipolilor în timp ce vorbește cu Moise și Ilie despre „plecarea” sa, care trebuie să se împlinească în Ierusalim; discipolii reușesc să învingă somnul și văd „gloria” sa și pe cei doi profeți care stau cu Isus (Lc 9,28-32).

(gloriei) ca apogeu și împlinire a misiunii sale. Însă ceasul în care Fiul Omului este glorificat marchează și trecerea către gloria viitoare și escatologică. În aceasta se înfăptuiește deplina revelație a lui Dumnezeu Tatăl în Fiul (In 13,31-32). Dată fiind această perspectivă istorică și escatologică a procesului de glorificare, nu trebuie să se pună în opoziție cele două forme verbale la trecut și la viitor, ca și cum s-ar referi în mod static la două faze antitetice sau distincte. Accentul este pus pe inițiativa globală și radicală a lui Dumnezeu, care îmbrățișează trecutul și viitorul, momentul istoric și escatologic al misiunii revelatoare și mântuitoare a lui Isus, în care se situează și ceasul prezent.

Asupra acestui ceas critic este atrasă atenția cititorului prin intermediul cunoscutului truc al sfântului Ioan al înțelegerii greșite. Fără nicio avertizare, apare în scenă mulțimea, care permite să fie introdus un dialog cu privire la semnificația „vocii din cer”. Cele două interpretări populare voce-tunet, voce-înger corespund schemelor teofanice ale lumii biblice³⁵⁸. Evanghelistului nostru, acest tablou al dezbaterii populare cu privire la identificarea vocii din cer îi este util pentru a sublinia perplexitatea mulțimii în fața revelației lui Dumnezeu. În realitate, iudeii nu au auzit niciodată „vocea” lui Dumnezeu, așa cum nu i-au văzut nici chipul (cf. In 5,37). Totuși, „vocea din cer” poate reprezenta o mărturie a lui Dumnezeu în favoarea lui Isus, adresată iudeilor, pentru ca aceștia să creadă că el este trimisul Tatălui (cf. In 11,42). Însă doar Isus este în măsură să interpreteze în mod corect vocea lui Dumnezeu, care proclamă glorificarea sa actuală și escatologică. El o face prin intermediul a două sentințe care precizează, într-o formă negativă și pozitivă, semnificația ceasului gloriei: este ceasul „judecății” acestei lumi și ceasul înălțării Fiului Omului (In 12,31-32). Dispunerea antitetică a frazelor ne invită să observăm că este vorba aici despre un proces simultan. Judecății acestei lumi, care coincide cu alungarea-eliminarea conducătorului acestei lumi, îi corespunde înălțarea lui Isus de pe pământ. Aceasta, la rândul său, este condiția pentru ca el să-i atragă pe toți la sine. Acestea sunt două aspecte ale „glorificării” lui Isus, începută deja: pe de o parte, deplina și definitivă victorie asupra puterii care domină și controlează mediul necredinței, al urii și al violenței și, pe de altă parte, triumful slujitorului credincios care îi adună pe cei risipiți pretutindeni și îi conduce la gloria sa pe toți credincioșii. Autorul exprimă această interpretare mântuitoare a morții lui Isus, punctul culminant al mesajului său soteriologic, printr-un mesaj simbolic și aluziv. În primul rând, simbolul „judecății” face trimitere la tradiția biblică în care se așteaptă la sfârșitul istoriei intervenția lui Dumnezeu, care demască și distruge răul împreună cu protagoniștii

³⁵⁸ „Vocea din cer” este o expresie care apare în *Apocalipsul sfântului Ioan* (Ap 10,4.8; 11,12; 14,2.13; 18,4; 19,5; 21,3; cf. Dan 4,28; *ApcBar* 13,1; 22,1). „Vocea lui Dumnezeu”, *qol*, este identificată cu tunetul (*Esd* 19,16.19; *Iob* 37,2-5; 38,1; *Ps* 29,3-9; *Ap* 4,5; 11,19; 16,18; *1Enoh* 65,4; *4Esdr.* 6,13.17; *Jub.* 17,15; *Test.Lev.* 18,6-7; *ApcBar* 22,1; *Sib.* V, 344-45). Vocea lui Dumnezeu este cea a unui înger (*Fap* 22,9; cf. *Gen* 21,17; 22,11; *1Rg* 13,18; *Dan* 10,9; 14,34; *Ap* 5,2). Aceste expresii și concepția subînțeleasă lor nu pot fi comparate cu aceea care în tradiția rabinică este numită „ficia vocii”, *bath-qol*, „ecoul cerului”, care reprezintă o formă indirectă a revelației divine.

acestuia (Ps 98,9; 96,13; cf. Ps 67,5). În scenografia apocaliptică, această judecată a lui Dumnezeu capătă tonalități foarte dramatice, ca o înfruntare și un conflict cosmic (Ap 19,11-20,15). Din perspectiva sfântului Ioan, judecata este acum anticipată prin alegerea credinței în Isus, Fiul, care are puterea de a judeca (In 3,19; 5,22.24-25). Acest fapt nu exclude judecata finală sau escatologică, ce o împlinește pe cea istorică (In 5,29-30).

În evenimentul morții și al învierii lui Isus, apogeul misiunii sale revelatoare, se înfăptuiește și „judecata” „acestei lumi”. Nu este vorba, pur și simplu, despre lume în sens spațial și antropologic, ci despre lume în accepțiunea sa negativă, accentuată de demonstrativul „această” lume (cf. In 12,25). De fapt, Isus, în calitate sa de Fiu, trimis al Tatălui, nu a venit pentru a condamna, *krinein*, lumea, ci pentru a o mântui (In 3,17; 12,47). „Lumea aceasta” este spațiul necredinței ostile și încăpățănate care refuză lumina și luptă împotriva ei (In 1,10; 3,19). În contextul acesta, „conducătorul acestei lumi”, *ho archôn tou kosmou toutou*, o formulare preluată de vocabularul apocaliptic, desemnează totalitatea structurilor lumești, străine și ostile față de lumină sau adevăr³⁵⁹. Această figură a puterii sau a dominației lumești din *Evanghelia a patra* coincide cu adversarul care se află la originea violenței ucigașe și a minciunii (In 8,44). Cei care aderă la acesta, refuzând adevărul lui Dumnezeu revelat de Isus, sunt „fiii” adversarului sau ai diavolului și execută planurile ucigașe ale tatălui lor, așa cum i se întâmplă lui Iuda trădătorul (In 6,71; 13,2.27). Se înțelege că moartea lui Isus se încadrează în sfera de acțiune a principelui sau conducătorului acestei lumi, chiar dacă acesta nu are nicio putere asupra lui Isus (In 14,30). Mai mult, tocmai datorită morții-plecării lui Isus din această lume este trimis Mângâietorul care arată judecata lui Dumnezeu, „deoarece conducătorul acestei lumi a fost judecat” (In 16,11). Așadar, judecata principelui acestei lumi coincide cu revelația definitivă a lui Isus ca trimis și Fiu al lui Dumnezeu (In 16,9-10). Această judecată este, pur și simplu, aspectul negativ al înălțării lui. Printr-un limbaj metaforic inspirat din textele apocaliptice, se spune: „conducătorul acestei lumi este alungat”. Cu această ultimă expresie, care apare în alte texte ale sfântului Ioan pentru a exprima atât ideea de condamnare escatologică, precum și pe cea de alungare punitivă (In 6,37; 9,34.35), este explicată judecata ca anunț al deplinei și definitivei victorii asupra

³⁵⁹ Expresia „conducătorul acestei lumi” este specifică *Evangheliei a patra* (In 12,32; 14,30; 16,11). Iudaismul rabinic cunoaște expresia „principele lumii”, *shar ha'olam*, însă aceasta este atribuită lui Dumnezeu, „Domnul lumii”. Aceasta apare în apocrifa *Martiriul lui Isaia* din secolul I d.C., pentru a-l desemna pe îngerul nelegiuirii, numit și *Beliar* și *Matanbuchus*, 2, 4; cf. 1,8.9). Acest apelativ, *Beliar*, se regăsește în 2Cor 6,15, unde se vorbește despre „Dumnezeul veacului acestuia” (2Cor 4,4; cf. Ef 2,2, principele puterii văzduhului); denumirea *Belial* apare cu o anumită frecvență în textele de la Qumran: de cinci ori în 1 QS; de zece ori în 1 QH; de șase ori în 1 QCD; de douăsprezece ori în 1 QM (cf. 1 QS I, 18.24; II, 1.5.9, 1 QH II, 16.22; III, 28-32; IV, 10.13; 1 QM I, 1.5.13; IV, 2; XI, 8; cf. 4 QFlor. I, 8-9; II, 2); se regăsește în apocrifele iudaice: *Jub* 1,20; 15,33; în *Testamentele celor doisprezece patriarhi* se vorbește adesea despre Beliar; acesta va fi înălțat de Mesia, iar puterea va fi dată lui Israel (*TestLev.* 18,12); în *Jub.* 10,8; 11,5.11; 17,16, se vorbește despre *Mastema*, conducătorul duhurilor rele. Cu privire la „alungarea” lui Satana din cer din tabloul înfruntării apocaliptice, cf. *Lc* 10,18; *Ap* 12,7.

reprezentantului necredinței ostile și al păcatului din lume. În mod sigur se afirmă că principele acestei lumi a fost lăsat pe dinafară și expulzat din mediul lui de acțiune. Nu cred că s-ar putea deduce din această formulare a sfântului Ioan ideea condamnării sale eterne sau a unei eliminări totale din cadrul mântuirii, așa cum se poate observa în alte texte sau formulări ale Noului Testament.

În orice caz, accentul textului Evangheliei cade asupra aspectului pozitiv al ceasului gloriei, ca moment în care Isus se înalță și îi atrage pe toți la el (In 12,32). Autorul adaugă în mod intenționat o notă pentru a arăta că aceste cuvinte ale lui Isus se referă la moartea sa și, mai precis, la forma istorică a morții pe cruce (In 12,33; cf. 18,32). Anunțul înălțării lui Isus este făcut prin intermediul verbului *hypsousthai*, utilizat deja în alte două sentințe în care subiectul este exprimat prin formula: „Fiul Omului” (In 3,14; 8,28). Reluarea acelorași expresii în comentariul imediat următor, atribuit mulțimii, ne face să înțelegem că evanghelistul ține cont de aceste texte (cf. 12,34b). Însă în contextul nostru, trecerea de la termenul „a glorifica”, „a fi glorificat”, *doxazesthai*, la verbul „a fi înălțat”, *hypsousthai*, ar fi putut fi favorizată de asocierea acelorași termeni din cântul al patrulea al slujitorului lui Isaia, unde se anunță într-o formă programatică destinul său: „Iată, slujitorul meu va avea succes, *hypsôthêsetai*, se va înălța, se va ridica și va fi foarte sus, *doxasthêzestai*” (Is 53,13). În acest context s-ar putea da un sens mai concret și mai precis la a doua frază care explică și arată consecința pozitivă a înălțării. Așa cum slujitorul are rolul de a-i aduce înapoi pe cei risipiți, tot astfel Fiul Omului înălțat îi atrage la sine pe toți credincioșii. Această interpretare ar putea fi confirmată de utilizarea verbului „a atrage”, *elkeyei*, care în Ier 38,3 (LXX) se referă la refacerea comunității lui Israel și la întoarcerea celor risipiți datorită inițiativei de iubire veșnică a lui Dumnezeu, care îi „atrage la sine”. Ideea de adunare a celor risipiți este legată în *Evanghelia a patra* de moartea lui Isus, nu doar în beneficiul lui Israel, ci al tuturor fiilor lui Dumnezeu (In 11,53; cf. 10,16).

Însă în textul nostru nu se vorbește în mod direct despre adunarea spre unitate, ci despre „a-i atrage” la sine pe toți de către cel care este înălțat de pe pământ. Notația adăugată de evanghelist imediat după versetul nostru ne îndeamnă să considerăm moartea pe cruce drept „înălțare” de la pământ. Prin intermediul acestui fel de moarte, Isus devine centrul de unde poate să-i atragă pe toți la sine. Moartea lui Isus se petrece sub forma înălțării pe cruce, dar tocmai această formă devine un „semn” al rolului său mântuitor universal (cf. Is 11,10). Prin moartea sa pe cruce, el se revelează drept Fiu al Tatălui, care a iubit atât de mult lumea, încât l-a dăruit pentru mântuirea acesteia. Așadar, prin intermediul lui Isus crucificat, dar de iubire definitivă oferit tuturor, Tatăl „îi atrage” pe credincioși (In 6,44). Aceștia sunt astfel asociați gloriei sale sau înălțării sale, pentru că sunt integrați în același dinamism al iubirii. Se realizează în felul acesta paradoxul procesului mântuitor creionat în scurtele sentințe de comentariu cu privire la anunțul sosirii ceasului gloriei Fiului Omului. Bobul de grâu căzut pe pământ, dacă moare, aduce mult rod. La fel, Mesia crucificat, ridicat de pe pământ, îi atrage

pe toți la sine. Discipolul care riscă să-și piardă viața urmându-l pe Domnul său participă la același destin de crucificat și înălțat; unde este acesta va fi și slujitorul său, iar Tatăl îl va preamări.

Această dublă dimensiune cristologică și parenetică a discursului interpretativ al ceasului glorificării este dezvoltată în versetele care urmează. Mai întâi, printr-o notă explicită, evanghelistul scoate în evidență valoarea „semantică” a morții pe cruce: aceasta este un „semn” revelator al planului de mântuire al lui Dumnezeu. Prin moartea pe cruce, Isus este ridicat pe eșafodul torturii atroce și infame. Însă tocmai în această condiție se arată iubirea lui Dumnezeu și în același timp se revelează adevărata identitate a Fiului omului (cf. In 8,28). Mulțimea căreia îi sunt adresate cuvintele lui Isus referitoare la înălțarea și atragerea tuturor la sine percepe doar aspectul negativ: a fi „înălțat” înseamnă a muri. În numele ideologiei mesianice tradiționale iudaice, mulțimea contestă afirmația lui Isus, care prevestește moartea sau cel puțin sfârșitul lui Mesia (In 12,34). Există cel puțin două ipoteze în argumentarea atribuită mulțimii: se stabilește o echivalență între Isus și Mesia și între acesta și Fiul Omului. În baza acestor presupuneri se observă contradicția dintre ceea ce spune Biblia – legea – despre destinul lui Mesia și ceea ce afirmă Isus cu privire la Fiul Omului (Mesia), care trebuie să fie înălțat. În realitate, Isus nu vorbește despre „Fiul Omului” care trebuie să fie înălțat, ci spune: „când voi fi înălțat...”. Însă autorul nostru reformulează obiecția conform limbajului său, pentru a fi evidentă opoziția. Scurta dezbateră dintre Isus și mulțimea din Ierusalim este în mod clar artificială și reflectă comparația dintre perspectiva mesianică a sfântului Ioan și cea a iudaismului oficial. Însă iudeii care refuză figura mesianică a Fiului Omului anunță fără să-și dea seama, pe baza *Scripturii*, adevăratul statut mesianic al celui care nu moare niciodată tocmai pentru că este „înălțat”³⁶⁰.

Dubla întrebare a iudeilor nu primește un răspuns direct din partea lui Isus. Întrebările lor, din perspectiva autorului Evangheliei, capătă o funcție apologetică în favoarea adevăratului mesianism al lui Isus. De aceea, nu este nevoie să ne întoarcem la obiecția lor implicită. De fapt, ultimele cuvinte ale lui Isus sunt un apel presant pentru a intra pe orbita gravitațională a lui Mesia înălțat, pentru a fi atrași de către el. Scurtul discurs se bazează pe antiteza lumină/întuneric, care, începând cu prologul, traversează întreaga Evanghelie a semnelor (In 1,5; 8,12; 9,4; 11,9-10; 12,46). Nu putem exclude ideea ca această imagine să fi fost sugerată prin asociere tematică de figura slujitorului „înălțat” și „glorificat” care este pus drept „lumină neamurilor” și ca să-i scoată pe prizonieri din „întuneric” (Is 42,6-7; 49,6). O confirmare a acestei ipoteze ar putea veni din citatul

³⁶⁰ Sunt diferite ipotezele cu privire la textul biblic în care se face aluzie în In 12,34: „Noi am auzit din Lege că Cristos rămâne în veci”; un anumit consens își găsește ipoteza celor care văd o aluzie la Ps 89/88, 36-34; cf. Ps 89,3-4 interpretat în cheie mesianică de către iudei (cf. Dt 13,22; Ap 1,5; 3,14); alte texte propuse sunt: Is 9,7 (Tg); Ez 37,25; Ps 110,4; Dan 7,14. Aceeași idee este confirmată în textele apocrife iudaice: 1Enoh 49,1; 62,14; Ps 17,4. Pentru mediul din secolul al II-lea, cf. IUSTIN, *Dial.*, 32,1, unde citează Dan 7,13.

explicit din *Is* 53,1, prin care evanghelistul deschide secțiunea comentariului său asupra necredinței iudeilor în fața multiplelor semne înfăptuite de către Isus (*In* 12,37-38). Însă noutatea ultimului apel al lui Isus este dată de urgența și caracterul critic al situației inaugurate de imaginea ceasului: „Încă puțin timp mai este lumina cu voi...”. Misiunea istorică a lui Isus este pe punctul de a se încheia (*In* 7,33). Însă „puținul” timp este valabil și pentru situația discipolilor, care trăiesc în perspectiva Paștelui, marcată de o nouă prezență a lui Isus (cf. *In* 16,16-19). În orice caz, ceea ce contează este faptul de a umbla atât timp cât există lumina, sau „a umbla în lumină” pentru a deveni „fiii luminii”, adică cei care aderă și participă în totalitate la realitatea mântuitoare a luminii. Statutul filial este, de fapt, asociat atât luminii revelației, cât și credinței care o primește și o pune în practică (cf. *1In* 1,9-12; 3,3.5.19-21). Aspectul dramatic și conflictual care caracterizează misiunea istorică a lui Isus, ca un conflict între lumină și întuneric, marchează și itinerarul credincioșilor care aleg să împărtășească destinul său. Aceștia sunt amenințați de invazia întunericului care împiedică înaintarea către destinație (*In* 12,35b).

Acest limbaj cu nuanță dualistă este specific pentru parenetica baptismală creștină care se inspiră din tradiția apocaliptică³⁶¹. Însă în contextul sfântului Ioan, acesta capătă o amprentă cristologică ce îl ține departe de reducerile moraliste și de riscul sectarismului. Ultima notă redacțională contextualizează acest apel la alegerea luminii, cât mai este timp. De fapt, după aceste cuvinte Isus pleacă și „se ascunde de ei”. Într-adevăr, aceasta este oferta ultimă și decisivă făcută iudeilor de a alege în mod radical. „Plecarea” definitivă a lui Isus reprezintă moartea sa, care îl îndepărtează pentru totdeauna de căutarea mântuirii acelor care nu l-au primit drept lumină (*In* 7,34; 8,59; 10,40).

Aspectul ultimativ al apelului lui Isus-lumina este confirmat de bilanțul retrospectiv asupra activității sale și asupra reacției negative a iudeilor. Este vorba despre o evaluare cu caracter teologic făcută de către evanghelist folosindu-se de citatele biblice din *Isaia*, care fac parte din bagajul apologetic al Bisericii de la începuturi. Cele două texte biblice sunt presărate cu observații ale autorului, care se învârt în jurul temei „credinței”. Primul citat, preluat din *Is* 53,1, reprezintă un comentariu la observația cu caracter general: „Deși a făcut atâtea semne înaintea lor, totuși ei nu au crezut în el” (*In* 12,37). Această frază constituie un ecou la ultimul discurs al lui Moise în fața întregului Israel, la granițele pământului făgăduinței: „Voi ați văzut tot ceea ce a făcut Domnul înaintea ochilor voștri... Încercările mari pe care le-au văzut ochii tăi, semnele și minunile acelea mari... Domnul nu v-a dat inimă să priceapă, nici ochi să vadă, nici urechi să audă până în ziua de azi” (*Dt* 29,1b-3). Așadar, în perspectiva evanghelistului, semnele înfăptuite de către Isus trebuiau să favorizeze și să susțină procesul de credință al iudeilor, tot așa cum adunarea și atestarea lor în scris trebuie să alimenteze și să confirme credința cristologică a destinatarilor *Evangheliei* (*In*

³⁶¹ Cf. *1Tes* 5,5; *Rom* 13,12; *Ef* 5,8-14; „fiii acestei lumi” în opoziție cu „fiii luminii” în *Lc* 16,8; cf. *1 QS* III, 13-IV, 26; *1 QM* XVI, 11-12.

20,30-31). De fapt, la vederea semnelor înfăptuite de Isus, mulți iudei au început să meargă pe calea credinței (In 2,23; 4,45.48; 9,16b; 11,45.47b-48). Dar aceasta este o credință incertă, inconstantă, care cedează în fața amenințărilor și a ostilității conducătorilor (In 2,24-25; 7,31; 8,30-31; 12,42-43). Bilanțul final al autorului este foarte pesimist. Se creează impresia că el ar vrea să susțină o teză preconcepută, mai degrabă decât să facă o evaluare obiectivă și senină a faptelor. Iar teza este următoarea: necredința iudeilor în fața diferitelor și impresionantelor semne înfăptuite de către Isus constituie împlinirea cuvântului lui Dumnezeu care se regăsește la profetul Isaia în raport cu misiunea slujitorului său: „Doamne, cine a crezut în ceea ce a auzit de la noi și cui i s-a descoperit brațul Domnului?” (In 12,38; cf. Is 53,1). Este pentru prima oară când autorul introduce un text biblic printr-un citat legat de împlinirea timpului: *hina plērōthê*. Acesta apare ca introducere la anumite texte biblice care comentează evenimentele pămîirii și ale morții lui Isus (In 13,18; 15,25; 17,12; 18,9.32; 19,24.36). Dacă există un cuvânt profetic, acesta trebuie să se îplinească. Așadar, și incredulitatea iudeilor, prevestită de textul din *Isaia*, se încadrează în acest tablou al unei istorii care îl are drept regizor pe Dumnezeu.

Citatul discursului profetic din *Isaia* nu este ales la întâmplare. Acesta apare și în dezbaterea teologică a lui Paul cu privire la necredința iudeilor în fața mesajului creștin (Rom 10,16). Însă Paul se limitează să citeze prima parte a versetului biblic, unde apare verbul-cheie al diatribei sale: *pisteuein*, „a crede”. Autorului nostru, în schimb, fraza din *Isaia* îi oferă ocazia de a sintetiza întreaga activitate a lui Isus: mesajul-predica, *akoê*, și faptele sau semnele, „brațul Domnului”. Însă motivul pentru introducerea acestui citat biblic trebuie căutat în dubla interogație și în cele două verbe care exprimă reacția negativă a destinatarilor anunțului și ai revelației Domnului. De aceea, grija evanghelistului nu este aceea de a da o explicație plauzibilă referitoare la planul istorico-psihologic al faptului necredinței iudeilor, ci de a-l situa în orizontul felului de a acționa al lui Dumnezeu, atestat în *Scripturi*. De fapt, al doilea citat din *Isaia* confirmă această perspectivă, până la a da impresia unei viziuni deterministe asupra istoriei umane: „Isaia a spus, de asemenea, de ce nu puteau să creadă: «Le-a orbit ochii și le-a împietrit inima»” (In 12,39-40; cf. Is 6,10). Nu „puteau” să creadă pentru că Dumnezeu a făcut ca acest lucru să fie imposibil! Asta exprimă și discursul profetic din *Isaia* 6,10.

Acesta este textul clasic al tradiției antice creștine în contextul discuției referitoare la așa-zisa „împietrire” a lui Israel (Mc 4,12; Mt 13,15; Lc 8,10; Fap 28,26-27; Rom 11,8). Deja în fragmentul din Dt 2,3 la care se face aluzie în fraza de deschidere a acestei secțiuni se vorbește despre incapacitatea de a înțelege semnele și marile minuni, pentru că Domnul nu le-a dat ochi ca să vadă și urechi ca să audă. Acum este reluat acest motiv prin cuvintele textului lui *Isaia* cu privire la încăpățănarea lui Israel. Însă citatul sfântului Ioan se îndepărtează de ediția ebraică a lui Isaia 6,10 și de versiunea sa grecească (LXX). Nu doar pentru că o scurtează, ci pentru că îi modifică structura și termenii în așa fel încât să fie mai explicită acțiunea lui Dumnezeu, care „le-a orbit ochii și le-a împietrit inima”. Și consecința

unei asemenea acțiuni, concentrată în orbirea ochilor și împietrirea inimii, este mai gravă și inevitabilă: „ca nu cumva să vadă cu ochii și să înțeleagă cu inima și să se întoarcă, iar eu să-i vindec” (In 12,40b). Reformularea textului lui *Isaia* este făcută de către evanghelist în raport cu textul său, în care se vorbește despre „semnele” înfăptuite de Isus. De fapt, metaforele vizuale sunt privilegiate în cartea semnelor. Isus însuși se prezintă drept „lumina lumii”, venit ca să judece, „pentru ca cei ce nu văd să vadă, iar cei care văd să devină orbi” (In 9,39).

Așadar, textul Evangheliei nu doar reinterpretează în cheie cristologică textul lui *Isaia*, dar probabil îl aplică la situația sa, în care conducătorii iudei boicotează și împiedică adeziunea la credința în Isus. Acest lucru se observă din comentariul pe care evanghelistul îl adaugă la citatul din *Isaia*. În primul rând, el afirmă că spusele lui *Isaia* trebuie raportate la manifestarea „gloriei lui Dumnezeu” care se înfăptuiește în Isus (In 12,41). Însă imediat el precizează că nici unii dintre conducători care au crezut în Isus nu au avut curajul să-l recunoască drept Mesia, pentru că au preferat gloria oamenilor în loc de „gloria lui Dumnezeu” (In 12,42-43). Se stabilește, astfel, o echivalență între gloria lui Dumnezeu întrevăzută de *Isaia* și gloria lui Dumnezeu pe care conducătorii iudei nu au curajul să o recunoască. De fapt, aceasta coincide cu rolul mesianic al lui Isus. În acest fel se pot identifica protagoniștii acțiunii descrise în textul din *Is* 6,10: Dumnezeu a orbit ochii lor și le-a împietrit inima, pentru ca, devenind incapabili de a vedea și a crede, să nu fie vindecați de Isus. Acesta este motivul profund și teologic al necredinței iudeilor, reprezentat în mod paradigmatic prin atitudinea conducătorilor, *archontes*. Falimentul drumului lor de credință pune în evidență sterilitatea unei experiențe religioase în care este căutată gloria umană în locul gloriei lui Dumnezeu (cf. In 5,44). Pe lângă acest motiv care s-ar putea defini etic-religios, există un altul, legat în mod direct de statutul teologic al credinței sfântului Ioan. Nimeni nu poate să creadă în Isus, „să meargă la el”, dacă Tatăl nu îl atrage (In 6,44.65). Iudeii nu „pot să asculte” cuvintele lui Isus, fiindcă ei nu sunt de la Dumnezeu (In 8,47). La fel, Nicodim nu „poate” vedea împărăția lui Dumnezeu dacă nu se naște din nou din înalt sau din Duh (In 3,3.5). În optica aceasta, evanghelistul poate să spună că iudeii „nu puteau, *ouk ēdynanto*, să creadă”, pentru că le era străină acțiunea pozitivă a lui Dumnezeu, singurul care, prin intermediul lui Isus, poate să deschidă ochii și să atragă inima, pentru a conduce la credința mântuitoare.

Pe fundalul acestei evaluări pesimiste se află amintirea conflictului istoric care a condus la refuzul și la condamnarea lui Isus. Acest conflict acum se prelungește în confruntarea dintre comunitatea sfântului Ioan și sinagogă (In 7,48.50-51; 9,22; 19,38). În dezbateră cu frontul fariseilor, comunitatea creștină face apel la textele profetice din Vechiul Testament, care denunță rezistența poporului și a conducătorilor față de revelația lui Dumnezeu (cf. *Is* 29,10). Actualizarea lor este făcută posibilă de hermeneutica cristologică, al cărei exemplu ni se dă în textul actual al *Evangheliei a patra*. Profetul *Isaia* spune că l-a văzut pe Domnul în

templul-casa sa, „plin de gloria sa” (Is 6,1)³⁶². Această viziune poate fi atribuită lui Isus, Cristos, sălașul permanent al gloriei lui Dumnezeu (In 1,14; 17,5). Așa cum se întâmplă în cazul lui Abraham, a cărui speranță mesianică este orientată și se împlinește în Isus, tot astfel așteptarea și anunțul profetic al lui Isaia sunt concentrate asupra lui Isus, care le dezvăluie și le împlinește în întregime.

Bilanțul teologic al evanghelistului asupra activității revelatoare a lui Isus prin intermediul semnelor nu este linguișitor. Însă nu cred că el ar vrea să atenueze judecata sa asupra necredinței iudeilor, care se regăsește în perspectiva sa teologică și răspunde la preocuparea sa apologetică de fond. Mai mult, introducând drept epilog sau appendice solemnul apel al lui Isus, el demontează orice scuză sau alibi ale celor care nu au crezut. De fapt, prima sentință a acestui apel final introdus de lexicul declamației publice – „a striga”, *krazein*, cf. In 7,28-37 – este centrată total pe verbul „a crede”, *pisteuein*. Isus se aut prezintă drept trimisul legitim și autoritar, bazându-se pe principiul juridic sau pe instituția *saliah*, „trimis”: „Cel trimis are aceeași autoritate ca și cel care îl trimite”³⁶³. De aceea, procesul de credință în Isus nu îl are doar drept fundament ultim pe Dumnezeu, care l-a trimis, ci este orientat către Dumnezeu (In 5,24). Cristologia din sfântul Ioan se bazează pe teologie și se deschide în teologie.

Prima sentință inspirată din modelul biblic și iudaic al trimisului este exprimată acum în alți termeni: „cine mă vede îl vede pe cel care m-a trimis” (In 12,45). În terminologia sfântului Ioan, verbul „a vedea”, *theōrein*, pe Fiul lui Dumnezeu în realitatea istorică și umană a lui Isus coincide cu vederea gloriei lui Dumnezeu (In 6,40; 27,24). A treia sentință introdusă prin pronumele personal *egô* se bazează pe imaginea „luminii” pentru a prezenta imaginea lui Isus în lume (cf. In 1,9). Așa cum se întâmplă în alte contexte din sfântul Ioan, și în cazul acesta lumina este în conflict cu mediul opus al întunericului (cf. In 1,5; 3,19.21; 12,35-36). Condiția pentru a ieși din întuneric este a crede în Isus-lumina.

A doua serie de sentințe se învârtă în jurul categoriei „cuvântului”, pluralul grecesc *rhēmata* – căruia îi corespund verbele „a asculta”, „a păstra” și „a păzi”; opusul este „a respinge” pe cel care vorbește sau „a nu primi” cuvintele sale (In 12,47-48). Prin această terminologie este formulată doar condiția negativă a credinciosului superficial și inconstant – „cel care aude cuvintele și nu le păzește” – și a necredinciosului care îl refuză pe trimis și cuvintele sale: „cine mă respinge și nu primește cuvintele mele”. În acest context al credinței incoerente sau al necredinței se anunță „judecata” definitivă, „în ziua de pe urmă”, prin intermediul cuvântului însuși al trimisului sau revelatorului. Reluându-se expresiile fragmentului

³⁶² Targumul parafrazează textul din Is 6,5 în felul următor: „Pentru că ochii mei au văzut gloria lui *shekonah*, a regelui lumilor, a lui JHWH, *Sebaoth*”; cu privire la *logos*-ul preexistent, cf. FILON, *Somn.* I, 229-230. Categoria „gloriei” este aplicată lui Cristos de Iustin, în calitatea sa de *logos* preexistent, *Dial.* 228, 1-2; *Apol.* I, 63, 112.

³⁶³ Cf. *Ber.* V, 5; *SDT* 5,9.12. Principiul sau statutul trimisului este subiacent în diferite sentințe ale tradiției sinoptice, care denotă o anume înrudire, inclusiv lexicală, cu textele *Evangheliei a patra* în special: In 13,20; Mt 10,40; Mc 9,37; Lc 10,16 (= In 12,44), cu termenul din sfântul Luca *ho athetôn*; cf. In 6,38.39; 7,18.28; 8,18.26.29.42.

din In 3,17-18, se afirmă că trimisul nu a venit pentru a condamna lumea, ci pentru a o mântui (cf. In 8,15). Însă judecata fiecărui caz este intrinsecă procesului credinței ca alegere și decizie între lumină și întuneric, între viață și moarte (cf. In 3,18; 5,24). De aceea, „cuvântului” lui Isus, sinteză și împlinirea revelației istorice a lui Dumnezeu, îi este atribuit rolul de a judeca și hotărî mântuirea sau pierzania definitivă³⁶⁴.

A treia serie de sentințe reia ultimul termen utilizat pentru a prezenta misiunea revelatoare a lui Isus – „a vorbi”, *lalein* – și, pornind de aici, se dezvoltă tema inițială a trimisului. Cuvântului lui Isus îi poate fi atribuit în mod legitim un rol decisiv în judecata lui Dumnezeu, pentru că ceea ce spune el este „cuvântul” lui Dumnezeu (In 12,49-50). În două versete verbul *lalein* apare de cinci ori, asociat cu alte verbe ale comunicării: „a spune”, *eipō-eirēken*. Acesta califică misiunea lui Isus drept aceea de revelator însărcinat și autorizat de „Tatăl”. Aceeași idee este exprimată și prin categoria „poruncii”, *entolē*: trimisul vorbește și spune în urma „poruncii” pe care i-a dat-o Tatăl. Acea poruncă sau voință a Tatălui care definește conținutul și valoarea cuvintelor revelatoare ale lui Isus este izvorul vieții veșnice (cf. In 6,38.68). Aceasta este ultima sentință a Cărții Semnelor, un ecou și o sinteză a marilor dezbateri amplasate în capitolele centrale în contextul Sărbătorii Corturilor. Isus, asemenea lui Moise, înainte de a se retrage departe de popor, schițează o sinteză programatică a misiunii sale. El este acum prototipul profetului trimis de Dumnezeu, iar cuvântul său înlocuiește legea, izvorul vieții (In 1,17; cf. Dt 18,15-18; 30,15-20; 32,47; Sir 45,5). În ciuda stilului epigramatic, acest fragment final oferă o sinteză prețioasă a misiunii revelatoare a lui Isus, trimis de Dumnezeu-Tatăl ca lumină și cuvânt pentru mântuirea lumii și izvorul vieții depline și definitive pentru cei care îl primesc, ascultă și păzesc cuvintele sale.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Pagina de încheiere a activității istorice a lui Isus, conform reconstrucției *Evangeliei a patra*, atrage atenția comentatorilor antici și moderni asupra anumitor puncte încărcate de tensiune și semnificație teologică: tulburarea lui Isus în fața perspectivei morții, judecata conducătorului acestei lumi legată de înălțarea lui Isus, iar în final cel mai problematic și discutat aspect, cu privire la evaluarea teologică a necredinței iudeilor. Cele două fragmente narative despre ungerea din Betania și intrarea în Ierusalim sunt interpretate expeditiv, făcându-se apel la textele paralele ale Evangheliilor sinoptice. Deja Clement de Alexandria și Tertulian identifică cele două ungeri diferite reproduse în Evangheliile, cea din Luca, din Galileea, a lui Marcu-Matei, din Betania, în casa lui Simon Leprosul,

³⁶⁴ Legii Torei îi este atribuit rolul activ în judecata lui Dumnezeu: *ApcBar.* 48,47; *4Esdr.* 13,38, tot așa și lui *memra*, ipostaza lui Dumnezeu, i se atribuie un rol eficace în ceea ce privește mântuirea sau pierzania, cf. *TgN I* și *TgJ I*, în *Dt* 18,18-19: „Dacă cineva nu va asculta de cuvintele mele pe care le va spune în numele meu, eu îi voi cere cont”.

și cea din sfântul Ioan. Faptul acesta duce la identificarea femeii păcătoase despre care vorbește Luca cu Maria Magdalena, iar pe aceasta din urmă cu Maria din Betania. Începând cu Grigore cel Mare, această identificare este primită în cadrul tradiției liturgice a Bisericii latine, care, într-o singură sărbătoare, o amintește pe Maria Magdalena, păcătoasa și protagonista episodului evanghelic al ungerii. Această identificare, primită și de către reformati (Calvin), este contestată de Lefebvre d'Etaples (Faber Stabulensis) în secolul al XVI-lea și în continuare și de liturgiștii secolului al XVII-lea și de comentatorii critici și istoricii contemporani. În mediul Bisericii grecești și orientale, situația este diferită. Origene oscilează între a accepta una sau trei ungeri distincte. De altfel, aceeași incertitudine se regăsește și la Ieronim și Augustin, care au tendința, în general, de a face distincția între diferitele femei care sunt protagoniste ale ungerii. În Biserica siriacă, Efrem și Tațian consideră distincte și diferite ungerile și femeile care participă la ele, despre care vorbesc textele evanghelice. Pe linia aceasta se situează Ioan Crisostomul și tradiția grecească.

În ciuda acestei simplificări „istorice” a ungerii din sfântul Ioan, nu lipsesc din comentariile antice anumite reflecții care se bazează pe valoarea simbolică a cinei din Betania, pe rolul diversilor protagoniști, mai ales al Mariei. Pentru Ciril de Alexandria, Marta reprezintă Vechiul Testament care îl slujește pe Cristos, Maria, în schimb, este Biserica provenită dintre păgâni, care oferă sacrificii spirituale pe care parfumul credinței le face plăcute și care participă la binecuvântările umanității lui Cristos. Aceasta reprezintă și acțiunea evanghelizatoare, care, asemenea miresmei plăcute, umple întregul pământ sau întreaga „casă a umanității”. Gestul Mariei este interpretat drept semn de iubire, de slăvire și omagiu aduse lui Isus, nu doar în calitate de Mesia, ci de Dumnezeu (Ioan Crisostomul). Aspectul iubirii este remarcat de Theodor din Mopsuestia, care pune în opoziție figura Mariei cu rolul lui Iuda trădătorul: prin ungere, Maria ar vrea să stea aproape de Domnul său pentru totdeauna. În comentariile medievale este reluată identificarea augustiniană a miresmei Mariei cu credința, iar cina din Betania devine simbolul primirii Domnului în Biserică de către credincioși. Cele trei figuri – Marta, Lazăr și Maria – devin simbolul a trei roluri sau atitudini spirituale: faptele de milostenie (Marta), penitentul (Lazăr), viața religioasă contemplativă (Maria). Interpretarea parenetico-ecclesială a lui Augustin, care vede în părul Mariei simbolul „prisosului” ce trebuie împărțit săracilor – frații mai mici reprezentați de „picioarele” Domnului –, are mulți adepți și este repropusă în comentariile medievale și în cele moderne din mediul catolic. În schimb, în Evul Mediu ia naștere interpretarea cristologică, ce pune la un loc cele două modalități ale ungerii: Maria unge capul și picioarele lui Isus pentru a-și exprima credința în divinitatea (cap) și umanitatea (picioare) lui Cristos (Bruno de Asti, Rupert de Deutz, Toma de Aquino).

O problemă ridicată și dezbătută mai mult sau mai puțin detaliat, în marea parte a comentariilor antice, medievale și moderne, se referă la figura lui Iuda, căruia îi este încredințată punga cu bani a grupului discipolilor, chiar dacă era

cunoscut drept hoț. Soluția lui Augustin, care vede în aceasta un exemplu de toleranță față de persoanele nedemne prezente dintotdeauna în Biserică, este continuată de comentatorii medievali, asemenea celei a lui Toma de Aquino, care adaugă: administrarea lucrurilor materiale poate fi încredințată și persoanelor mai puțin demne. Este de preferat propunerea lui Jean Calvin, care contestă ideea de a încredința persoanelor nedemne gestionarea bunurilor materiale și atribuie misterului predestinării faptul că Cristos, înțelepciunea lui Dumnezeu, l-ar fi ales pe Iuda pentru acest rol (CALVIN, *In ev. sec. Jo. comm.* 278). În mod analog, începând cu comentatorii medievali, este pusă problema raportului dintre folosirea bunurilor pentru ajutorarea săracilor și cult: prin cuvântul lui Isus sunt susținute prioritatea cultului și venerarea Domnului, față de obligația faptelor de caritate și a pomenii. În timp ce Filip Melanchton consideră că evanghelia recomandă ca fiecare lucru să fie făcut la timpul său, însoțit de libertatea Duhului, J. Calvin critică în mod polemic somptuozitatea cultului justificată pe baza cuvintelor evangheliei. Cornelius a Lapide reia soluțiile tradiționale referitoare la Iuda și la prioritatea slujirii lui Cristos. În schimb, faptul că *Evanghelia a patra* vorbește despre punga discipolilor oferă ocazia de a dezbate cunoscuta problemă a sărăciei religioase și a legitimității proprietății ordinelor mendicante asupra bunurilor. Cornelius a Lapide conchide spunând că posesia bunurilor în comun nu este împotriva idealurilor sărăciei evanghelice (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. in Ev.* 547).

Interesul cristologic revine în prim-plan în comentariul textului evanghelic cu privire la intrarea lui Isus în Ierusalim și în cel al discursului care urmează cererii grecilor de a-l întâlni. Isus este primit la Ierusalim ca învingător al morții dintr-un dublu motiv: pentru că l-a înviat pe Lazăr (Theodor din Mopsuestia) și pentru că se pregătește să-l învingă pe diavol, principele morții (Toma de Aquino). Rupert de Deutz întrezărește și o dimensiune escatologică indicată de simbolul ramurilor de palmier: „Este prefigurat acel dans sacru al victoriei sale pe care îl va face orașul ceresc al Ierusalimului. De fapt, lui, cel înviat din morți care se urcă la cer, corurile celor ce locuiesc în cer îi vor cânta fluturând ramuri de palmier și primindu-l drept regele lor, cu laudele și onorurile care i se cuvin” (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. comm.*, PL 169, 656). În aceeași perspectivă cristologică se integrează interpretarea asemănării cu bobul de grâu care, căzut în pământ, moare și aduce rod: „Acesta reprezintă moartea și învierea lui Cristos” (Ioan Crisostomul); sau sămânța aruncată pe pământ este imaginea întrupării (Rupert de Deutz, Maldonatus, Cornelius a Lapide). Jean Calvin, în schimb, reia interpretarea propusă de Augustin și de Theodor din Mopsuestia, preluată de Alcuin, pentru a pune accentul asupra „rodului” și „gloriei” Fiului Omului, care constă în predicarea evangheliei către popoare.

O problemă cristologică ce ridică anumite dificultăți este sugerată de comentariul pericopei din sfântul Ioan cu privire la tulburarea lui Isus în fața morții sale. Soluția lui Augustin – tulburarea lui Cristos este liberă și subordonată rațiunii sale – este reformulată de Toma de Aquino în termenii următori: „În felul

acesta deci sufletul lui Cristos este tulburat, astfel încât în el lucrul acesta nu era împotriva rațiunii, ci conform ordinii raționale” (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* V, 1, par. 1651). Și celelalte motivații propuse deja de Ciril de Alexandria, de Ioan Crisostomul – Cristos se arată într-adevăr ca un om solidar cu condiția noastră și ne dă un exemplu în momente de încercare – sunt reluate de comentatorii medievali și moderni. Comentariul lui Melanchton asupra acestui text din sfântul Ioan ține cont de dezbaterea cu privire la natura umană a lui Cristos și de conaturalitatea fricii sale, stăpânită sau controlată rațional în fața morții. Însă el dezvoltă și reflecția cu privire la motivul specific și propriu tulburării lui Isus: el trebuie să se supună dreptei judecăți a lui Dumnezeu din cauza păcatului omenesc: „Cristos știe că Dumnezeu este mâniat teribil pe neamul omenesc din cauza păcatului și că acum canalizează această mânie asupra lui, ca victimă, și este îndurerat că Dumnezeu s-a supărat pe neamul omenesc și luptă împotriva tentației abandonului” (MELANCHTON, *Enarr. in Ev. Joh.* 278). Același motiv, chiar dacă cu alte nuanțe, este prezentat de către Calvin: Cristos trebuie să potolească mânia și blestemul lui Dumnezeu; „așadar, moartea pe care o îndură trebuie să fie plină de durere, pentru că trebuia să slujească drept răscumpărare pentru noi, iar acest lucru nu se putea întâmpla fără ca el să experimenteze, la rândul său, judecata năprasnică a lui Dumnezeu” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.*, 291). Într-un anume fel, divinitatea lui Cristos se „estompează”, pentru a lăsa loc acestei tulburări care oricum îl face să rămână mereu într-un climat de totală ascultare față de Dumnezeu.

La fel de bogat în semnificații teologice este comentariul la cele două versete din sfântul Ioan cu privire la lume și la conducătorul acestei lumi, care este alungat în momentul în care Cristos este ridicat și îi atrage pe toți la sine. Augustin deschide seria comentariilor care scot în evidență aspectul spiritual al judecății: este vorba despre alungarea diavolului din inimile credincioșilor. Același Augustin, pornind de la versiunea latină a versetului din *In 12,32*: „voi atrage” *omnia*, în loc de *omnes*, arată că nu se referă la totalitatea oamenilor, ci la integralitatea ființei create (spirit, suflet și corp), sau la „toți” cei predestinați mântuirii din orice popor și cultură. Această interpretare este preluată de către medievali și de Calvin, însă fără să insiste prea mult pe cei „predestinați”. Doar Cornelius a Lapide, după ce a interpretat termenul *omnia* raportându-l la toată realitatea creată, contestă interpretarea adepților lui Origen, care ar vrea să-l includă în acest „toți” și pe diavol (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. in Ev.* 555). În schimb, comentarii greci, continuați de cei medievali, de Maldonatus, pun accentul pe aspectul victorios al acțiunii lui Cristos, care smulge prada – ființele umane sclave – din mâinile conducătorului acestei lumi, satana. Această idee este reformulată de către Hugo Grotius, care descrie judecata lumii ca pe o eliberare a neamului omenesc din sclavia idolatriei și a viciilor (GROTIUS, *Ann. in NT* 1073).

O problemă pe care toți comentarii o întâmpină este generată de secțiunea concludivă din Ioan, referitoare la motivațiile teologice ale necredinței și ale împietririi iudeilor (*In 12,37-43*). Din nou, Augustin este cel care deschide drumul,

prin reflecțiile referitoare la predestinarea divină și la liberul-arbitru al omului: „Datorită faptului că Dumnezeu cunoaște deja păcatele viitoare ale oamenilor, el nu constrânge pe nimeni să păcătuiască” (AUGUSTIN, *In Joh.* LIII, 4). Dumnezeu prevăzuse reaua-voință, și deci voința liberă a iudeilor, și a prevestit-o prin intermediul profetului. Astfel, cuvintele textului evanghelic „nu puteau să creadă” trebuie înțelese în sensul că „nu voiau” (să creadă) (*Ibid.* LIII, 8). Rămâne – spune Augustin – un mister de nepătruns: de ce Dumnezeu nu le dă lor harul care i-ar face să se mântuiască? El răspunde: deoarece a prevăzut că aceștia, prin reaua lor voință, ar fi refuzat ajutorul divin. Ceva asemănător spune și Ioan Crisostomul: necredința iudeilor nu depinde de profeție, ci profeția depinde de necredință. Pe de altă parte – spune Ioan Crisostomul –, „cuvintele profetice trebuiau să se îndeplinească în mod obligatoriu, fiindcă iudeii erau încăpățânați în mod iremediabil. Rezultă din asta că cuvintele «nu puteau» sunt echivalente cu altele: «nu au vrut»” (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. in Jo.* LXVIII, 2). Comentatorii următori repetă și reformulează această argumentare. Toma de Aquino, în raportul dintre previziune și hotărâre divină, infailibile, și libertatea umană introduce distincția dintre necesitatea absolută și cea condiționată sau *ex suppositione*: nu puteau să creadă *ex suppositione*, deoarece voința le era acaparată de răutate, care se opune harului lui Dumnezeu (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* VII, 3, par. 1697). Maldonatus spune același lucru, cu alte cuvinte: ei nu puteau crede în sens „compozit”, adică dată fiind profeția lui Isaia, care prevestea necredința lor.

Comentariile lui Melanchton și ale lui Calvin nu se despart de linia sfântului Augustin cu privire la acțiunea și la inițiativa lui Dumnezeu în contextul teologiei predestinării. În comentariul la acest text al sfântului Ioan, Melanchton afirmă că Dumnezeu este cauza atât a respingerii, cât și a alegerii, dar că el nici nu vrea păcatul și nici nu este cauza păcatului. Așadar, nu Dumnezeu este cauza condamnării iudeilor, ci propria lor voință, prevăzută și permisă de Dumnezeu (Melanchton, *Enarr. in Ev. Joh.* 283). Mai explicită și mai bine articulată este reflecția lui Calvin în comentariul la *In* 12,39. În cazul acesta – spune Calvin –, nu doar se prevestește sau se anunță necredința iudeilor, ci se vorbește despre judecata și pedeapsa divină: „Dumnezeu a vrut ca cuvântul său, mântuitor în sine, să devină *exitiale ac mortifera* pentru iudei, tocmai pentru că aceștia au meritat acest lucru din cauza răutății lor. Ei nu puteau să scape de o asemenea pedeapsă, pentru că Dumnezeu stabilise o dată pentru totdeauna să-i arunce în dizgrație și să schimbe pentru aceștia lumina cuvântului în întuneric” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 297). Evident, această interpretare, care pune accentul pe inițiativa radicală a lui Dumnezeu aproape până la a îngrădi libertatea ființei umane, provoacă reacția comentatorilor catolici cum ar fi J. Gordon, care afirma rolul responsabilității umane în istoria mântuirii.

Problemele și dificultățile care ies la iveală în istoria exegezei acestei pagini din sfântul Ioan sunt determinate de perspectiva teologică și de sensibilitatea spirituală a diferitelor epoci. O anumită greutate are și conștiința autorității tradiției, care vehiculează anumite soluții, începând cu epoca sfinților părinți până

la comentatorii moderni. În cazul ungerii din Betania, se poate constata până la ce punct o problemă de critică literară și istorică a condiționat interpretarea textului evanghelic. Identificarea episodului reprodus de *Evanghelia a patra* cu cel din sinopticii Marcu și Matei și suprapunerea figurii Mariei din Betania cu cea a păcătoasei anonime din Galileea despre care vorbește Luca au influențat interpretarea pericopei sfântului Ioan până în epoca modernă. Există tendința, în general, de a interpreta textul *Evangheliei a patra* cu ajutorul elementelor desprinse din celelalte. Acest lucru împiedică perceperea perspectivei și deci a mesajului specific al *Evangheliei noastre*. Discursul enigmatic al lui Isus: „Las-o! Pentru ziua înmormântării mele a păstrat aceasta” este interpretat în lumina textului mai explicit din Marcu sau se alege interpretarea textului tradițional și mai accesibil: „A păstrat, *tetêrêken* – în latină *servavit* – aceasta pentru ziua înmormântării mele” (Hugo Grotius, Cornelius a Lapide). Apărând gestul Mariei, Isus arată care este semnificația sa în raport cu acea ungere finală pe care ea n-o va putea face în momentul înmormântării. O interpretare care ține cont de achizițiile criticii literare și istorice este mai atentă la mesajul specific al textului sfântului Ioan.

Textul sfântului Ioan atrage atenția asupra contrastului dintre figura și rolul lui Iuda și cele ale Mariei. De partea negativă se află discipolul trădător și hoț; de cea pozitivă, femeia credincioasă și generoasă. Iuda gândește în termenii banilor și ai lucrurilor care pot fi oferite săracilor; Maria se supune logicii darului și se mișcă în mediul relațiilor. Primul calculează la rece și nu se interesează nici de Isus, nici de săraci. A doua, printr-un gest gratuit și dezinteresat, își exprimă iubirea față de învățătorul și Domnul său. Ambele personaje, atât bărbatul, cât și femeia, sunt puse în relație cu moartea lui Isus. Însă Iuda face parte din frontul ostil, al adversarilor, care au decis condamnarea lui Isus la moarte. Maria prefigurează solidaritatea celor care îl urmează pe Isus până la moarte. Pe fundalul acestui diptic al figurilor antitetice, capătă o nuanță nouă discursul concludiv al lui Isus adresat întregului grup: modul autentic prin care cineva se interesează de cei săraci este să fie solidar cu cel care merge la moarte pentru și cu cei săraci. Cu alte cuvinte, în contextul relațiilor gratuite se trăiește și se pune în aplicare credința în Isus, Mesia condamnat de către cei puternici și credincios lui Dumnezeu până la pruncul în care își dăruiește viața. Sfântul Ioan descrie această relație de credință prin gestul simbolic al Mariei, un gest de iubire care exprimă darul și angajamentul total. În această optică, nu are sens comparația sau concurența dintre darul față de Isus și ajutorarea săracilor. Întâietatea și urgența sunt atribuite iubirii gratuite și totale, unica rădăcină și motivația solidarității active cu cei săraci.

Aceeași logică se întrezărește în scena simbolică a primirii lui Isus la Ierusalim, comentată în amplul discurs-dialog ca răspuns la cererea grecilor de a-l putea întâlni pe Isus. Și în cazul acesta comentatorii antici și moderni au pierdut ocazia de a percepe mesajul specific *Evangheliei a patra*, pentru că au făcut un montaj de texte și de situații pe baza celor trei *Evanghelii sinoptice*. Nu lipsesc

totuși intuiții profunde legate de textul sfântului Ioan, sugerate de perspectiva teologică sau cristologică ce inspiră comentariile clasice ale sfinților părinți și ale medievalilor. Firul conducător al mesajului sfântului Ioan din această pericopă se poate întrevădea în paradoxul „glorificării” Fiului Omului. Cel care este primit drept „rege al Israelului”, învingător și triumfător, de fapt vine în cetatea Ierusalimului pentru a muri. De aceea, primirea triumfală de către iudei și cerearea grecilor urcați la Ierusalim pentru Paște reprezintă semne care indică faptul că ceasul „gloriei” Fiului Omului a sosit. Însă acesta este și ceasul crizei; pe de o parte, Isus este implicat în destinul uman al morții ce presupune frică și deznădejde; pe de altă parte, tocmai în această condiție de solidaritate totală el exprimă și înfăptuiește la nivelul cel mai înalt fidelitatea sa de Fiu. Textul evanghelic exprimă această dramă spirituală sub forma literară a unei rugăciuni adresate de Isus Tatălui, căreia îi răspunde mărturia lui Dumnezeu în favoarea sa: vocea din cer. Drama se rezolvă prin anunțul judecății, *krisis*, lumii și a conducătorului acestei lumi. Aceasta coincide, în valența sa pozitivă, cu ridicarea lui Isus pe cruce, unde el devine centrul gravitațional al întregii realități istorice și lumești.

Mare parte a comentatorilor antici și moderni au pus în relație aceste cuvinte despre înălțarea lui Isus de pe pământ și despre atragerea „tuturor” cu cele referitoare la bobul de grâu căzut pe pământ, care moare pentru a aduce mult rod. Această alăturare permite perceperea mesajului global al textului sfântului Ioan exprimat prin intermediul a două registre: cel etico-religios și cel mitico-apocaliptic. Toma de Aquino spune că Isus, de la înălțimea crucii, atrage totul la sine prin intermediul iubirii. Aceasta este o interpretare demitizantă, care se bazează pe cuvintele lui Isus, cel care promite viața veșnică tuturor celor care sunt dispuși să-și riște viața pământească pentru el și îi asigură pe cei care împărtășesc destinul său de persecutat că vor participa și la condiția sa de Fiu glorificat de Tatăl. Pe linia aceasta a relațiilor personale întemeiate pe credință se poate amplasa și dinamismul misiunii, care, începând cu evenimentul istoric al morții și al glorificării lui Isus, ajunge la toate ființele umane. În asta constă înălțarea lui Isus, care reprezintă și întronarea sa regală. Într-un fel de antiteză vizualizată o dată cu înălțarea lui Isus, se contrapune detronarea „conducătorului acestei lumi”.

Textul sfântului Ioan nu dă multe explicații despre aceste imagini, însă lasă să se intuiască miza. Cu siguranță, „conducătorul acestei lumi”, care este alungat sau eliminat de înălțarea lui Isus pe cruce, are de-a face cu întunericul ce se revărsă asupra celor care nu merg în lumină sau nu cred, pentru a participa la lumina vieții. La rândul său, lumina este identificată cu Isus care, în calitate de „lumină”, a venit în lume nu pentru a o judeca, ci pentru a o salva; iar acest proces mântuitor are loc prin intermediul „cuvântului” pe care el îl proclamă în numele și cu autoritatea celui care l-a trimis, Dumnezeu Tatăl. La final, spune textul evanghelic, judecata sau funcția critică decisivă este încredințată „cuvântului” însuși, în fața căruia ființele umane sunt chemate să facă o alegere. Această judecată își are arhetipul în evenimentul istoric al morții/glorificării lui Isus. Refuzul și condamnarea istorice ale lui Isus, cuvântul lui Dumnezeu întrupat,

reprezintă ceea ce se petrece în istoria umanității, în comparație cu revelația lui Dumnezeu.

Reflecția asupra acestui fapt l-a condus pe evanghelist să înfrunte o problemă care se întâlnește în toate scrierile Noului Testament: de ce evreii nu l-au primit pe Isus drept trimis al lui Dumnezeu? De ce nu au aderat la mesajul său, care are garanția autorității etice și religioase? De ce Isus a fost refuzat? Aceste întrebări sunt de înțeles pentru o comunitate care se bazează pe cuvântul, pe acțiunea și pe personalitatea istorice ale lui Isus, recunoscut drept trimisul și Fiul lui Dumnezeu. Este legitim și faptul că această comunitate caută răspuns la niște întrebări care pun în criză propria existență și identitate. Răspunsul este elaborat făcându-se apel la schemele istoriei și teologiei biblice, unde se vorbește despre inițiativa revelatoare a lui Dumnezeu, care se lovește de limitarea ființei umane. Istoria lui Moise și cea a profeților este emblematică în acest sens. Pe de o parte se află inițiativa liberă și gratuită a lui Dumnezeu care acționează și vorbește prin intermediul trimisului său, iar de cealaltă parte se situează răspunsul poporului, care se închide în fața acțiunii lui Dumnezeu și contestă misiunea profetului. Acest model este aplicat la istoria lui Isus, contestat și refuzat de contemporanii săi.

Așadar, ceea ce autorul ia în considerare nu este problema abstractă a libertății umane în fața libertății suverane a lui Dumnezeu, ci cazul specific al lui Isus și al misiunii sale istorice. Evanghelistul constată că aceasta a eșuat, în sensul că Israel, în totalitatea sa și prin reprezentanții săi oficiali, a rămas pe dinafară de ceea ce el consideră ca fiind unicul proiect de mântuire al lui Dumnezeu. Se poate spune atunci că Dumnezeu însuși a eșuat? Pe baza teologiei biblice autentice, acest lucru nu se poate spune. Iar autorul *Evangheliei a patra* ia apărarea lui Dumnezeu. Ceea ce Dumnezeu a spus prin intermediul profetului Isaia, a și împlinit: a denunțat lipsa de credință a lui Israel, iar acest lucru se împlinește și nu putea să se întâmple altfel, din moment ce rezistența și refuzul lui Israel față de revelația lui Dumnezeu constituie o realitate declarată de cuvântul lui Dumnezeu prin intermediul profetului. Distincțiile subtile introduse de comentatori și teologi între ceea ce știa Dumnezeu dinainte și libertatea umană, între necesitatea absolută și cea condiționată, se situează în afara logicii evanghelistului și a schemelor culturii sale. El nu este interesat de libertatea sau de responsabilitatea umană, care este implicată de expresiile stereotipe „nu au crezut/nu puteau să creadă”. Ceea ce își dorește el este să spună că totul își are originea în inițiativa suverană și radicală a lui Dumnezeu, care conduce întreaga istorie a umanității.

În această optică teologală, nu este important să descopere în mod înțelept un spațiu care să poată fi atribuit libertății umane, în fața celei a lui Dumnezeu. Libertatea lui Dumnezeu și cea umană nu sunt simetrice. În libertatea lui Dumnezeu se regăsește darul cuvântului său întrupat în Isus, iar în darul acesta se află și fidelitatea extremă a acestuia în fața morții, de unde îi atrage pe toți la sine. Cum se împacă aceasta cu ceea ce în cuvintele lui Isaia se numește „împietrirea” lui Israel? Acest lucru reprezintă un mister care interesează nu doar

comunitatea sfântului Ioan, ci și pe creștinii din toate timpurile. Nu poate fi înlăturat acest scandal teologic proiectând asupra lui Israel denunțul care se găsește în textele profetice. Cu atât mai puțin justifică lucrul acesta polemica dură a anumitor comentatori antici, patristici și medievali împotriva răutății și a relei credințe a iudeilor, care contestă acțiunea și cuvântul lui Isus. Textul evanghelic adresat cititorilor creștini face trimitere la riscul permanent al unei „împietririi” din partea destinatarilor cuvântului lui Dumnezeu, atunci când acest cuvânt își pierde forța critică și este considerat drept o proprietate care se poate revendica într-un mod inalienabil.

CARTEA „GLORIEI” SAU A „ÎMPLINIRII” (In 13,1-21,25)

XVIII. ISUS SPALĂ PICIOARELE DISCIPOLILOR ȘI DEZVĂLUIE TRĂDAREA LUI IUDA (In 13,1-30)¹

¹ Înainte de sărbătoarea Paștelui, știind Isus că îi venise ceasul să treacă din lumea aceasta la Tatăl, iubindu-i pe ai săi care erau în lume, i-a iubit până la sfârșit.

² În timpul cinei² – când diavolul pusese deja gândul de a-l trăda în inima lui Iuda Iscarioteanul, fiul lui Simon³ –

³ știind că Tatăl a dat toate în mâinile sale și că de la Dumnezeu a venit și că la Dumnezeu se întoarce,

⁴ s-a ridicat de la cină, și-a pus hainele deoparte și, luând un ștergar, s-a încins.

⁵ Apoi a turnat apă într-un vas de spălat și a început să spele picioarele discipolilor și să le șteargă cu ștergarul cu care era încins.

¹ BALL R.M., *St. John and the Institution of the Eucharist*, JSNT 23(1985), 59-68; DERRETT, J.D.M., *The Footwashing In John XIII and the Alienation of Judas Iscariot*, RIDA 24 (1977), 3-19; ID., „Domine, tu mihi lavas pedes?”, BibOr 21 (1979), 13-42; DUNN J.D.G., *The Washing of Disciples' Feet In John 13,1-20*, ZNW 61 (1970), 247-252; FERRARO G., „Pneuma” In *Giov 13,21*, RbibIt 28 (1980), 185-211; GROSSOUW W.K., *A Note on John XIII, 1-3*, NT 8 (1966), 124-131; HULTGREN A.J., *The Johannine Footwashing (13,1-11). A Symbole of Eschatological Hospitality*, NTS 28 (1982), 539-546; LEON-DUFOUR X., *Situation de Jean 13*, în U. LUZ – H. WEDER, ed., *The Mitte des Neuen Testaments*, Fs. E. Schweizer, Göttingen, 1983, 131-141; MALATESTA E., *Entraide Fraternelle par la communion avec Jésus. Reflexions sur le lavement des pieds (Jn 13,1-20)*, Chr 90 (1976), 209-223; MANNS F., *Du lavement des pieds. Essai sur la structure et la signification de Jean 13*, RSR 55 (1981), 149-159; NICACCI A., *L'unità letteraria di Gv 13,1-38*, Euntes Docete 29 (1976), 291-323; RICHTER G., *Die Fusswaschung In Johannes Evangelium. Geschichte ihrer Deutung*, (BU) 1, Pustet, Regensburg, 1967; SEGOVIA F.F., *John 13,1-20. The Footwashing In the Johannine Tradition*, ZNW 73 (1982), 31-51; SABBE M., *The Footwashing In Jn 13 and Its Relation to the Synoptic Gospels*, ETL 58 (1982), 279-308; SCHNEIDERS S.M., *The Foot Washing (John 13,1-20). The Mystery of the Incarnation and the Eucharist*, Neotest 19 (1985), 64-70; VON ROHDEN W., *Die Handlungslehre nach Johannes 13*, ThWer 7 (1976), 81-90; WEISS H., *Foot Washing In the Johannine Community*, NT 21 (1979), 298-325; WOJCIECHOWSKI M., *La source de Jean 13,1-20*, NTS 34 (1988), 135-141.

² Papirusul Bodmer II P⁶⁶, împreună cu diverse codice unciale de mare autoritate, majoritatea celor minore și a versiunilor antice reproduc verbul grecesc la aorist *ginomenou*, care indică o acțiune efectuată în trecut și care ar trebui tradus în felul următor: „încheiată cina”. Însă această interpretare a textului este contrazisă de ceea ce urmează, căci sunt reproduse anumite episoade care se petrec în cursul cinei înseși. De aceea, este de preferat forma participiului prezent *ginomenou*.

³ Această frază grecească incidentă și întortocheată este transcrisă prin numeroase variante în tradiția manuscriselor: în construcția: „diavolul pusese deja în inimă”, separată de numele propriu Iuda (la nominativ), expresia „a pune în inimă” s-ar putea referi la „diavol”, nu la Iuda. De aici, diferitele permutări făcute de copiiști pentru a evita o neînțelegere a textului, care ar fi în disonanță cu semnificația obișnuită a expresiei grecești. Și atribuirea apelativului „Iscarioteanul” lui Iuda sau a patronimului „Simon”, fiul Iscarioteanului, este incertă. Combinația preferată în alte apariții din *Evangelhia a patra* este cea mai puțin obișnuită: Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul (cf. In 6,71; 13,26).

- ⁶ A venit deci la Simon Petru; acesta i-a zis: „Doamne, tu să-mi speli picioarele?”
- ⁷ Isus a răspuns și i-a zis: „Ceea ce fac eu tu nu înțelegi acum, dar vei înțelege după aceasta”.
- ⁸ Petru i-a spus: „Nu-mi vei spăla picioarele în veci!” Isus i-a răspuns: „Dacă nu te voi spăla, nu vei avea parte cu mine”.
- ⁹ Simon Petru i-a spus: „Doamne, nu numai picioarele mele, ci și mâinile și capul”.
- ¹⁰ Isus i-a zis: „Cine a făcut baie nu trebuie să-și spele decât picioarele⁴, căci este curat în întregime. Și voi sunteți curați, dar nu toți”.
- ¹¹ Căci îl știa pe cel care avea să-l trădeze; de aceea a spus: „Nu toți sunteți curați”.
- ¹² După ce le-a spălat picioarele, și-a luat hainele, s-a așezat iarăși la masă și le-a spus: „Înțelegeți ce am făcut pentru voi?”
- ¹³ Voi mă numiți «Învățătorul» și «Domnul» și bine spuneți, pentru că sunt.
- ¹⁴ Așadar, dacă eu, Domnul și Învățătorul, v-am spălat picioarele, și voi trebuie să vă spălați picioarele unii altora.
- ¹⁵ Căci v-am dat exemplu ca și voi să faceți așa cum v-am făcut eu.
- ¹⁶ Adevăr, adevăr vă spun: nu este servitorul mai mare decât stăpânul său și nici trimisul mai mare decât cel care l-a trimis.
- ¹⁷ Știind acestea, fericiți sunteți dacă le faceți.
- ¹⁸ Nu vorbesc despre voi toți; eu știu pe cine am ales, dar trebuie să se împlinească Scriptura: Cel care mănâncă pâinea mea⁵ și-a ridicat călcâiul împotriva mea.
- ¹⁹ Vă spun acestea de pe acum, înainte de a se întâmpla, pentru ca, atunci când se vor împlini, să credeți că eu sunt.
- ²⁰ Adevăr, adevăr vă spun: cine îl primește pe cel pe care îl voi trimite, pe mine mă primește, iar cine mă primește pe mine îl primește pe acela care m-a trimis”.
- ²¹ După ce a spus acestea, Isus s-a tulburat în duh și a mărturisit: „Adevăr, adevăr vă spun: unul dintre voi mă va trăda”.
- ²² Discipolii se uitau unii la alții, neștiind despre cine vorbește.
- ²³ Unul dintre discipolii lui, pe care îl iubea Isus, stătea la masă la pieptul lui Isus.
- ²⁴ Atunci, Simon Petru i-a făcut acestuia semn să întrebe cine ar putea să fie cel despre care vorbește⁶.
- ²⁵ El s-a aplecat, deci, pe pieptul lui Isus și i-a zis: „Doamne, cine este?”
- ²⁶ Isus a răspuns: „Este acela pentru care voi întinge îmbucătura și i-o voi da”. Atunci,

- ⁴ Majoritatea codicelor celor mai autoritare, inclusiv papyrusul Bodmer II, cele ale versiunilor și autorilor antici atestă editarea textului lung, care cuprindea și construcția incidentă: „decât picioarele”, *ei mē tous podas*; această din urmă frază este omisă de codicele major Sinaitic, de anumite codice ale vechii versiuni latine și ale Vulgatei, de către Tertulian și de comentariul lui Origen. Anumite variații minore – transpunere de termeni, adăugiri și retușuri stilistice – reprezintă un indiciu al încercărilor făcute de copişti de a explica sau de a armoniza textul, care părea contradictoriu. Alegerea variantei majore – forma lungă sau scurtă a textului – depinde de interpretarea întregului fragment în care acesta este situat.

⁵ Expresia psalmului: „Cel care mănâncă pâinea mea” în diferite codice, la diferiți autori și versiuni antice este asimilată cu versiunea LXX sau cu textul din Mc 14,18: „care mănâncă pâinea cu mine, *met’emou*”.

⁶ Cererea lui Petru este formulată, în tradiția manuscrisă, în formă directă: „Atunci Simon Petru îi face semn și-i spune: ‘Cine este cel despre care vorbește?’” (codicele Vatican, Efrem rescris); codicele Sinaitic unifică cele două formulări. Forma indirectă este atestată de papyrusul Bodmer II, P⁶⁶, de codicele Alexandrin și de alte unciale minore, de versiuni antice și de *Diatessaronul* lui Tațian.

întingând îmbucătura, a luat-o și a dat-o lui Iuda Iscarioteanul, fiul lui Simon⁷.

²⁷ După aceea îmbucătură, a intrat Satana în el. Atunci, Isus i-a zis: „Ceea ce vrei să faci, fă repede!”

²⁸ Dar nici unul dintre cei care stăteau la masă nu a înțeles de ce i-a spus aceasta.

²⁹ Și, cum Iuda ținea punga cu bani, unii au crezut că Isus îi spune: „Cumpără ceea ce ne trebuie pentru sărbătoare” sau ca să dea ceva săracilor.

³⁰ Așadar, după ce a luat îmbucătura, el a ieșit repede. Și era noapte.

1. Structura literară și tematică

Pagina de deschidere din „Cartea gloriei”, ca și cea a primei cărți – prologul – fascinează cititorul și, în același timp, ridică semne de întrebare. Fraza inițială, solemnă și redundantă, este comparabilă unei arcade sau unei porți de la intrarea într-o biserică. Însă imediat intră în scenă doi protagoniști negativi, care destramă începutul solemn și luminos al textului: diavolul și figura trădătorului. Fraza întreruptă trebuie reluată și reformulată pentru a completa cadrul în care este amplasată acțiunea lui Isus, prezentată printr-o descriere minuțioasă: el se ridică de la masă, începe să spele picioarele discipolilor și le usucă cu un ștergar (In 13,4-5). Această scenografie constituie fundalul unui viu dialog între Isus și Petru, care protestează pentru că ar vrea să se sustragă gestului lui Isus. Dar cuvântul lui Isus înfrânge rezistența lui Petru (In 13,6-11). Odată încheiată spălarea picioarelor, Isus se așază la masă și le explică tuturor discipolilor gestul pe care tocmai l-a înfăptuit (In 13,13-20). După această primă secvență urmează o a doua, semnalată printr-o notă asupra reacției emotive a lui Isus, care anunță în mod explicit faptul că va fi trădat de către unul din grupul celor prezenți (In 13,21). Această declarație a lui Isus provoacă o mică dramă care conduce la desemnarea trădătorului și la îndepărtarea sa de la cină. Din acest moment, Isus începe un amplu discurs întrerupt de anumite întrebări sau intervenții ale discipolilor cărora li se adresează acest discurs (In 13,36.37; 14,5.8.22).

Această lectură de ansamblu a textului sfântului Ioan poate să dea cititorului impresia că s-ar afla în fața unui text omogen și organic. Însă încă de la primele rânduri se observă tensiuni și neconcordanțe în țesutul narativ. Anumite redundanțe și repetiții ne trimit cu gândul la existența unei munci de montaj redacțional în compunerea acestei pagini. Atenția cititorului este atrasă de perspectiva diferită din care se inspiră cuvintele lui Isus în interpretarea și comentarea gestului său de spălare a picioarelor discipolilor. Într-un prim moment, aceasta este asimilată unei băi purificatoare unice și irepetabile. Imediat după, gestul spălării picioarelor este propus discipolilor drept un exemplu autoritar pe care aceștia trebuie să-l repete (In 13,6b-11.12b-17). Un alt detaliu traversează întreaga pagină: figura și rolul trădătorului apar de mai multe ori, și nu întotdeauna în mod omogen.

⁷ Acest verset este transmis, în tradiția manuscrisă, cu diferite variante care resimt influența textelor referitoare la instituirea euharistiei (Mt 26,26, par.; 1Cor 11,23). Cele mai importante se referă la forma verbului „a da” la prezent sau viitor, simplu sau compus, *epidôsô*; prezența sau absența verbului „a lua”, *lambanein* și, în sfârșit, la apelativul Iscarioteanul atribuit lui Iuda sau patronimului: (fiul lui) „Simon Iscarioteanul”.

La început se spune că „diavolul” pusese deja în inima lui Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul, gândul de a-l trăda (In 13,2); iar la final, după ce Iuda a primit îmbucătura de la Isus, se afirmă că „a intrat Satana în el” (In 13,27a). Însă de trei ori, la mică distanță, Isus, prin cuvintele sau recomandările adresate discipolilor, face aluzie la trădător și prevestește nelegiuirea (In 13,10b.11.18-19.21b). În sfârșit, se observă o anume neconcordanță în scena finală. Petru, prin intermediul discipolului pe care îl iubea Isus, îi solicită lui Isus să indice cine este trădătorul, dar apoi nu se întâmplă nimic. Iuda, la invitația lui Isus, iese și părăsește grupul discipolilor. Naratorul simte nevoia să justifice situația discipolilor: nici unul nu înțelesese ceea ce Isus îi spusese lui Iuda; de fapt, unii se gândiseră că ieșirea acestuia ar fi motivată prin legătură cu sarcina sa de casier al grupului (In 13,28-29). Aceeași tradiție manuscrisă, destul de neclară în cazul anumitor versete, confirmă faptul că primii cititori ai textului nostru au resimțit deja anumite dificultăți în privința compoziției sale. Acestea au fost identificate și înregistrate în mod minuțios de interpretarea critică modernă și contemporană. Există aproximativ zece neconcordanțe, contradicții sau disonanțe semnalate de anumiți cercetători⁸. Această constatare îi face pe anumiți autori să descompună textul sfântului Ioan într-o serie de straturi literare sau tradiții care s-ar afla la originea complexității sale actuale. Alții, în schimb, apără unitatea substanțială a acestuia sau o justifică în interiorul unui proiect redacțional coerent.

În legătură cu această problemă a unității și coerenței textului nostru se află cea a adevărului istoric al cadrului și al evenimentelor reproduse de către acesta. *Evangelhia a patra* situează spălarea picioarelor în cadrul unei mese „înainte de sărbătoarea Paștelui”. Este vorba despre cina pascală la care face referire tradiția sinoptică? Mai mult, comparația cu textele sinoptice scoate în evidență o dublă disonanță. În timp ce primele trei Evanghelii situează în contextul unei cine pascale instituirea euharistiei, cea de-a patra nu menționează acest lucru în mod explicit și, în schimb, reproduce și comentează pe larg gestul spălării picioarelor. Această comparație este cu atât mai impresionantă dacă avem în vedere faptul că în actuala scenă a „cinei” din sfântul Ioan sunt prezente anumite situații și se pot citi anumite sentințe, reproduse și în tradiția sinoptică referitoare la cină sau în alte contexte: dezvăluirea trădătorului, sentințe cu privire la slujire și la cei trimiși (cf. *Mc* 14,18; *Lc* 22,27; *Mt* 10,24.40). Această serie de fenomene, în afară de faptul că repropune problematica raportului dintre *Evangelhia a patra* și primele trei, necesită și o cercetare asupra valorii istorice a mărturiei textului sfântului Ioan cu privire la evenimentele de la sfârșitul activității lui Isus. Înainte de a înfrunta aceste probleme care țin de critica literară și istorică a fragmentului nostru, este bine să luăm în discuție structura acestuia pornind de la elementele sale stilistice, literare și tematice care se desprind din text.

Prima considerație se referă la profilul lexical și semantic al textului. În primele trei versete din deschidere predomină terminologia caracteristică *Evangelhiei noastre*. Printre aceste aspecte tipice putem semnală verbul „a cunoaște”, *eidenai*,

⁸ R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, III, 19-21.

repetat de două ori cu forma participială, *eidôs* (In 13,1.3); substantivul „ceas”, cu articolul *hê hôra*, combinat cu verbul „a veni”, *erchesthai* (cf. In 12,23; 17,1); expresia „această lume”, *ho kosmos toutos*, asociată cu verbul „a trece”, *metabainein* (cf. In 5,24); formularea „a da în mâinile”, care se încadrează în terminologia specifică *Evangeliei a patra* (cf. In 3,35); tipică este și expresia „a veni de la Dumnezeu și a se întoarce la Dumnezeu” (cf. In 16,28). Trebuie să precizăm de la început că anumite elemente tematice enunțate în aceste prime versete sunt reluate în continuare, cum ar fi verbul „a cunoaște”, pentru a sublinia libertatea suverană și faptul că Isus era conștient în fața dramei negative a trădării (In 13,11.18), și pentru a anunța viitoarea înțelegere de către Petru a gestului său de a-i spăla picioarele (In 13,7). Și modul de acțiune al lui Iuda este formulat printr-o terminologie fixă încă de la început și reluată în continuare fără modificări: „a trăda”, *paradidonai* (In 13,2.21). În același fel, verbul „a iubi”, *agapan*, apare evidențiat în mod deosebit de două ori în fraza introductivă. Acesta anticipează o temă caracteristică discursului-testament al lui Isus (In 13,34-35; 15,9-17). Însă iubirea excepțională a lui Isus față de „ai săi” este prefigurată prin prezentarea discipolului pe care Isus „îl iubea”, cel care joacă rolul intermediarului în dezvăluirea trădătorului (In 13,23).

În schimb, secțiunea următoare, dedicată gestului lui Isus care spală picioarele discipolilor și dialogului cu Petru, este marcată prin lexicul care face parte din aria semantică a verbului „a spăla”, *niptein – nipsasthai*, care apare de 8 ori, dintr-un total de 13 în întreaga Evanghelie. În contextul de față, acest verb este asociat cu formula: „a spăla picioarele”. Aceleași arii semantice îi aparține verbul „a face baie”, *louesthai* (In 13,10) și „a usca”, *ekmassein* (In 13,5). Este interesant să observăm faptul că acest vocabular se regăsește în secțiunea explicațiilor și a recomandărilor lui Isus către discipoli (In 13,12.14). Mica scenă în care se schițează acțiunea pregătitoare și faptele lui Isus este marcată de succesiunea a opt verbe: „a se ridica”, „a pune deoparte (hainele)”, „a se încinge”, „a lua” și „a vărsa” (apa într-un vas de spălat), „a începe”, „a spăla” (picioarele), „a usca”. Aici se acumulează *hapax legomena* din *Evangelia după sfântul Ioan*. Anumite elemente care atrag atenția asupra „înțelegerii” gestului lui Isus – „a face”, „a cunoaște”, *poiein, oida, ginôskein* – anticipează temele învățaturii care urmează (In 13,12.15.16). Chiar lui Iuda i se cere de către Isus, chiar dacă este un lucru negativ, să „facă” repede ceea ce trebuie „să facă”, *poiein* (In 13,27b). În schimb, este nouă în contextul de față terminologia curăției, *katharos*, în raport cu faptul de a se spăla sau a face baie (In 13,10.11; cf. 15,3).

Recomandarea lui Isus adresată discipolilor, referitoare la gestul de a-și „spăla picioarele” unul altuia, este introdusă printr-o scurtă secvență narativă simetrică cu cea în care sunt prezentate faptele de la început: Isus își ia hainele și se așază din nou la masă (In 13,12a). Contextul este cel al „mesei”, evocat în deschidere prin repetarea termenului „cină”, *deipnon* (In 13,2.4). Această situație identică de a sta la aceeași masă constituie fundalul pentru a treia intervenție a lui Isus care anunță, într-un climat de puternică emoție, trădarea de către unul din grup (In 13,21). Discipolii stăteau la masă, *anakeisthai*, iar Isus îi dă o îmbucătură pe care o întinsese

în mâncare lui Iuda (In 13,23.26.27.28.30). Însă tema „mesei” și a faptului de a mânca sunt prezente și în secțiunea intermediară, cea a recomandărilor, unde Isus prezice trădarea din partea unui comesean prin cuvintele *Psalmului* 41,9(10): „Cel care mănâncă pâinea mea...” (In 13,18b). În rest, scurtul discurs al lui Isus către discipoli reia anumite sentințe în stil proverbial, care ilustrează statutul discipolului-trimis sau delegat, *apostolos* (In 13,16.20). În acest câmp semantic se regăsește titlul *kyrios*, în opoziție cu *doulos*, asociat cu cel de „învățător”, *didaskalos* (In 13,13.14.16). Trebuie observat că, în dialogul precedent dintre Isus și Petru, acesta din urmă i se adresează lui Isus numindu-l la început și la sfârșit cu apelativul *kyrios* (In 13,6b.9). Aceasta reprezintă încă o confirmare a proiectului de redactare unitară care însoțește compunerea acestui fragment.

Acest lucru iese în evidență și din observarea structurii narative. A fost deja semnalat cadrul unei mese în care se situează atât gestul lui Isus, care spală picioarele discipolilor, cât și recomandările și anunțul-dezvăluirea trădătorului. Protagonistul care domină întreaga scenă prin gesturi și cuvinte este Isus, menționat în total de 11 ori. Lângă el apare figura lui Petru, desemnat de trei ori cu numele Simon (In 13,6.9.24). Probabil că prin această desemnare, Simon Petru, nu poate fi exclusă o antiteză intenționată cu figura negativă a lui Iuda (fiul) lui Simon Iscarioteanul (In 13,2.26). Însă lângă (Simon) Petru apare o a doua figură pozitivă anonimă, care are un raport privilegiat și unic cu Isus: „discipolul pe care îl iubea Isus” (In 13,23). Această combinație specială a protagoniștilor în contextul unei cine în care se situează dublul gest al lui Isus – spălarea picioarelor discipolilor și faptul de a-i da lui Iuda o îmbucătură întinsă în mâncare – împreună cu cuvintele ce țin de dialogul sau de recomandările pe care Isus le face discipolilor permit delimitarea unității literare și tematice, până în momentul în care Iuda iese în noapte. Din momentul acela începe marele discurs-testament al lui Isus către discipoli (In 13,31).

De aceea, secțiunea din deschiderea „Cărții Gloriei” sau a „împlinirii” poate fi împărțită în felul următor:

Introducere generală, 13,1

I. Isus spală picioarele discipolilor (13,2-20):

1. Introducerea, pregătirea și începutul gestului lui Isus, 13,2-5;
2. Dialogul lui Isus cu Simon Petru, 13,6-11:
 - a. introducere, 13,6a;
 - b. prima reacție a lui Petru și răspunsul lui Isus, 13,6b-7;
 - c. a doua reacție a lui Petru și răspunsul lui Isus, 13,8;
 - d. a treia reacție a lui Isus, 13,9-10a;
 - e. sentința finală a lui Isus, 13,10b;
 - f. comentariul redacțional, 13,11.
3. Recomandările lui Isus către discipoli, 13,12-20:
 - a. introducere, 13,12a;
 - b. exemplul ‘învățătorului’ și ‘Domnului’: statutul discipolilor, 13,12b-17;
 - c. anunțarea trădătorului și împlinirea Scripturii, 13,18;

d. confirmarea misiunii lui Isus și a trimișilor săi, 13,19-20.

II. *Isus îl demască și îl alungă pe Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul, trădătorul* (13,21-30):

1. Introducere, 13,21a;
2. Demascarea trădătorului și reacția discipolilor, 13,21b-22;
3. Desemnarea și excluderea lui Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul, 13,23-30:
 - a. discipolul pe care îl iubea Isus și cererea lui Petru, 13,23-24;
 - b. cererea discipolului, adresată lui Isus: desemnarea și excluderea lui Iuda, 13,25-27;
 - c. comentariul redacțional: reacția discipolilor, 13,28-29;
 - d. Iuda iese în noapte, 13,30.

În ciuda divergențelor și a incongruențelor, a repetițiilor și a dublurilor semnalate la începutul acestui fragment, este dificil de contestat unitatea și coerența redacțională. Iese în evidență, în această pagină din sfântul Ioan, simetria din cele două scene în care se situează cele două gesturi ale lui Isus: spălarea picioarelor discipolilor și îmbucătura întinsă în mâncare și dată lui Iuda. În ambele cazuri apare figura lui Simon Petru, care „nu înțelege” semnificația gesturilor lui Isus. Acestea sunt plasate în contextul cinei și puse în relație cu moartea lui Isus. Acest eveniment dramatic este evocat prin anunțuri repetate sau aluzii la trădarea lui Iuda. Însă încă de la început, cititorului îi este oferită cheia de interpretare a ceasului lui Isus, înțeles drept trecere din această lume către Tatăl și expresia maximă a iubirii sale față de „ai săi”. Latura negativă a acestui ceas este sugerată de figura și de rolul lui Iuda trădătorul, în spatele căruia lucrează adversarul, diavolul sau Satana. Discipolii, al căror purtător de cuvânt este Petru, sunt implicați în destinul lui Isus. Asta vrea să exprime prima narațiune simbolică sau acțiune profetică în care este prezentat Isus, care spală picioarele discipolilor săi. O scurtă învățătură o comentează și face din ea o aplicație pedagogică adresată grupului de discipoli, în calitatea lor de trimiși. Climatul dramatic al plecării lui Isus, împreună cu trădarea lui Iuda, predomină în a doua scenă, în care lângă Petru este menționată pentru prima dată prezența discipolului pe care Isus îl iubea. În cazul acesta, comunicarea dintre Isus și grup, al cărui reprezentant este Petru, este mijlocită de acest discipol care are un raport special cu Isus. Gestul simbolic al lui Isus, în contextul șederii împreună la masă, ar trebui să-l facă și pe Iuda părtaș al destinului său, însă, în mod paradoxal, acesta devine marca excluderii sale. În rest, inclusiv spălarea picioarelor, care exprimă faptul că discipolii împărtășesc soarta lui Isus, scoate la iveală condiția de excludere totală a trădătorului (In 13,10-11).

Aceste corespondențe în actualul text al Evangheliei denotă un proiect redacțional unitar. Însă trebuie să recunoaștem faptul că tocmai pe acest fundal de unitate compozițională ies la iveală cu o mai mare evidență anumite întreruperi sau fracturi greu de îmbinat într-un plan redacțional coerent. Cele mai vizibile sunt următoarele. Isus, la sfârșitul dialogului, se adresează lui Petru printr-o sentință generală: „Cine a făcut baie nu trebuie să-și spele decât picioarele, căci este curat în întregime”. Apoi textul continuă fără să marcheze vreo întrerupere:

„Și voi sunteți curați, dar nu toți” (In 13,10). Urmează o notă-comentariu parenetică, care leagă această ultimă observație cu trădarea lui Iuda (In 13,11). Ceva asemănător se întâmplă în cursul recomandărilor pedagogice adresate discipolilor. După o sentință generală asupra statutului servitorului/trimisului în raport cu stăpânul și cel care îl trimite, Isus încheie printr-o fericire. Aceasta reia tema inițială prin terminologia verbelor „a cunoaște” și „a face”, *ginôskhein* – *poiein* (In 13,12b.17). Apoi, textul continuă, fără nici un fel de pasaj de legătură: „Nu vorbesc despre voi toți; eu știu pe cine am ales, dar trebuie să se împlinească Scriptura: ‘Cel care mănâncă pâinea mea și-a ridicat călcâiul împotriva mea’. Vă spun acestea de pe acum, înainte de a se întâmpla, pentru ca atunci când se vor împlini, să credeți că eu sunt” (In 13,18-19). Restrângerea fericirii adresate discipolilor este analoagă cu cea referitoare la condiția de curățenie: „Sunteți curați, dar nu toți” // „Sunteți fericiți... nu vorbesc despre voi toți”. Pe de altă parte, această ultimă precizare, justificată prin faptul trădării unui comesean, întrerupe recomandările asupra statutului discipolului-trimis, reluate în final (In 13,16.20).

Și în a doua secvență, aceea a demascării și a excluderii trădătorului, se pot observa incongruențe și întreruperi în țesutul narativ. În primul rând, atrage atenția reacția emotivă a lui Isus, semnalată în deschidere; după ceea ce s-a spus și s-a explicat cu privire la enigma și la scandalul trădătorului, pare neașteptată și disproporționată tulburarea sa legată de anunțul explicit că cineva din grup îl va trăda (In 13,21). La fel, apare neverosimilă și incoerentă reacția discipolilor, cel puțin a celor doi interesați în mod direct – Petru și discipolul pe care îl iubea Isus –, în fața semnalării clare de către Isus a identității trădătorului. Această incongruență nu este contrazisă de nota redacțională care se referă la cuvântul-invitație al lui Isus, adresat lui Iuda (In 13,28-29). Trebuie remarcat, mai departe, faptul că dubla interpretare a cuvintelor lui Isus reprodusă în această notă este formulată mai întâi într-un stil direct – „Cumpără ceea ce ne trebuie pentru sărbătoare” – și apoi într-o formă indirectă: „sau ca să dea ceva săracilor”.

Acest ansamblu de factori stilistico-literari, prezenți în textul actual al sfântului Ioan, este cel care stimulează producerea diferitelor ipoteze pentru a explica originea acestuia. Primul lucru care atrage atenția cititorilor critici moderni este relativa independență a dialogului dintre Isus și Petru față de recomandările care urmează și aplicația paradigmatică a gestului înfăptuit. De fapt, cititorul poate să treacă direct de la descrierea inițială a gestului lui Isus la concluzia sa, urmată de seria de sentințe care îl explică și îl propun drept exemplu pentru discipoli (In 13,4-5.12-17). De aici ipoteza existenței unui document sau a unei tradiții autonome preluată și integrată de redactarea evanghelistului, cu adăugarea introducerii generale (In 13,1-3) și cu dezvoltarea unei alte interpretări cu caracter simbolic (In 13,6-10.11). Această ipoteză, formulată de către J. Wellhausen, este împărtășită de W. Bauer și preluată de R. Bultmann, care vorbește despre forma literară tradițională a apoftegmei – scena ideală pentru a integra un discurs al lui Isus – și de R.T. Fortna, care atribuie acest strat primitiv „izvorului semnelor”. M.E. Boismard – A. Lamouille preiau această reconstrucție ipotetică a textului sfântului Ioan și o

elaborează în cadrul sistemului cu mai multe straturi sau nivele. Celui mai vechi, apropiat tradiției sinoptice, îi aparțin versetele din *In* 13,1b.4-5.12.17, introduse la origine în contextul cinei din Betania (*In* 12,1-8; cf. J. Lightfoot, 1859); trebuie situate la un al doilea și al treilea nivel, specific redactării sfântului Ioan, versetele din *In* 13,3a.6-10.18a. Introducerea povestirii patimilor cu introducerea generală și alte adăugări (*In* 13,16) reprezintă lucrarea unei ultime faze redacționale (*In* III). Această ipoteză cu privire la originea literară a fragmentului *In* 13,1-20, care pune prioritatea pe seama așa-zisei interpretări morale sau parenetice a spălării picioarelor, cu anumite modificări și variații, este împărtășită de anumiți comentatori și cercetători cum ar fi H. Weiss, B. Lindars, S. Schultz, E. Hänchen. Alții, în schimb, consideră originală așa-zisa interpretare simbolică cu caracter simbolic sau soteriologic, unită încă de la început de relatarea spălării picioarelor (*In* 13,1.2-3.4-10/11) (F. Spitta, G. Richter, R.E. Brown, J. Becker, H. Thyen, R. Schnackenburg, F.F. Segovia). Pentru acești autori, explicația și aplicația parenetico-morală a gestului lui Isus, împreună cu observațiile cu caracter moral din *In* 13,10b-11, ar fi ulterioare și s-ar datora redactorului (*In* 13,12-17/18).

Mai convergente sunt ipotezele elaborate de critica literară pentru a explica originea fragmentului următor (*In* 13,21-30). Se consideră că și-ar avea originea într-un izvor sau tradiție primitivă înrudită cu cea sinoptică versetele în care se prezintă dezvăluirea trădătorului, reacția discipolilor și scena identificării lui Iuda (*In* 13,21-27.30). Anumiți autori au tendința de a atribui muncii de redactare stimulată și condiționată de interese bisericești sau apologetice nu doar versetele din *In* 13,28-29, ci și pe cele referitoare la figura discipolului pe care îl iubea Isus (*In* 13,23-25; J. Becker, Hänchen). În orice caz, redactarea finală ar fi îmbinat într-un ansamblu unitar actualul text al sfântului Ioan. Acestei ultime faze îi este, în general, atribuită compoziția definitivă a introducerii generale, pe baza unor elemente prezente la nivelul tradițional. Versetul din deschidere este considerat de anumiți autori drept un fel de introducere generală a Cărții Gloriei sau a patimilor (R. E. Brown, R. Schnackenburg, *In* 13,1-2a; F. F. Segovia).

În fața acestui evantai de ipoteze și tentative de reconstrucție a procesului de formare a textului nostru, apare în mod spontan întrebarea dacă putea să existe sau să fie transmisă o amintire a gestului lui Isus, cum ar fi cel al spălării picioarelor discipolilor, în afara contextului cinei de pe urmă și fără legătură cu perspectiva morții. De aceea, unii autori, cu toate că recunosc intervenția redacțională a evanghelistului, consideră secțiunea din *In* 13,1-20 drept unitară (E. Lohmeyer, A. Weiser, J. D. Dunn, S. N. Schneider). Cu alte cuvinte, cele două interpretări ale gestului lui Isus – spălarea picioarelor discipolilor – nu sunt incompatibile, ci se integrează reciproc. Considerațiile făcute mai sus cu privire la substanțiala unitate stilistică sau la organicitatea compoziției stau mărturie în favoarea unui proces redacțional coerent și unitar. Acest lucru nu exclude ipoteza că ar fi fost utilizate elemente tradiționale. Însă nu cred că divergențele sau incongruențele care se regăsesc în textul actual ar permite reconstrucția unei ediții ipotetice mai coerente față de o etapă sau un stadiu primitiv.

Rămân, în schimb, deschise problema raportului dintre textul sfântului Ioan și tradiția sinoptică și întrebarea legată de adevărul istoric al cadrului general sau al faptelor și al cuvintelor reproduse în acest fragment al *Evangheliei a patra*. Înainte de a discuta anumite ipoteze propuse referitor la acest lucru, este necesar să analizăm situația efectivă care rezultă din comparația dublei serii de texte:

Evangheliile sinoptice

Mc 14

Mt 26

Lc 22

Pregătirea Paștelui

12-16

17-19

7-13

„În prima zi a Azimelor, când se jertfea Paștele...”

Evanghelia a patra

In 13

1-4.12

Înainte de sărbătoarea Paștelui. În timpul mesei „se ridică de la cină...” (Isus spală picioarele discipolilor; dialogul cu Petru și recomandările)

Cina pascală euharistică

14-20

Dezvăluirea trădătorului

18-21

20-25

21-23

„Și în timp ce stăteau la masă și mâncau, Isus a spus: «Adevăr vă spun, unul dintre voi, care mănâncă cu mine, mă va trăda»” (Ps 41,10)

„Dar iată, mâna celui care mă va vinde este cu mine pe masă...”

Atunci ei au început să se întrebe unii pe alții care dintre ei ar fi cel ce o va face”.

„Atunci au început să se întristeze și să-i spună unul după altul: «Nu cumva eu?»”

18,21-26

„Nu vorbesc despre voi toți; eu știu pe cine am ales, dar trebuie să se îplinească Scriptura: «Cel care mănâncă pâinea mea și-a ridicat călcâiul împotriva mea»” (Ps 41,10)

„Discipolii se uitau unii la alții, neștiind despre cine vorbește... Atunci Simon Petru i-a făcut acestuia semn să întrebe cine ar putea să fie cel despre care vorbește... I-a zis: «Doamne, cine este?». Isus a răspuns: «Este acela pentru care voi întinge, bătându-l, în bucată». Atunci, întinzându-l, bătându-l, în bucată, a luat-o și i-a dat-o lui Iuda Iscarioteanul.”

Discuția asupra celui care este mai mare

10,42-45 (9,33-37) 25-28 (18,1-5)

24-27

„S-a iscat între ei o neînțelegere: care dintre ei ar putea fi socotit cel mai mare”
 „Căci cine este mai mare: cel care stă la masă sau cel care servește? Oare nu cel care stă la masă? Însă eu sunt în mijlocul vostru ca unul care slujește”

13-16

„Înțelegeți ce am făcut pentru voi? Voi mă numiți ‘Învățătorul’ și ‘Domnul’ și bine spuneți, pentru că sunt. Așadar, dacă eu, Domnul și Învățătorul, v-am spălat picioarele, și voi trebuie să vă spălați picioarele unii altora... Nu este servitor mai mare decât stăpânul său.”

Cina euharistică

22-25

26-29

*Recomandări
către discipoli*

28-38

Din acest tablou „sinoptic” se pot observa anumite convergențe cu caracter general, cum ar fi amplasarea cinei lui Isus cu cei doisprezece în contextul sărbătorii Paștelui, dezvăluirea trădătorului în timpul Paștelui. În special se observă o corespondență lexicală între textul lui Marcu și al lui Matei cu cel al lui Ioan cu privire la scena desemnării trădătorului, confirmată și de citatul sau referirea la același text din Scriptură (Ps 41,10). Scena spălării picioarelor din sfântul Ioan arată o anumită afinitate cu cea din Luca, referitoare la disputa dintre discipoli asupra celui care este mai mare. Sentința conclusivă a lui Isus: „eu sunt în mijlocul vostru ca unul care slujește” ar putea fi sinteza mesajului dramatizat de Isus prin acțiunea simbolică de a spăla picioarele discipolilor. Nu este de mirare, așadar, că anumiți autori au emis ipoteza inversă, adică aceea că scena din sfântul Ioan ar fi fost creată sau construită pe baza sentinței din Luca (D.F. Strauss, C.K. Barrett, H. Windisch, R. Bultmann). Împotriva acestei ipoteze stă faptul că prin aplicarea gestului lui Isus drept paradigmă autoritară în ceea ce privește raporturile dintre discipoli nu apare termenul tipic discuțiilor din Luca *diakonein*, chiar dacă *Evangelia a patra* cunoaște această terminologie diaconală pentru a defini statutul discipolului (In 12,26). Același lucru trebuie spus despre sentința reprodușă doar de Luca în contextul recomandărilor făcute discipolilor: „Feriți-vă acei servitori pe care stăpânul, *kyrios*, îi găsește veghind atunci când se întoarce. Adevăr vă spun, se va încinge, îi va așeza la masă și, venind, îi va servi, *diakonein*” (Lc 12,37).

În schimb, în contextul recomandărilor din *Evangelia a patra* care aplică învățătura gestului lui Isus se face trimitere la anumite sentințe asupra statutului discipolilor și al trimișilor, reproduse și în cadrul tradiției sinoptice (In 13,16; cf. Mt 10,24; Lc 6,40; In 13,20; cf. Mt 10,40; Mc 9,37; Lc 9,48; 10,16). Așadar, raportul dintre textul sfântului Ioan și cel al sinopticilor este mult prea complex pentru a-l explica drept o simplă dependență din partea *Evangeliei a patra* față de

textele sinoptice actuale (M. Sabbe). Este de preferat să ne gândim la o reelaborare autonomă a materialului păstrat și în tradiția sinoptică, însă din perspectiva cristologică și eclezială caracteristică *Evangheliei a patra*.

În cadrul acestei ipoteze poate fi abordată și problema adevărului istoric al faptelor și al cuvintelor reproduse de sfântul Ioan în contextul cinei finale a lui Isus. În primul rând, poate fi rezolvată problema caracterului mai mult sau mai puțin pascal al cinei din sfântul Ioan afirmând că acest aspect se situează în afara intereselor existențiale ale autorului nostru. El este preocupat, în schimb, să lege de sărbătoarea Paștelui ceasul lui Isus, cel al trecerii sale din această lume către Tatăl (In 13,1; 18,28; 19,14.31.42). De aceea, inclusiv cina de pe urmă a lui Isus se integrează în acest climat al sărbătorii Paștelui, chiar dacă nu se identifică cu cina rituală a Paștelui evreiesc. În acest context în care se stă la masă, sfântul Ioan acordă o importanță deosebită gestului lui Isus care spală picioarele discipolilor săi, în timp ce nu spune nimic despre ceea ce se află în centrul cinei „pascale” în Evangheliile sinoptice: gesturile și cuvintele lui Isus asupra pâinii și asupra potirului, puse în legătură cu corpul său și cu sângele legământului. Sunt diferite ipotezele inventate pentru a explica această prezentare diferită a evenimentelor finale: este vorba, în cazul *Evangheliei a patra*, despre o altă cină (cea din Betania, M. E. Boismard, J. Lightfoot); sfântul Ioan a înlocuit Euharistia cu spălarea picioarelor (W. Bauer, A. Loisy, J. N. Sanders, J. Betz) sau cu alte gesturi cu valență sacramentală (O. Culmann, H. Strathmann); echivalentul Euharistiei se regăsește în discursul asupra pâinii vieții (H. Windisch, S. A. Panimolle); în cel al viței și al mlădițelor (M. Sabbe), sau în rugăciunea sacerdotală, însă înțeleasă în sens „antisacramental” (R. Bultmann). După alții, contextul liturgic din sfântul Ioan în care este situată tradiția cinei presupune euharistia (B. Lindars) sau autorul nu vorbește despre aceasta, pentru a respecta disciplina tainei (J. Jeremias). R. Schnackenburg consideră că spălarea picioarelor, fără a înlocui euharistia sinoptică, oferă o cheie interpretativă pentru aprofundarea cristologică, pe linia dăruirii și a slujirii din iubire, a practicii Euharistice a comunității sfântului Ioan. În concluzie, nu poate fi exclus faptul că *Evanghelia a patra* ar păstra amintirea unei acțiuni simbolice înfăptuite de Isus în contextul cinei de pe urmă, legată în cadrul tradiției cu semnificația și valoarea morții sale în raport cu comunitatea discipolilor. Este greu să ne imaginăm că întreaga povestire ar fi o creație a sfântului Ioan pe baza unei sentințe tradiționale profetice cu privire la moartea lui Isus, drept slujire sau dăruire pentru comunitate (Mc 10,45; Lc 22,27). La fel de greu de susținut este ipoteza că aceasta ar fi o povestire care să explice practica spălării picioarelor folosită în comunitatea sfântului Ioan drept pregătire pentru martiraj (E. Weiss).

În favoarea adevărului istoric al demascării lui Iuda, reprodus de *Evanghelia a patra* într-o formă puternic dramatizată stă mărturia unanimă a tradiției sinoptice. Anumite detalii narative, cu respectivele neconcordanțe, răspund perspectivei cristologice a *Evangheliei a patra* și nu preocupării istoriografice. În această perspectivă se regăsesc și prezența și rolul discipolului pe care îl iubea Isus. Pentru

a putea evalua identitatea istorică și semnificația acestei figuri care apare în anumite situații critice ale povestirii patimilor și învierii lui Isus, trebuie să ne dedicăm analizei textelor respective. Totuși, încă de acum se poate spune că menționarea acestui discipol iubit anonim, aflat în concurență cu ceilalți doi desemnați prin numele proprii, Simon Petru și Iuda Iscarioteanul, cu greu poate fi redusă la o idealizare sau la un simbol produs sau favorizat de situația eclezială a comunității sfântului Ioan.

2. Analiza exegetică

La o primă lectură a celor trei versete inițiale, se creează impresia unei întrepătrunderi de teme care nu reușesc să găsească o rezolvare expresivă satisfăcătoare. Autorul pare că ar vrea să spună totul dintr-o dată. De aici efectul unei serii de propoziții care se succed, repetând aceleași motive. Pentru a găsi un pic de ordine, textul poate fi dispus conform unei scheme structurale:

<i>protagoniști</i>	<i>acțiuni</i>	<i>conotații</i>
13,1 „Isus	știind	spatiale (1) temporale (2) ceasul (2) din lumea aceasta (1)
la Tatăl, pe ai săi	că îi venise să treacă iubindu-i pe care erau i-a iubit	în lume (1) până la sfârșit (2)
13,2 când diavolul lui Iuda Iscarioteanul, fiul lui Simon-	pusese deja gândul de a-l trăda	În timpul cinei (2) în inima
13,3 Tatăl că de la Dumnezeu și că la Dumnezeu	știind că a dat toate a venit se întoarce s-a ridicat	în mâinile sale de la cină...” (1)

Protagonistul care domină întreaga scenă este Isus, prin luciditatea sa, subliniată de participiul grecesc *eidôs* „a ști” (13,1.3), care apare de două ori. Domeniul sau conținutul „științei” lui Isus este definit de trei propoziții simetrice: trecerea din această lume către Tatăl, deplinătatea puterii primite de la Tatăl și întoarcerea la Dumnezeu, de la care a venit. Din această cunoaștere este derivată prima sa acțiune, exprimată de propoziția principală: „i-a iubit până la sfârșit”. Destinatarii acestei iubiri sunt „ai săi”, prezentați drept „care erau în lume”. A doua acțiune, simetrică primei, constituie începutul gestului simbolic situat în contextul șederii împreună la masă: „s-a ridicat de la cină”. Fraza intermediară întrerupe această legătură, drept care autorul este constrâns să reia o a doua oară construcția participială și să menționeze din nou „cina” de la care Isus se ridică pentru a-și începe acțiunea. În această frază, care rupe continuitatea discursului, este introdus agentul negativ, care se contrapune lui Isus: diavolul. Însă acesta acționează prin intermediul unei protagonist istoric desemnat cu

toate detaliile datelor anagrafice: Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul. Rolul determinant al celor doi agenți negativi este subliniat de structura întortocheată a frazei, astfel încât să fie amplasați unul la început, și celălalt la sfârșitul propoziției.

După ce am aruncat o privire de ansamblu asupra construcției acestei porți de acces alcătuite din trei etape succesive, unde alternează trei elemente – pozitiv, negativ, pozitiv – pot fi analizate anumite detalii. Conotația temporală: „Înainte de sărbătoarea Paștelui” reprezintă un fel de încadrare generală, care nu poate fi legată în mod direct de nici una dintre situațiile prezentate în continuare. Aceasta, de fapt, este reluată și precizată prin referirea la ceas, iar acesta este pus în relație cu inițiativa diavolului, care a pus deja în mișcare procesul trădării de către Iuda. Apropierea sărbătorii Paștelui constituie cadrul pentru istoria patimilor, care se încheie cu moartea lui Isus, petrecută în ajunul Paștelui (In 11,55; 12,1.12; 18,38.39; 19,14.31.42). Dată fiind relevanța atribuită sărbătorii Paștelui pentru a sublinia acțiunea lui Isus încă de la prima sa intervenție în templu și apoi până la momentul semnului hotărâtor al înmulțirii pâinilor, ne-am putea gândi că este intenționată menționarea Paștelui în deschiderea Cărții Gloriei sau a împlinirii (cf. In 2,13; 6,4). Acesta este marcat de „ceasul” lui Isus și acesta, pentru prima oară, este prezentat drept „trecere” din această lume la Tatăl. Până în acest moment, ceasul a fost pus în legătură cu moartea lui Isus și cu glorificarea sa (In 2,5; 7,30; 8,20; 12,23.27). Pentru a vorbi despre moartea lui Isus ca întoarcere la Tatăl, autorul folosește verbul *hypagein* (In 7,33; 8,14.21.22; 13,3.33.36; 14,4.5.28; 16,5.10.17), sau *poreuesthai-pros* (In 14,12.28; 16,28) și *erchesthai pros* (In 17,11.13). Utilizarea verbului *metabanein* în acest sens este unică (cf. In 5,24; 7,3). Cred, de aceea, că nu poate fi exclusă o referire implicită la semnificația „Paștelui” drept „trecere”. De fapt, această interpretare etimologică a Paștelui, care va fi reluată în continuare de la Augustin până la comentatorii moderni, este prezentă în diaspora iudaică din primul secol, așa cum atestă Filon⁹.

Un al doilea element care califică ceasul „trecerii” lui Isus, trăită într-o deplină cunoștință de cauză, este iubirea. De două ori autorul face apel la verbul *agapan* „a iubi”, prin care anticipează anumite teme ale discursului-testament al lui Isus. De fapt, dintre cele 34 de ocurențe ale acestui verb din *Evanghelia a patra*, aproximativ 23 sunt concentrate în capitolele 13-17. În zece cazuri, subiectul verbului *agapan* este Isus, iar destinatarii sunt discipolii sau „discipolul” (In 13,23.34; 14,21; 15,9.12; 19,26; cf. 21,7.20). În schimb, în capitolele precedente există doar șapte ocurențe ale verbului *agapan* și de cele mai multe ori subiectul este Dumnezeu, iar destinatarul este lumea (In 3,16) sau Isus (In 3,35; 10,17). Există doar

⁹ Filon din Alexandria de mai multe ori în scrierile sale în care comentează evenimentul ieșirii și ritualul Paștelui, face referire la semnificația etimologică a termenului evreiesc pentru a-l reinterpretă în cheie alegorică, spirituală sau morală: „Trebuie să respectăm tradițiile Paștelui, care reprezintă trecerea, *diabasis*, de la trăirile instinctuale la practicarea virtuții cu brațele deschise, gata de a sluji... De fapt, nu este vorba despre o trecere umană (muritoare), pentru că este numită trecerea celui nemuritor și necreat (Dumnezeu)” (*Sacr. A. C.* 63: cf. *Leg. All.* III, 154; *Mig.* 25; Moise II, 224; *Spec. Leg.* II, 146-148; M. E. BOISMARD, *L'Evangile de Jean*, 337).

un exemplu în care se vorbește, folosindu-se această terminologie, despre iubirea lui Isus față de familia din Betania. Așadar, în parte este nouă prezentarea lucrării lui Isus în termeni de iubire. Prima ocurență a verbului *agapan*, în forma participială, reprezintă o retrospectivă asupra trecutului: misiunea istorică a lui Isus. Acesta pregătește și întemeiază declarația care închide solemnă frază de la început: „i-a iubit până la sfârșit”. Este vorba despre un act decisiv și total, unic și definitiv, asemenea morții însăși, prin care iubirea se exprimă și se înfăptuiește. Expresia grecească *eis telos* oscilează între semnificația temporală: „până la sfârșit” și cea calitativă: „până la cel mai înalt grad”. Suprapunerea celor două semnificații este sugerată de reluarea acestor două terminologii în momentul culminant al morții lui Isus: „După aceasta, văzând, *eidôs*, că toate s-au împlinit, *tetelestai*, ca să se îplinească, *hina teleiōthê*, Scriptura, Isus a zis: ‘Mi-e sete’... După ce a luat oțetul, Isus a spus: ‘S-a împlinit, *tetelestai*’. Și plecându-și capul, și-a dat duhul” (In 19,28.30). Verbul *telesthai*, asociat cu împlinirea Scripturii, exprimă plinătatea și caracterul definitiv al morții lui Isus. În acest orizont, inclusiv *hapax legomenon*-ul sfântului Ioan *eis telos*, care califică iubirea lui Isus, capătă o dimensiune escatologică. Această semnificație poate fi sugerată de folosirea lui *eis telos* în anumite texte ale Noului Testament (Mt 10,22; Mc 13,13; 1Tes 2,16). Dacă descrierea întregii misiuni a lui Isus prin limbajul iubirii are această întindere „escatologică”, cred că și grupul destinatarilor, „ai săi”, ar trebui să fie extins până la a-i include pe cei care sunt chemați să aparțină păstorului care își dă viața pentru oile sale (In 10,3-4; 10-11.12-27). Este vorba despre credincioșii pe care Tatăl îi dă lui Isus și care rămân în „lume”, în timp ce el se întoarce la Tatăl (In 17,9-11). Tocmai prin puterea iubirii lui Isus, care atinge maxima intensitate și eficacitate în jertfirea de sine prin moarte, se constituie comunitatea „alor săi”. Aceștia sunt reprezentați de grupul discipolilor cărora Isus le spală picioarele, într-un gest profetic al iubirii sale totale și definitive.

De fapt, verbul principal, care corespunde expresiei „i-a iubit până la sfârșit” în a doua frază, în care se reia tema lucidității lui Isus prin participiul *eidôs*, marchează întocmai începutul acțiunii sale simbolice: „s-a ridicat de la cină...” (In 13,4a). Acest gest, așadar, este pus în legătură cu decizia liberă și conștientă a lui Isus în fața morții sale, ca act de iubire totală și fidelitate extremă (In 10,17-18). Această libertate suverană a lui Isus își are rădăcinile în raportul său de Fiu cu Tatăl, de la care primește toată puterea, pentru a explica în mod legitim și eficace misiunea sa mântuitoare (In 3,35; 17,2). În realitate, aceasta se desfășoară asemenea unui proces parabolic: pleacă de la Dumnezeu și se întoarce la Dumnezeu. În acest arc ideal, în care este sintetizată întreaga misiune revelatoare și mântuitoare a lui Isus, se situează și moartea sa, ca trecere-întoarcere la Dumnezeu (cf. In 7,28.33; 8,14.21; 16,28.30). De aceea, în această dublă mișcare, care face trimitere la cea a „Cuvântului-Logos” întrupat în prolog, este indicată și garanția victoriei finale în fața procesului morții, declanșat de trădarea lui Iuda. Acest nume, urmat de patronimul „fiul lui Simon Iscarioteanul”, în prologul patimilor apare ca un semnal sinistru și amenințător. Însă în spatele figurii lui Iuda apare

diavolul, ucigașul primordial și tatăl minciunii, care îi inspiră pe toți adversarii lui Isus (In 6,71; 8,44). Prin această trimitere la diavol, scoasă în evidență de construcția frazei sfântului Ioan, rolul lui Iuda capătă o dimensiune metaistorică. El devine reprezentantul celor care refuză adevărul și darul iubirii extreme a lui Isus, care definește grupul „alor săi”. Prezența lui Iuda este asemenea unei umbre obscure proiectate pe fundalul gestului luminos al lui Isus, care în contextul șederii împreună la masă îi regătește pe discipoli să intre în perspectiva morții sale văzute ca dar și slujire din iubire. În final, Iuda este constrâns să părăsească cina și grupul discipolilor de un gest simbolic al lui Isus, care în sine exprimă coparticipare sau implicare (In 13,27.30). Această enigmă a figurii și a rolului lui Iuda este ca un fel de contrapunct în pagina sfântului Ioan care constituie un prolog la relatarea patimilor și a morții lui Isus. Revelarea iubirii extreme a lui Isus se înfăptuiește în contextul opoziției și al refuzului uman.

A treia frază a scurtului prolog al pătimirii introduce acțiunea simbolică a lui Isus. În timpul cinei, el se așază să spele picioarele discipolilor săi. Această scenă este descrisă sub aspect vizual în toate etapele sale: pregătire, executare și încheiere. În timpul execuției se desfășoară un dialog rapid între Isus și Petru, care se încheie printr-o sentință generală a lui Isus cu privire la semnificația gestului său. După ce s-a îmbrăcat din nou cu hainele sale și și-a reluat locul la masă, Isus explică semnificația gestului său și îl aplică la condiția lor de discipoli și trimiși. Aceste două faze ale interpretării și explicării spălării picioarelor sunt considerate de anumiți comentatori și cercetători nu doar diferite, ci ireconciliabile, dacă nu chiar contradictorii. Alții, în schimb, le consideră în ansamblul compoziției sfântului Ioan drept două nivele interpretative diferite între ele, însă complementare. În dialogul dintre Isus și Petru, gestului spălării picioarelor îi este atribuită o semnificație cristologică și soteriologică: el reprezintă un semn anticipativ al darul de sine însuși pe care Isus îl face prin moarte; a-l primi reprezintă condiția pentru a participa la eficiența sa mântuitoare. Pentru unii, pe acest fundal cristologic sau soteriologic se insinuează o semnificație sacramentală. Spălarea picioarelor este pusă în legătură cu Botezul, cu practica penitențială, cu Euharistia, cu sfințirea preoților și a diaconilor sau chiar cu Căsătoria¹⁰. În schimb, în recomandările ulterioare adresate de Isus discipolilor, spălarea picioarelor este interpretată ca un exemplu de umilință care trebuie imitat. Această din urmă interpretare sau explicație este calificată drept „parenetică” sau etico-morală¹¹. Cine citește cele

¹⁰ Interpretarea cristologică cu sublinieri soteriologice și escatologice – moartea lui Isus purifică sau mântuiește în mod unic și definitiv – este propusă de A. Wickenhauser, R.E. Brown, C.K. Barrett, E.C. Hoskyns, G. Richter, S.A. Panimolle, E. Hänchen, S. Schultz; în favoarea unei interpretări sacramentalo-baptismale sunt: J. Wellhausen, C.H. Dodd, C.K. Barrett, M.E. Boismard, B. Lindars, J. Sanders; o admit ca fiind posibilă: R.E. Brown, A.J. Hultgren; susțin interpretarea euharistică: A. Loisy, H. Strathmann, G.H.C. MacGregor, J.E.C. Houlton, C.F.D. Moule, W.E. Moore, W. Wilckens, W. Grundmann, B. Vawter; interpretarea penitențială este propusă de P. Grelot, A.G. N. Corell, J. Bligh, W. Kock; referirea la sfințirea preoților comunității apare la E. Lohmeyer; în cheia căsătoriei mistice este interpretarea lui R. Eisler.

¹¹ Sunt în favoarea unei interpretări „morale” ca exemplu de umilință, slujire și dăruire din iubire: M.J. Lagrange, A. Durand, J.H. Bernard, J. Michl, H. van den Bussche, J. Schneider, B.F.

două interpretări într-o optică integrativă sau complementaristă preferă să vorbească despre un gest cu valență multiplă, atât cristologică, cât și morală, pe linia slujirii din iubire și a dăruirii de sine; un gest de umilință care trebuie recunoscut, primit și pus în practică. Cred că aceasta din urmă ar fi linia interpretativă care respectă cel mai mult textul sfântului Ioan, ale cărei complexitate și, în același timp, unitate redacțională au fost sugerate de analiza literară și tematică.

În primul rând, merită să fie urmată cu atenție descrierea fidelă a gesturilor lui Isus pe care o prezintă evanghelistul. Există opt acțiuni consecutive din momentul în care el se ridică de la masă până când se așază din nou (In 13,4-5.12). Așadar, acțiunea lui Isus se situează în timpul cinei. Deja acest detaliu trebuie să atragă atenția, pentru că nu este un fapt obișnuit spălarea picioarelor comesenilor. În mod normal, acest lucru se întâmplă înainte, chiar dacă cele două gesturi făcute atunci când se primește un oaspete – spălarea picioarelor și invitația de a lua masa – sunt simultane (cf. *Gen* 18,4-5; 24,32-33; *Jud* 19,21; *Lc* 7,44). Isus, care se pregătește să spele picioarele discipolilor, se pune în postura servitorilor: își scoate hainele, se încinge cu un ștergar și varsă apă într-un recipient special, care ia numele actului de „a spăla”, *nîptêra*. Deci, el începe să spele picioarele discipolilor prezenți și să le usuce cu ștergarul cu care era încins. Aici autorul întrerupe descrierea gesturilor lui Isus pentru a introduce descrierea dialogului dintre acesta și Petru. Pentru moment, poate fi lăsată suspendată problema dacă gesturile lui Isus, luate în parte, au o semnificație deosebită, cum ar fi, de exemplu, cea a „pune deoparte” hainele – la plural – descris prin intermediul verbului *tithenai*, „a pune deoparte”, căruia îi corespunde verbul *lambanein*, „a lua”, din In 13,12. Este vorba despre o aluzie la actul de „a-și da” și „a-și” lua înapoi viața, despre care se vorbește în In 10,17-18? Lucrurile ar putea sta așa. Însă această interpretare presupune că toate gesturile lui Isus ar avea în sine o valență simbolică și că ar fi fost înțelese în felul acesta de către narator.

Ceea ce este sigur este faptul că gestul de a spăla picioarele în mediul biblic reprezintă în primul rând un act tradițional de primire a unui oaspete (cf. *TestAbr.* 3.7-9, *1Tim* 5,10). Nu reprezintă în mod necesar un act umilitor sau „servil”. Chiar și în cazul în care este asociat cu verbul „a sluji”, exprimă mai degrabă deferență, grijă și dedicare (cf. *1Sam* 25,41). De aceea, spălarea picioarelor este un gest caracteristic al soției față de soț, al mamei față de fiu¹². Spre confirmarea faptului că spălarea picioarelor este considerat un act umilitor este citat adesea

Westcott, B. Schwank.

¹² În apocrifa iudaică *Iosif și Aseneth*, compusă probabil în greacă într-o perioadă de timp care pleacă de la primul secol î.C. până în secolul al II-a d.C., este prezentat actul de spălare a picioarelor unui oaspete de seamă (*Jos. As.* VII, 1), iar acest gest este atribuit soției, Aseneth, față de soțul Iosif (XIII, 2); mai mult, Aseneth consideră acest fapt ca pe un semn și o expresie a iubirii sale față de soț. De fapt, înainte de prânzul nupțial Iosif ar vrea ca cele care îi spală picioarele să fie servitoarele; însă soția Aseneth replică: „Nu, domnul meu, pentru că tu din acest moment ești stăpânul meu, iar eu sunt slujitoarea ta. Și de ce spui tu ca o altă fată să-ți spele picioarele? Din moment ce picioarele tale sunt picioarele mele, iar mâinile tale sunt mâinile mele și sufletul tău este sufletul meu, o altă femeie nu-ți va mai spăla niciodată picioarele” (*Ibid.* XX, 1-5; cf. *Ket.* 61a; *Ket.* IV, 8; *Pea* 1,15c).

comentariul rabinic la *Ex* 21,2, unde este reprodusă sentința învățătorilor: „Un sclav evreu nu trebuie să spele picioarele stăpânului său, nici să-i aducă încălțările, nici lucrurile necesare atunci când merge la baia publică, nici să-l susțină când urcă scările, nici să-l poarte în lectică, pe scaun sau în litieră”. În sprijinul acestei învățături este citat textul din *Lev* 25,46, în care se prescrie să nu se trateze cu asprime sclavii evrei¹³. Acest text rabinic, care recomandă ca sclavul evreu să fie tratat ca un fiu sau un discipol, nu implică faptul că spălarea picioarelor altcuiva ar fi în sine un act umilitor sau dezonorant pentru cel care îl înfăptuiește. Acest lucru depinde de relația care există între cele două persoane. Cu alte cuvinte, acesta ar putea să capete o valență diferită în baza contextului și al rolului special al persoanelor implicate.

Este exact ceea ce se întrevide din scena dialogului dintre Isus și Petru, urmată de explicația lui Isus adresată tuturor discipolilor. În acest caz, ca și în alte circumstanțe, Simon Petru este considerat discipolul reprezentativ al grupului și, de aceea, nu trebuie să fie în mod necesar primul sau ultimul din seria discipolilor cărora Isus le-a spălat picioarele. Dialogul se desfășoară în trei etape: reacției lui Petru îi corespunde discursul lui Isus (*In* 13,6b-10). Primele replici sunt esențiale și programatice. În obiecția lui Petru ies în evidență cei doi subiecți contrapusi: „*tu să-mi speli picioarele?*”. Titlul „Doamne”, *Kyrie*, dat de către Petru lui Isus urmărește să sublinieze distanța și rolurile corespunzătoare fiecăruia. Răspunsul lui Isus sună ca o invitație la reflecție. Inclusiv în cuvintele sale există o antiteză, însă aceasta nu se bazează pe diferența de roluri, ci pe perspectivă: Petru, care nu înțelege „acum” ceea ce face Isus, însă va înțelege „mai târziu”. Contrastul este între cele două moduri de „a înțelege”, *ginôskhein*, unul legat de timpul prezent și celălalt de viitor. Expresia din sfântul Ioan *meta tauta* „după aceasta” nu permite să se facă o legătură între această promisiune a lui Isus și explicația care urmează imediat după, chiar dacă în realitate în cadrul acesteia sunt reluați termenii dialogului precedent dintre Isus și Petru: „Înțelegeți, *ginôskete*, ce am făcut pentru voi?” (*In* 13,12b; cf. 13,17). În general, în *Evanghelia a patra* expresia *meta tauta* marchează o trecere în firul narativ. Însă în cazul de față, în opoziție cu *arti* („acum”), ea indică un aspect calitativ, așa cum se petrece într-un alt dialog cu Petru, care arată aceeași diferență de perspective (*In* 13,36-38; cf. 16,12). Acest „mai târziu” este precizat de al doilea schimb de replici. Petru confirmă în mod hotărât opoziția sa față de gestul lui Isus de a-i spăla picioarele. Atunci, acesta stabilește o legătură între gestul său prezent și o situație viitoare. El pune primirea gestului său drept condiție pentru „a avea parte” cu el. În realitate, Isus nu spune acum lui Petru „dacă nu-ți spăl picioarele”, ci pur și simplu: „dacă nu te spăl”. Inclusiv expresia „nu vei avea parte cu mine” face aluzie la o realitate care pare străină de spălarea picioarelor. Aceasta corespunde unei expresii biblice care înseamnă: „a moșteni un bun”, „a împărtăși” destinul cuiva, „a intra în comuniune” cu el¹⁴. În continuarea discursului-testament,

¹³ *ExMek* 21,2; *Dt S* 33,24; *SB II*, 557.

¹⁴ Dreptul de moștenire în textele biblice este exprimat prin formula: „a avea parte și moștenire...”

Isus îi cere Tatălui ca discipolii sau viitorii credincioși să fie „cu mine”, *met'emou*, pentru a împărtăși condiția sa de Fiu (In 17,24).

În momentul acesta, reacția lui Petru exagerează în direcția opusă, însă ascultă de aceeași logică. El nu înțelege valoarea calitativă a gestului lui Isus. Neînțelegerea sa, așa cum se întâmplă în alte dialoguri din sfântul Ioan, îi oferă lui Isus prilejul de a-i dezvălui semnificația acțiunii sale. Pentru a face acest lucru, Isus recurge la un proverb sau *mashal* care se bazează pe contrastul dintre „a face baie” și „a-și spăla (picioarele)”. Cheia interpretativă este dată de noul cuvânt *katharos* „curat”, care este reluat într-o sentință conclusivă cu caracter general:

Cine a făcut baie, *ho leloumenos*,
nu trebuie să-și spele, *nipsasthai*,
(decât picioarele),

căci este curat, *katharas*, în întregime, *holos*.
Și voi sunteți curați, *katharoi*,
dar nu toți, *pantes* (In 13,10).

Redactarea primei părți a acestui verset este controversată, așa cum reiese din nota de critică a textului referitoare la aceasta. Decizia pentru forma scurtă – fiind exclusă sintagma „decât picioarele” – sau pentru cea lungă, în general, se face pe baza coerenței logice a textului. Cine este de părere că este originală forma lungă a textului, consideră expresia „decât picioarele” perfect coerentă prin raportare la contextul precedent, unde este prezentată acțiunea lui Isus, care spală picioarele lui Petru și pe ale celorlalți discipoli. Este adevărat că în ultima intervenție a lui Isus nu se vorbește despre spălarea „picioarelor”, însă întregul context se referă la acest gest. Pe de altă parte, este de o subtilitate excesivă observația celor care susțin că Isus nu ar fi spălat încă picioarele lui Petru, de aceea expresia „decât picioarele” nu ar fi o adăugire a copiștilor necesară în caz contrar pentru a justifica gestul pe care Isus este pe punctul de a-l înfăptui (J. Schneider, W.K. Grossouw). Susținătorii formei scurte a textului se bazează pe coerența internă a sentinței lui Isus: nu are sens să se spună „este curat în întregime” după precizarea „decât picioarele”. Această expresie reprezintă o adăugire a copiștilor, care nu au perceput nuanța metaforică a discursului lui Isus și au pus în opoziție faptul de a face baie cu spălarea „picioarelor”. Este cunoscut, de fapt, obiceiul invitaților de a face baie. În cazul acesta oaspeții, înainte de a se așeza la masă, trebuie doar să-și spele picioarele. Desigur, incidenta „decât picioarele” lasă impresia că explică sau lămurește ceea ce poate suna ambivalent sau obscur în text. Însă tocmai în asta constau farmecul și provocarea sentinței lui Isus care, așa cum se întâmplă în alte texte din sfântul Ioan, oscilează între două orizonturi: cel real-istoric și cel simbolic-spiritual. Dacă decidem că expresia „a face baie” este echivalentă cu „a se spăla”, este clar că expresia „decât picioarele” este superfluă. În cazul acesta, Isus asimilează gestul său „băii” totale, care capătă astfel o valență simbolică: este în totalitate „curat” cel care a făcut baie, adică nu

(Gen 31,14); leviții nu au nici parte, nici moștenire în Israel, aceștia aparțin Domnului și au dreptul de a beneficia de bunurile pământului (Dt 10,9; 12,2; 14,27.29; 18,1); expresia este folosită pentru a exprima împărtășirea sau nu a sorții cuiva (2Sam 20,1; 2Rg 12,16); și chiar pentru a indica legătura unică și privilegiat cu Dumnezeu (Ps 16,5; Is 57,18). Această formulă „a avea parte”, *meros echein*, este însușită de textele din Noul Testament pentru a desemna destinul final al celor drepți sau al celor nelegiuiți (Mt 24,51; Ap 20,6; 21,8; 22,19).

are nevoie să se spele. Înțelegă în felul acesta, sentința pare o tautologie. Cu alte cuvinte, lipsesc progresia prezentă în tot contextul precedent și legătura cu gestul care se află la originea scurtei dezbatere dintre Isus și Petru. Pe de altă parte, structura frazei, cu explicația „decât picioarele”, este perfect echilibrată pentru că acest din urmă detaliu se contrapune adjectivului *holos* „în întregime” adăugat lui *katharos*, care îl caracterizează pe cel care a făcut baie.

Probabil că sensul final al textului nu se schimbă mult în forma lungă sau scurtă, decât dacă se dorește încărcarea sensului uneia sau a celeilalte forme cu semnificații străine sau doar posibile și marginale¹⁵. Acceptarea gestului lui Isus reprezintă condiția pentru a împărtăși destinul său de Fiu care se întoarce la Tatăl. Tocmai în ceasul acesta, care a sosit deja, el exprimă și înfăptuiește iubirea sa față de ai săi într-o formă extremă. Toate acestea Petru le va înțelege după înfăptuirea lor. Așadar, gestul lui Isus care spală picioarele discipolilor în contextul șederii la masă anticipează într-o formă simbolică jertfa sa de iubire care se realizează în ceasul său, cel al trecerii din această lume către Tatăl. De aceea gestul lui Isus poate fi asimilat unei băi care îl face în întregime curat pe cel care îl primește și îl recunoaște drept dar de iubire totală¹⁶. Acesta are aceeași eficacitate mântuitoare ca aceea a cuvântului lui Isus care îi face puri pe discipolii care l-au primit (In 15,3). În concluzie, ceea ce-i cere Isus lui Petru și discipolilor prin dramatizarea invitației sale este acceptarea darului său de iubire, recunoașterea misiunii sale de trimis care se împlinește acum. Se înțelege în acest caz că Iuda trădătorul, străin acestei optici de credință, rămâne în afara eficacității purificatoare a darului lui Isus. Evanghelistul pleacă de la această situație paradoxală – Iuda s-a spălat, însă fără să devină „curat” – pentru a sublinia încă o dată conștiința lui Isus care își înfruntă destinul său în deplină libertate (In 13,11; cf. 13,1.3; 6,64.71).

Mai puțin problematică este explicația sau așa-zisa aplicație „morală” sau „parenetică” a gestului de a spăla picioarele făcută de Isus însuși. Aceasta se bazează pe tipul de argumentare numit în școlile rabinice *qal wa-homer*, adică „de la mic la mare”: dacă Isus, care are în mijlocul grupului rolul incontestabil de „domn” și „învățător”, le-a spălat picioarele discipolilor, cu atât mai mult aceștia

¹⁵ Cei care atribuie o valență baptismală cel puțin indirectă sau secundară spălării picioarelor atrag atenția asupra folosirii cu sens baptismal a verbului *louesthai* din Noul Testament (1Cor 6,11; Ef 5,25-26, împreună cu *katharos*; Tit 3,5; Evr 10,22). Alți autori, pe baza aceluiași lexic cu rezonanțe ritualice sau sacramentale, interpretează în discursul lui Isus o polemică împotriva riturilor (băi) de purificare din mediul iudaic (cf. In 2,6; 3,25: A. Fridrichsen, A. Schlatter), sau chiar o depreciere a practicii rituale și sacramentale creștine (W. Bauer, E. Lohmeyer, E. Bultmann, G. Richter); interpretarea penitențială legată mai mult sau mai puțin cu Botezul în tradiție, este susținută de P. Grelot, chiar făcând abstracție de forma lungă sau scurtă a textului.

¹⁶ Pentru comparația cu contextul din In 13,1-11, este interesantă interpretarea pe care o dă Filon din Alexandria prescripțiilor biblice cu privire la baia rituală, inclusiv spălarea picioarelor: indică prima condiție morală și spirituală cerută pentru a ajunge la Dumnezeu. De fapt, se prescrie că cineva nu poate „să calce podeaua templului lui Dumnezeu cu picioarele nespălate” (*QuaestEx.* I, 2; *Mos* II, 138; *SpecLeg* I, 206-207). Prescripțiile rabinice care priveau intrarea în zona templului spun că nu se poate pătrunde acolo cu picioarele murdare de praf (*Ber.* IX, 5; *Ber.* 62b), pentru a intra în sanctuar se cere spălarea picioarelor (*Kel.* I, 9; cf. *Ex* 30,18-21; 40,30-32).

ar trebui să-și spele picioarele unii altora (In 13,13-15)¹⁷. În afară de răsturnarea paradoxală a rolurilor care l-a derutat pe Petru, în scurtul pasaj în care apar recomandările lui Isus este propus exemplul său, *hypodeigma*, drept model și fundament al raporturilor reciproce între discipoli. De fapt, particula grecească *kathôs* „așa cum” *v-am făcut eu vouă*, include și conotația causală: din moment ce eu v-am spălat picioarele, și voi trebuie să faceți acest lucru. Însă încă o dată este vorba despre a da un conținut sau o semnificație gestului înfăptuit de către Isus pentru a înțelege în ce sens acesta este un model paradigmatic al relațiilor dintre discipoli. De aceea, această exortatie a lui Isus este inseparabilă de explicația dialogică reprodusă mai sus. Gestul lui Isus, care spală picioarele discipolilor, este amplasat în climatul Paștelui iminent, în cel al ceasului său, ceasul trecerii sale la Tatăl și al iubirii extreme față de ai săi. Așadar, primirea iubirii și împărtășirea totală este ceea ce li se propune discipolilor după modelul jertfei de sine a lui Isus. Această interpretare nu poate fi situată, pur și simplu, în domeniul moral sau parenetic, pentru că ea își are fundamentul și prototipul în perspectiva cristologică și soteriologică descrisă în termenii unei iubiri paradoxale, rădăcină și izvor al noilor raporturi din comunitatea discipolilor. Acest lucru comportă și o răsturnare a rolurilor: de la stăpânire și de la subordonare la slujire și la egalitate. O confirmare a acestei interpretări, făcută cu terminologia iubirii reciproce, este dată de anumite sentințe ale discursului-testament care au o afinitate unică cu această primă recomandare (In 13,34-35; 15,12-13).

La sfârșitul învățaturii, este reprodusă o sentință tradițională introdusă prin formula caracteristică discursurilor autoritare ale lui Isus: „Adevăr, adevăr vă spun...” (In 13,16). În a doua parte, *logion*-ul este modelat după principiul care provine din instituția numită *saliah* „trimis”, însă acesta este reinterpretat din perspectiva religioasă și cristologică, în care accentul cade pe relația „domn-servitor” (In 13,16; cf. 15,20; Mt 10,24; Lc 6,40). Autoritatea „servitorului” și „trimisului” depinde de raportul său cu Isus, domnul și cel care trimite. Însă acest raport este definit prin termeni de iubire și de împărtășire totală a destinului său. O a doua sentință, sub forma unei fericiri, reia tema exortației inițiale și o amplasează într-o perspectivă escatologică. „Înțelegerea” gestului și a cuvintelor lui Isus – „acestea” – se petrece prin înfăptuirea lor, pentru că doar cine înfăptuiește adevărul iese la lumină. Iar făcătorilor adevărului le este adresată fericirea enunțată de către Isus (cf. Iac 1,25; Ap 14,13; 22,7).

În a doua parte a recomandărilor se reia tema trădătorului, care reprezintă contrapunctul manifestării de iubire a lui Isus, în contextul șederii la masă și al spălării picioarelor. Trădătorul rămâne în afara „fericirii” pentru că, la fel ca în cazul spălării picioarelor, el rămâne străin logicii iubirii propusă în mod autoritar de gestul lui Isus (cf. In 13,10b-11.18a). Însă tocmai această situație a lui

¹⁷ Titlurile de „învățător”, *didaskalos*, și „domn”, *kyrios*, corespund celor protocolare de *rab(i)* și *mar(i)* (cf. Mt 23,8). Însă în contextul *Evangheliei a patra*, acestea capătă o conotație cristologică ce merge dincolo de orizontul protocolar: reprezintă expresia credinței în Isus, trimisul autoritar al lui Dumnezeu și revelatorul definitiv (In 6,68; 20,16.28; 21,7).

Iuda constituie o problemă. Se afirmă, de fapt, că el nu este curat, chiar dacă a făcut baie, și că nu este „fericit”, chiar dacă este discipolul lui Isus. Pentru a depăși această situație paradoxală, se face apel la inițiativa liberă și gratuită a lui Isus care, la rândul său, face apel la cea a lui Dumnezeu revelată în Scriptură. De fapt, Isus i-a ales pe cei doisprezece ca grup reprezentativ și autoritar. Însă, în ciuda acestui fapt, în mijlocul lor există un „adversar” (cf. In 6,70). Aceeași argumentare, amplasată la încheierea dezbaterii asupra pâinii vieții, este repropusă acum și reinterpretată prin intermediul citării unui verset din Ps 41,10, care se referă la încălcarea solidarității celor care mănâncă la aceeași masă (cf. Mc 14,18; Mt 26,21; Lc 22,21). Autorul *Evangheliei a patra* introduce acest citat printr-o formulă care se referă la împlinirea Scripturii, așa cum făcuse în cazul citatului din Isaia 53,1, atunci când comenta necredința iudeilor în fața multor semne împlinite de către Isus (In 12,38). Doar cuvântul lui Dumnezeu este cel care permite să se dea o semnificație religioasă absurdității refuzului sau rebeliunii umane. Și în cazul lui Iuda se face apel la aceeași schemă teologică. Trădarea împlinită de cel care face parte din cercul prietenilor și al comensalilor nu corespunde doar cuvântului profetic al Scripturii, ci reprezintă împlinirea acestora. Cu alte cuvinte, situația negativă în care se află Iuda nu compromite acțiunea liberă și gratuită a lui Dumnezeu, ci o confirmă.

Evanghelistul exprimă toate acestea printr-un montaj redacțional care poate să pară artificial, însă este funcțional și eficace din perspectiva sa cristologică. El adaptează textul tradițional ansamblului, astfel încât să poată fi integrat în noul context literar: în loc de pluralul „a mânca pâinile”, *tous artous* din versiunea greacă LXX, preferă singularul „pâinea mea” din originalul evreiesc, *lahmi*. În acest fel, sfântul Ioan pregătește scena următoare a dezvăluirii trădătorului prin intermediul unei îmbrăcături întinse în mâncare și date lui Iuda comensalul (In 13,26). O a doua particularitate a versiunii din sfântul Ioan a *Psalmului* 41,10 o reprezintă recurgerea la verbul *trôgein*, în loc de *esthiein* din Septuaginta. Acum, acest vocabular face trimitere la secțiunea euharistică a dezbaterii referitoare la pâinea vieții, care se încheie prin demascarea trădătorului Iuda, unul dintre cei doisprezece aleși de către Isus (cf. In 6,54.56.57.58: folosirea lui *trôgein*; In 6,64.71: figura lui Iuda). Contextul psalmului care vorbește despre prieten sau om de încredere se potrivește pentru a reinterpreta situația lui Iuda „cel ales” de Isus și însărcinat să aibă grijă de punga cu bani a grupului (In 12,6; 13,28-29). Mai mult, în tradiția rabinică, psalmul face referire la trădarea lui David de către consilierul său, Achitofel, prototipul trădătorilor (2Sam 15,12; 17,23). Oricum s-ar înțelege fraza psalmului: „și-a ridicat călcâiul împotriva mea”, de fapt, Iuda a încălcat principiul solidarității cu domnul și învățătorul său¹⁸. Însă amplasarea figurii

¹⁸ Expresia *Psalmului* 41,10: „și-a ridicat călcâiul împotriva mea” poate fi înțeleasă drept act de dispreț, de insultă, de batjocură; unii îl interpretează drept strâmbătură, alții, drept „scuturarea prafului împotriva cuiva” sau drept „a da o lovitură cu piciorul în cel învins” sau „pintenul dat calului pentru a elimina un concurent”. Probabil este prezent și contrastul de imagini cu gestul de iubire primitoare a lui Isus, care spală picioarele discipolilor. În schimb, este aproape imposibil să vedem aici o aluzie la diavolul care atentează la călcâiul lui Mesia, cu referire la *Gen* 3,15.

și a întâmplării lui Iuda în contextul discursului profetic al Scripturii nu oferă doar o cheie interpretativă a acestei enigme, ci confirmă și autoritatea lui Isus drept trimisul definitiv al lui Dumnezeu. De fapt, anunțul profetic al lui Isus, justificat pe baza textului din psalm, permite discipolilor, în lumina împlinirii sale, să-l recunoască drept cel care spune despre sine *eu sunt*. Această formulă de autoprezentare caracteristică lui Cristos, așa cum îl prezintă sfântul Ioan, calchiază pe cele reproduse în textele profetice, în care anunțul anticipat al acțiunii lui Dumnezeu confirmă fidelitatea sa de mântuitor (Is 41,26; 43,10-12; 44,6-8; Ez 24,24). De aceea, întâmplarea enigmatică și paradoxală a trădării lui Iuda nu compromite, ci confirmă misiunea lui Isus drept trimisul legitim și autoritar al lui Dumnezeu. De aceea, și credința cristologică a discipolilor nu poate fi știrbită în urma acestei experiențe traumatizante, ci, dimpotrivă, trebuie să fie confirmată de ea.

Pe acest fundament puternic și de nezdruccinat al autorității lui Isus revelatorul trebuie să se sprijine și autoritatea trimișilor săi. Acest lucru este afirmat în ultima sentință cu caracter tradițional, introdusă încă o dată prin formula specifică sfântului Ioan: „Adevăr, adevăr că spun...” (In 13,20; cf. Mt 10,40; Mc 9,37; Lc 9,48; 10,16). Și aceasta din urmă, la fel ca precedenta din In 3,16b, se bazează pe principiul desprins din instituția „trimisului”. Însă în cazul acesta, statutul trimisului este considerat din punctul de vedere al celui care îl primește. Verbul grecesc *lambanein*, preferat de *Evangelhia a patra* în locul verbului *dechesthai* din tradiția sinoptică, exprimă adeziunea la credință care în cele din urmă este îndreptată spre autoritatea fundamentală a lui Dumnezeu, al cărui trimis acreditat și unic este Isus (cf. In 1,12; 5,43; 12,48). În acest ultim discurs al lui Isus, care își interpretează gestul de a spăla picioarele discipolilor drept act de iubire se observă o invitație implicită la credință, care poate să conteze pe autoritatea și fidelitatea lui Dumnezeu care este prezent și actual în lanțul istoric al trimișilor săi.

A doua scenă, simetrică cu spălarea picioarelor, este dominată din nou de figura lui Isus care repropune în mod explicit tema trădătorului în fața grupului discipolilor. Autorul marchează o pauză narativă printr-o nouă prezentare a protagonistului, care ia cuvântul în mod autoritar și solemn: „Isus a mărturisit: «Adevăr, adevăr vă spun: unul dintre voi mă va trăda.»” (In 13,21b). Această declarație este precedată de o notă referitoare la tulburarea lui Isus „în duh”. Aceeași „emoție” a lui Isus a fost semnalată în fața morții prietenului Lazăr și în fața reacției iudeilor, și chiar în fața perspectivei propriiei morți (In 11,33; 12,27). Prezența trădătorului în grupul discipolilor face mai direct impactul cu amenințarea morții, în spatele căreia se profilează acțiunea adversarului (In 8,44; 13,2). Referirea la „duh” nu indică doar o reacție profundă și intensă, ci justifică declarația solemnă a lui Isus care de-a lungul întregii sale misiuni stă sub acțiunea Duhului Sfânt. Reacției spirituale a lui Isus, exteriorizată prin cuvintele profetice în fața discipolilor săi, îi corespund deruta și nedumerirea acestora din urmă. Reacția lor, exprimată mai întâi la nivel vizual, este provocată de incertitudinea și de dubiul cu privire la identitatea trădătorului, care face parte din grup. Această tensiune este rezolvată prin intervenția lui Simon Petru. Dacă inițiativa pleacă

de la Petru, în calitate de reprezentant al grupului discipolilor, totuși el, în cazul acesta, nu i se adresează în mod direct lui Isus, ci printr-o figură anonimă prezentată drept „discipolul pe care îl iubea Isus” (In 13,23). Acesta face parte dintre meseni și din grupul discipolilor. Identitatea sa este definită nu de nume, ci de poziția pe care o ocupă pe lângă Isus și de faptul că Isus „îl iubea”. Atenția cititorilor este atrasă de relația unică a lui Isus cu acest discipol. Locul său la masă este prezentat printr-o expresie grecească care face trimitere la cea din prolog, unde se proclamă rolul unic revelator al lui „Dumnezeu Fiul, care este spre pieptul Tatălui” (In 1,18). Mai mult, referitor la acest discipol se afirmă în mod explicit că Isus îl „iubea”, *ēgapa*. Așadar, iubirea lui Isus față de ai săi, care sunt în lume, se manifestă în mod deosebit față de acest discipol. Prin această formulă, schimbându-se doar verbul *agapan* în *philein*, același personaj este prezentat în alte patru pasaje ale Evangheliei (In 19,26; 20,2, *philein*; 21,7.20). La acestea se pot adăuga cel puțin alte două texte în care apare o figură unică de discipol al lui Isus, cu caracteristici și roluri analoage celor din prima serie (In 18,15-16; 19,34-35). Cine este acest discipol anonim care apare pe neașteptate în contextul cinei¹⁹? Există cel puțin opt ipoteze moderne de identificare a discipolului pe care îl iubea Isus, inclusiv cea a acelora care îl consideră o figură fictivă, simbolică sau reprezentativă a creștinului ideal sau a unei situații specifice comunității creștine primare²⁰. O evaluare de ansamblu a problemei în raport și cu originea Evangheliei, și cu viața comunității și tradiția sfântului Ioan se poate face doar după analiza textelor citate mai sus. Pentru moment, este de preferat să i se reconstruiască imaginea și rolul drept rezultat al acestei prime prezentări.

În contextul actual, discipolul predilect este pus în legătură, pe de o parte, cu Simon Petru și pe de altă parte cu Isus. Pe scurt, el are rolul de intermediar al comunicării dintre cei doi. Pe fundalul acestei relații triumfiulare dintre Isus, discipol și Petru se află enigmatică figură a trădătorului, iar în spatele trădătorului, Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul, apare adversarul, „Satana”. Acesta din urmă nu are un raport direct cu Isus, care în schimb comunică cu trădătorul Iuda. Acesta, în acțiunea pe care trebuie s-o îndeplinească, este inspirat de diavol, iar la final este dominat în întregime de Satana (In 13,27). Ceilalți discipoli constituie cadrul și rămân străini acestei rețele de comunicații între personajele

¹⁹ Acestei duble serii de texte cu privire la „discipol”, care apar începând cu capitolul al treisprezecelea, nu îi poate fi alăturată textul din In 1,37-40, pentru că în cazul acela nu se vorbește în mod explicit de un „discipol” al lui Isus, ci de Ioan Botezătorul, chiar dacă anonimul în care rămâne i-a trimis pe unii comentatori cu gândul la aceeași figură din alte fragmente menționate mai sus.

²⁰ Printre diferitele ipoteze propuse trebuie amintită, în primul rând cea mai comună și împărtășită încă din antichitate: este vorba despre Ioan, fiul lui Zebedeu; cele mai recente sunt, în schimb, cele care îl identifică pe discipolul pe care îl iubea Isus cu alte figuri din Noul Testament și din Biserica primară: Lazăr din Betania, tânărul bogat chemat de către Isus, Matia, menționat în *Faptele apostolilor*; Paul din Tars, prezbiterul din Asia; după unii autori, „cel pe care Isus (Domnul) îl iubea” ar constitui explicația etimologică a numelui evreiesc *Johanan*; pentru alții, ar fi pur și simplu învățătorul autoritar, fondatorul și garantul tradiției sfântului Ioan (R.E. Brown, J. Becker).

care se mișcă în primplan în drama prezentată de sfântul Ioan (In 13,28-29). Petru, care vrea să clarifice enigma trădătorului, nu se adresează în mod direct lui Isus, ci discipolului. Acesta se află lângă învățător, într-o poziție care corespunde rolului său privilegiat. Acel discipol, de fapt, se poate lăsa pe spate și să se sprijine pe pieptul lui Isus pentru a-i transmite cererea lui Petru. Este lipsit de sens, în cazul acesta, să se încerce reconstruirea felului în care erau așezați comensalii la masă – așezați pe divane – și poziția fiecăruia. Autorul a compus întreaga scenă mai degrabă pe baza unui criteriu calitativ decât pe baza unui anecdotic sau scenografic. Ceea ce contează este poziția unică și excepțională a celui discipol care poate să i se adreseze cu atâta familiaritate lui Isus. Lucrul acesta se observă și din nota editorială concludivă care reproduce aproape ad litteram terminologia textului nostru (In 13,25// In 21,20). Toată atenția se concentrează acum pe întrebarea: „Doamne, cine este?”.

Răspunsul lui Isus este anunțat mai întâi prin cuvinte și apoi pus în practică. Isus întinde o îmbucătură și i-o dă lui Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul. „După aceea îmbucătură – spune textul, accentuând în mod deosebit relația de consecință – a intrat Satana în el”. O dramatizare ulterioară o reprezintă cuvintele lui Isus, care îl invită pe Iuda să-și pună în practică planul (In 13,27). Scena este completată de ieșirea lui Iuda, evocată în mod impresionist de nota finală: „Așadar, după ce a luat îmbucătura, el a ieșit repede. Și era noapte.” (In 13,30). Elementele vizuale sunt predominante în această serie de fraze care se succed. Singurele cuvinte sunt cele ale lui Isus care anunță gestul său și îi explică semnificația printr-o poruncă adresată lui Iuda. Însă în ciuda acestui fapt, totul rămâne învăluit într-un halou de ambivalență și obscuritate. Nota redacțională parentetică a evanghelistului, care separă porunca-invitația lui Isus făcută lui Iuda de punerea sa în practică, reprezintă un semnal al situației de înstrăinare și neînțelegere care caracterizează grupul discipolilor. Însă „discipolul” și Petru, care s-a făcut promotorul cercetării rapide asupra identității trădătorului, au înțeles despre cine și despre ce era vorba? Evanghelistul se limitează la a spune că „nici unul dintre cei care stăteau la masă” nu a înțeles semnificația – scopul sau intenția – cuvintelor adresate de către Isus lui Iuda după ce i-a dat îmbucătura (In 13,28). Cele două ipoteze cu privire la interpretarea discipolilor nu explică nimic, ci sunt utile pentru a prezenta din nou figura lui Iuda în rolul său de casier, așa cum se întâmplase în contextul cinei din Betania (In 12,6). Nota redacțională este utilă și pentru a atrage atenția asupra climatului pascal în care se situează cina lui Isus cu discipolii și în timpul căreia este demascată trădătorul: trebuie să se facă ultimele pregătiri pentru sărbătoare și cu această ocazie sunt prevăzute donațiile către săraci (Pes. X, 19). În orice caz, Iuda este pus în legătură cu banii, chiar dacă nu se spune nimic despre relația pe care o are acest lucru cu planul său de trădare.

Însă această cină este plină de enigme nu doar pentru discipolii care stăteau împreună la masă; pagina din sfântul Ioan, atât de intensă și dramatică, le păstrează pentru cititorii din toate timpurile. Cum trebuie înțeleasă acea expresie atât de crudă: „Atunci a intrat Satana în el”? Cuvintele adresate de către Isus lui

Iuda reprezintă oare o invitație de a-l trăda „cât mai repede”? Mai departe, acea îmbucătură are vreun raport cu Euharistia? Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să ne plasăm în optica autorului. El nu reconstruiește o scenă pentru a satisface curiozitatea anecdotică sau pentru a răspunde problemelor legate de psihologia lui Iuda sau a altor discipoli. Încă de la primele rânduri ale introducerii generale a acestei pagini referitoare la cină, el precizează care este perspectiva sa: Isus, deplin conștient și în deplină libertate, își demonstrează în mod definitiv iubirea față de ai săi. În acest orizont teologic se regăsesc și figura și rolul lui Iuda, care se află sub influența diavolului sau în puterea Satanei. Se poate observa un crescendo între declarația inițială cu privire la diavolul care inspiră trădarea lui Iuda și cea finală, în care se spune, folosindu-se o frază preluată din tradiția sfântului Luca: Satana a intrat în Iuda (cf. *Lc* 22,3). Însă în proiectul teologic al sfântului Ioan cele două afirmații au aceeași funcție: să arate că agentul procesului care va conduce la moartea lui Isus este adversarul, diavolul, sau, printr-o terminologie neobișnuită pentru sfântul Ioan: „Satana”. În fața acestei acțiuni a adversarului, în al cărui mediu se mișcă și Iuda, Isus își păstrează libertatea radicală și inițiativa. De fapt, tocmai Isus este cel care, prin îmbucătura oferită lui Iuda, dă semnalul pentru confruntarea decisivă. Însă de ce tocmai acea îmbucătură întinsă în farfuria comună?

Evangelistul a pregătit cititorul pentru acest moment crucial prin citatul din *Psalmul* 41,10, adaptat contextului actual: cel care trădează este un prieten și comesean care mănâncă pâinea „mea” (*In* 13,18). Este vorba despre pâinea euharistică? Sau este pur și simplu un gest care ține de comportamentul la masă rezervat unui oaspete de seamă și prieten? În cazul acesta, ar fi vorba de un gest simetric cu cel al spălării picioarelor. Poate fi vorba, așadar, de ultima încercare de a-l face pe Iuda să se răzgândească? Din continuarea cuvintelor pe care i le adresează Isus rezultă că trebuie exclusă această interpretare. Atunci, rămâne ipoteza că evangelistul a pus în legătură acea îmbucătură cu pâinea lui Isus, cea pe care doar discipolii credincioși știu să o recunoască și să o primească pentru a intra în comuniunea existențială cu el. Iuda primește îmbucătura și imediat cade pradă adversarului, rupe comuniunea șederii la masă cu Isus. Noaptea în care el înaintea nu este pur și simplu o indicație cronologică în care se situează cina de pe urmă a lui Isus. În ambivalența tipică expresiilor din sfântul Ioan, acea noapte face trimitere la „puterea întunericului” care de acum înainte este iminentă în drumul istoric al lui Isus (cf. *Lc* 22,53; *In* 9,4; 11,10).

3. Interpretare: istorie și actualitate

Pagina din sfântul Ioan este familiară cititorilor creștini practicanți datorită dramatizării sale în timpul ceremoniei din Joia Sfântă, considerată drept punere în practică a „poruncii” Domnului: „și voi trebuie să vă spălați picioarele unii altora”. Textul evanghelic al spălării picioarelor a inspirat iconografia, de la basoreliefurile sepulcrale din Roma până la miniaturile medievale. Acesta se află la originea practicii de a spăla picioarele, pusă în legătură, pe de o parte, cu Botezul

și pe de altă parte cu liturgia din Joia Sfântă. La începutul secolului al IV-lea, Sinodul din Elvira, în Spania – canonul 48 – interzice preoților sau clericilor să spele picioarele celor botezați. Probabil că această dispoziție trebuie pusă în relație cu riscul de a atribui ritului spălării picioarelor o valoare sacramentală concurentă cu cea a Botezului. Este ceea ce lasă să se înțeleagă Augustin într-o scrisoare din primii ani ai secolului al V-lea, unde în legătură cu ritul spălării picioarelor el spune că „mulți nu au vrut să-l accepte în practica obișnuită, pentru ca să nu pară că acest rit ar face parte din sacramentul (Botezului)” (AUGUSTIN, *Epist.* LV, 18). El propune, așadar, să fie diferențiat de Botez și situat într-o altă zi dintre cele trei ale Paștelui. Problema este formulată în termeni expliți de către Ambroziu din Milano la sfârșitul secolului al IV-lea, în tratatele dedicate sacramentelor inițierii creștine. Episcopul din Milano știe că Biserica din Roma nu are obiceiul de a practica acest rit cu ocazia botezului, însă el insistă ca acesta să fie păstrat pentru că prin intermediul său este exprimat misterul sfințeniei, în afară de a fi un gest de umilință. Ambroziu pune în relație semnificația spălării picioarelor cu păcatul originar, care este spălat prin Botez:

însă dat fiind faptul că Adam a căzut din cauza diavolului și veninul i s-a împrăștiat pe picioare, pentru asta îți speli picioarele, pentru ca în acea parte în care șarpele și-a întins capcana să se adauge un ajutor mai mare de sfințenie pentru a spăla veninurile șarpelui (AMBROZIU, *De sacr.* III, 4; cf. *De myst.* VI, 31-33; *De Spiritu sacto* I, 12-15).

Această interpretare „soteriologică” propusă de Ambroziu își găsește ecoul în cateheza către popor a episcopului din Aquileia Cromatîu. În sintonie spirituală cu episcopul din Milano, la încheierea catehezei asupra spălării picioarelor, Cromatîu spune: „Așadar, Domnul a spălat picioarele discipolilor săi pentru ca să nu rămână în noi nici o urmă a păcatului lui Adam. Astăzi, Domnul spală picioarele acelor slujitori pe care îi invită la harul Botezului binefăcător” (CROMATÎU, *Sermo* XV, 6).

De fapt, practica liturgiei baptismale apărută de Ambroziu se dezvoltă în sensul că ritul spălării picioarelor este separat de Botez și practicat ca gest de acceptare și de umilință, făcut prin imitarea Domnului și amplasat în cadrul liturgiei din Joia Sfântă. Acesta este sensul prescripției de la Conciliul din Toledo, din 694, canonul trei: se prescrie episcopilor și preoților din Biserica din Spania și din Galia să spele picioarele supușilor lor, după exemplul Domnului. De aici se dezvoltă obișnuința, atestată în cărțile liturgice din secolele XII-XIV, să se spele picioarele a doisprezece (treisprezece) preoți sau săraci de către papa de la Roma și de către episcop, și mai târziu de către regi și principii creștini. Pare, în schimb, că acest rit în Orient, chiar dacă nu este atestat în liturgia veche din Ierusalim, ar fi fost practicat încă din primele secole, așa cum reiese din *Liber Ordinum* mozarab din secolele V-VI. Această primă evaluare cu privire la practica liturgică a spălării picioarelor oferă contextul potrivit pentru a situa interpretarea pe care fragmentul din sfântul Ioan a avut-o de-a lungul istoriei.

Chiar dacă tabloul interpretativ presupus de Ambroziu este cel care poate fi numit tradițional – gest de umilință și act de sfințenie și purificare – acesta nu este unicul sau cel mai vechi. Irineu din Lyon, în secolul al III-lea, dă gestului lui

Isus o semnificație soteriologică mai globală: discipolii spălați prin moarte au acces la viața lui Dumnezeu, „pentru că cel care a spălat picioarele discipolilor a sfințit și a dus la purificarea întregului corp” (*Adv. Haer.* IV, 22,1). De fapt, pentru Irineu, discipolii reprezintă umanitatea păcătoasă chemată să participe la moștenirea lui Dumnezeu. Este interesant să semnalăm, pe lângă această interpretare soteriologică care se va defini în cheie sacramentalo-baptismală sau penitențială de la Augustin încolo, o altă linie interpretativă prezentă deja la Origen. El asociază spălarea picioarelor nu doar progresului și purificării spirituale a discipolilor, ci și pregătirii pentru misiunea de evanghelizatori a apostolilor, pe baza textului din *Is* 52,7 (ORIGENE, *Comm. In Ev. Jo.* 32,6, PG 14,760). Această interpretare este făcută tocmai de Ieronim: prin spălarea picioarelor, Isus vrea să-i elibereze complet pe discipoli de impuritate, pentru a putea fi aplicat acestora discursul profetului Isaia (52,7) și pentru ca aceștia să-și poată însuși cuvintele Bisericii când spune: „Mi-am spălat picioarele, cum să le mai murdăresc?” (*Ct* 5,3). Acestei orientări interpretative i se poate alătura exegeza lui Ioan Crisostomul, care vorbește despre baie ca simbol al purificării spirituale, pentru că discipolii lui Isus și-au purificat conștiința datorită cuvântului lui Cristos (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. In Jo.* LXX, 2). Interpretarea textului din sfântul Ioan cu privire la spălarea picioarelor, care sub autoritatea lui Augustin devine predominantă, este cea care asociază acest gest cu Botezul și Penitența. Cel care a făcut baie este botezat curat în întregime, în schimb are nevoie să-și spele doar picioarele pentru a se purifica de păcatele de după Botez sau de cele cotidiene. De fapt contactul cu pământul – sentimente sau afecte lumești – este cel care murdărește picioarele Bisericii, mireasa lui Cristos (AUGUSTIN, *In Joh.* LVI, 5-6). În concordanță cu această exegeză „sacramentală”, Augustin dă o semnificație rituală inclusiv recomandării lui Isus asupra valorii exemplare a gestului său (*In* 13,12-17). Este vorba despre un minister al iubirii și al umilinței care se manifestă nu doar prin intermediul ospitalității materiale – spălarea picioarelor oaspeților – ci mai ales prin iertarea jignirilor, prin rugăciune, prin corectarea și mărturisirea reciprocă a păcatelor (AUGUSTIN, *In Joh.* LVIII, 5). Această interpretare, care se regăsește într-un mod mai discret și la Teodor din Mopsuestia – iubire și slujire reciprocă a discipolilor – datorită popularizării acesteia făcute în comentariile lui Alcuin și Beda, trece la autorii medievali și se oglindește în comentariile modernilor.

Interesul comentatorilor medievali față de interpretarea textului din sfântul Ioan este atras de un alt aspect amintit în trecere de Origen și Augustin: semnificația simbolică sau „mistică” a gesturilor îndeplinite de Isus. Gestul său de a-și lăsa hainele deoparte și de a se încinge cu un ștergar este pus în legătură, de către episcopul din Hippona, cu ceea ce spune imnul din *Fil* 2,6-8: s-a golit pe sine și a luat firea sclavului, și chiar cu spolierea prin moarte și prin giulgiul mormântului. În timp ce pentru Origen apa vărsată în vasul de spălat este simbolul cuvântului lui Dumnezeu care purifică, pentru Augustin acesta este semnul sângelui lui Cristos, vărsat pentru a spăla păcatele. Această transpunere cristologică și soteriologică este însușită de Toma de Aquino și dezvoltată de Rupert de Deutz, care

vede în gestul lui Isus – și-a luat hainele și s-a așezat din nou la masă – o referire la învierea și glorificarea sa cerească (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. comm.* PL 169, 680). Comentatorii moderni, în schimb, își concentrează atenția asupra problemei semnificației sacramentale a spălării picioarelor. Maldonatus, după ce a trecut în revistă diferitele interpretări date frazei în aparență contradictorie din *In 13,10*, conchide: „Cel care a fost spălat este curat în întregime, nu are nevoie să fie botezat din nou sau să-i fie iertate păcatele deja iertate; trebuie doar să-și spele picioarele dacă se murdărește” (MALDONATUS, *Comm. In Ev.* 858). Este vorba, spune Maldonatus, despre practica penitențială cerută pentru apropierea de euharistie. Aceasta se referă la păcatele mortale și nu doar la cele veniale, așa cum susțin medievalii, ca Bernard de Clairvaux (*Sermo In coena Dom.* PL 183, 273-274).

Cu privire la aceeași problematică se distinge orientarea reformatorilor, care reiau în parte interpretarea sfinților părinți, însă într-un nou orizont teologic și cultural. Luther distinge două aspecte ale spălării picioarelor și vorbește despre o spălare a picioarelor materială, diferită de cea spirituală. Prima se reduce la ritul extern, înfăptuit de episcopi, monarhi și principii față de doisprezece săraci, însă este adesea contrazisă de modul lor real de a se comporta față de cei săraci. Spălarea spirituală a picioarelor constă în misiunea predicării, care întărește credința păcătoșilor. De fapt, ascultarea cuvântului cu credință – spune Luther – este cea care oferă iertarea păcatelor și dăruiește prezența Duhului lui Dumnezeu. Asta înseamnă să fim în totalitate puri. În cazul acesta „creștinul trebuie considerat sfânt prin puterea cuvântului, nu pentru viața sau pentru faptele sale” (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 370). Dar chiar atunci când picioarele sunt curate, totuși „tu nu ești încă pur, deoarece trupul este încă în viață. De aceea, chiar atunci când corpul este în întregime spălat în urma iertării păcatelor, totuși gestul de a se spăla nu încetează cu totul. Păgânilor le este predicată baia completă, creștinilor – spălarea picioarelor” (LUTHER, *ibid.* 372). Calvin vorbește despre semnificația spirituală a spălării picioarelor într-o cheie mai explicit soteriologică: „Atunci când de fapt Cristos ne spală picioarele, distruge păcatele noastre prin intermediul ispășirii sacrificiului său, pentru ca să nu cădem judecății lui Dumnezeu. Spală din nou atunci când prin Duhul său elimină pornirile rele și vicioase ale trupului” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. com.* 307). Și aici, Calvin reia o explicație propusă de Augustin și prezentă în comentariile medievale: „picioare” în sens metaforic sunt numite toate lanțurile și grijile care ne leagă de lume: „de aceea Cristos găsește întotdeauna ceva de purificat în noi” (CALVIN, *ibid.* 308). Totuși, Calvin, așa cum făcuse deja Luther, nu ezită să critice virulent practica spălării picioarelor celor săraci și o definește drept o *theatrica lotio*, din moment ce adesea este însoțită de disprețul pentru mădularele lui Cristos care sunt sărace (CALVIN, *ibid.* 309-310). Interpretarea cristologică a spălării picioarelor este sugerată și în comentariul lui Melancton, care vede în acest gest baia de răscumpărare a păcatelor prin intermediul sângelui lui Cristos și purificarea de slăbiciunile rămase în natura umană. Însă aceasta este și un exemplu pentru predicatorii evangheliei, care, în afară de a atrage atenția reciproc asupra păcatelor, trebuie să-i corecteze cu fermitate pe cei care greșesc.

O a doua problemă suscitată de interpretarea acestei pericope din sfântul Ioan și care traversează întreaga istorie a exegezei, de la Sfinții Părinți la comentatorii moderni, este cea a figurii lui Iuda trădătorul. O primă chestiune, care împarte exegeții în două tabere, se referă la participarea sau neparticiparea lui Iuda a Euharistie. Răspunsul se află în legătură cu reconstruirea ordinii evenimentelor de la ultima cină a lui Isus, pe baza textelor evanghelice. În general, autorii medievali și moderni încearcă să facă în așa fel încât cronologic și ordinea Evangheliilor sinoptice să coincidă cu cele ale *Evangheliei a patra*. Conform acestei reconstrucții, Isus ar fi sărbătorit mai întâi cina pascală evreiască, urmată de o cină profană la finalul căreia spală picioarele discipolilor, înainte de Euharistie. De aceea, Iuda nu ar fi luat parte la euharistie, pentru că ar fi ieșit înainte (Toma de Aquino, Rupert de Deutz). În schimb, conform lui Cornelius a Lapide și altor autori moderni (G. Estius), Iuda ar fi participat la Euharistie. Cu o mai mare încărcătură teologică este dezbaterea care se dezvoltă în istoria exegezei fragmentului din In 13,1-30 cu privire la condiția spirituală a lui Iuda care, după cum spune textul sfântului Ioan, se află sub influența diavolului sau a Satanei. Expunerea cea mai articulată îi aparține lui Toma de Aquino. În rimul rând, acțiunea diavolului asupra lui Iuda se petrece în mod indirect, prin intermediul sugestiilor și al imaginilor interioare. Într-un al doilea moment, Satana intră în sufletul lui Iuda „prin seducție și în urma răutății” (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* IV, 7, par. 1810). Cu alte cuvinte, spune Toma de Aquino, Iuda, sedus de Satana, îl urmează pe acesta în ducerea la îndeplinire a trădării împlinite de către Iuda, pe care el însuși (Iuda) a decis-o. Această interpretare este deja schițată de Augustin care, însă, insistă asupra „predestinării” lui Iuda, care nu poate participa la „fericire” pentru că nu este ales și nu practică porunca iubirii lui Isus (AUGUSTIN, *In Jo.* LIX, 1). În această perspectivă teologică, care încearcă să concilieze inițiativa suverană a lui Dumnezeu cu libertatea responsabilă a omului, Augustin interpretează și cuvintele lui Isus adresate lui Iuda: „Ceea ce vrei să faci, fă repede!” A spus acestea „nu pentru a grăbi condamnarea discipolului celui de rea-credință, ci pentru a împlăni cât mai curând mântuirea credincioșilor” (AUGUSTIN, *ibid.* LXII, 4). În aceeași optică teologică se situează și interpretarea pe care o dă Origenes acestei fraze: Isus se grăbește să înfrunte moartea care va aduce mântuirea pentru întreaga omenire.

Mai atente la dimensiunea etică și spirituală a cazului lui Iuda sunt comentariile antiohienilor Ioan Crisostomul și Theodor din Mopsuestia. Ultimele cuvinte adresate de Isus lui Iuda – observă Crisostomul – „nu sunt spuse pe un ton de poruncă, nici sub formă de sfat, ci de mustrare, pentru a demonstra că el dorea ca el să se căiască” (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. In Jo.* LXX, 2). Același comentator antiohian este cel care se oprește asupra reconstruirii stării sufletești a discipolilor implicați în această dramă a trădării lui Iuda, demascat și înlăturat de către Isus. Aceștia nu au înțeles cuvintele lui Isus, nici învățătorul nu a spus deschis cine era trădătorul, căci altfel l-ar fi făcut bucăți și probabil Petru l-ar fi ucis. Pe de altă parte, adaugă Toma de Aquino, discipolul pe care îl iubea Isus, Ioan, era mult prea bun pentru a-și imagina că Iuda ar putea să împlănuască o asemenea

nelegiuire. Este interesantă, chiar dacă poate să pară un subterfugiu mai degrabă decât o interpretare reală a cuvintelor enigmatice ale lui Isus, propunerea lui Ciril de Alexandria și a lui Origen: Isus nu i se adresează lui Iuda, ci lui Satana (pentru a-l amenința, spune Ciril).

În comentariul frazei din sfântul Ioan cu privire la alegerea lui Iuda și a înfăptuirii Scripturii, autorii medievali reiau ideea augustiniană a predestinării. Toma de Aquino afirmă că Iuda este ales pentru dreptatea din prezent, și nu pentru gloria finală. Rupert de Deutz susține că Iuda este destinat pierzaniei, conform decretului divin prevestit de Scriptură (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. comm.* PL 169, 683). În final, Isus – spune Rupert de Deutz – îi dă lui Satana permisiunea de a se folosi de Iuda. Această interpretare teologică a cazului lui Iuda, cu accente aproape deterministe, se regăsește în anumite fraze ale lui Calvin, în timp ce Melancton este mai atent să facă trimitere la libertatea și la responsabilitatea lui Iuda. Mai apropiată de această ultimă poziție este, evident, cea a comentatorului catolic Maldonatus, care vorbește despre alegerea lui Iuda pentru apostolat, așa cum face și F. Toletus. Iuda nu a răspuns chemării și nici nu a perseverat în această misiune. Cornelius a Lapide sintetizează bine această interpretare moderată atunci când explică ultimele cuvinte ale lui Isus adresate lui Iuda în sensul unei prevestiri a nelegiurii sale și al unei înlăturări din grupul discipolilor. Este interesantă propunerea sugerată de către J.Ch. Wolfius de a interpreta cuvintele pe care Isus i le adresează lui Iuda, pe fundalul terminologiei clasice, drept un semn de indignare și de dezaprobare.

Această trecere în revistă a istoriei exegezei fragmentului din In 13,1-30 ne permite să focalizăm punctele de interes major pentru înțelegerea actuală a textului. În special se constată în istoria interpretării versetelor inițiale (In 13,1-3) un acord remarcabil în a considera această introducere drept cheia de lectură a întregii relatări a pătimirii și a morții lui Isus, chiar dacă anumiți autori, cum ar fi Maldonatus, ar vrea să le unească în mod mai direct cu gestul spălării picioarelor. În orice caz, toți comentatorii atrag atenția asupra frazei din deschidere, care dă tonalitatea întregii pericope din sfântul Ioan: „iubindu-i pe ai săi care erau în lume, i-a iubit până la sfârșit”. Interpretarea acestei din urmă expresii oscilează între două semnificații: i-a iubit în mod perfect sau a perseverat în iubire până la a-și da viața. În orizontul acestei iubiri a lui Isus, care atinge maxima expresie și împlinire în pătimirea și în moartea sa, trebuie situată și ultima cină. Chiar dacă textul *Evangheliei a patra* nu atrage atenția asupra cinei ca eveniment relevant în sine, cu siguranță faptul că Isus stă la masă cu discipolii reprezintă un cadru indispensabil pentru a da o explicație coerentă și plauzibilă gesturilor și cuvintelor sale. Cu alte cuvinte, cina comună reprezintă simbolul care dirijează sau generează semnificații, inclusiv pentru alte gesturi ale lui Isus, cum ar fi spălarea picioarelor și îmbucătura oferită lui Iuda. Cina comună cu discipolii, care își are originea în tradiție, este continuată în experiența Bisericii de la începuturi, exprimă deja de la sine împărțășirea și implicarea tuturor în destinul comun.

Și spălarea picioarelor, asociată de obicei cu cina sau cu faptul de a lua masa

împreună, capătă o conotație analoagă: este un gest de primire și o invitație la participare. Aceasta se situează în linia iubirii, mai degrabă decât în cea a umilinței sau a slujirii. La toate aceste trei cuvinte, în interpretarea tradițională a cinei și a spălării picioarelor, se face trimitere pentru că sunt strâns legate între ele. Iubirea este cea care dă semnificație și valoare gestului lui Isus, integrat în cadrul cinei. Este vorba despre definirea și calificarea acestui gest de iubire care se situează în perspectiva plinătății și a radicalității. Pe baza dialogului și a recomandărilor, se poate spune că gestul lui Isus vrea să exprime o iubire ce implică, ce se dăruiește și se transmite discipolilor. În această optică, acesta devine criteriul pentru a defini raporturile reciproce și rolurile în comunitatea celor care acum împărtășesc cina cu Isus. Imaginea slujitorului-sclav, asociată cu cea a trimisului, folosită pentru a decodifica acțiunea simbolică a lui Isus, ne permite să vorbim despre o slujire sau dăruire reciprocă din iubire. Acest nou dinamism de iubire, care pleacă de la Isus, răstoarnă schema fixă a rolurilor din comunitatea discipolilor. Nu este întâmplător faptul că unica ocurență a termenului „apostol” din *Evangelhia a patra* se află în prezentarea statutului comunității discipolilor. Aceasta are drept criteriu fundamental gestul lui Isus, învățătorul și Domnul, care spală picioarele discipolilor săi. Apostolul care se bucură de aceeași autoritate cu cel care l-a trimis este asociat cu figura slujitorului. Amândoi – apostolul și slujitorul – îl au ca arhetip pe Domnul și învățătorul, care iubește într-o formă paradoxală. În această optică cristologică și eclezială, este evident faptul că împlinirea misiunii „celui trimis” – exemplul propus și recomandat – de către Isus nu poate fi redusă la executarea materială a ritului spălării picioarelor a doisprezece reprezentanți ai discipolilor. Raporturile din interiorul comunității sunt cele care trebuie în mod continuu comparate și verificate în baza iubirii depline și contagioase a lui Isus.

Încă o dată, pagina din sfântul Ioan lasă să se înțeleagă că această verificare și reîntemeiere a raporturilor nu se petrece fără rezistențe și conflicte. Prezența lui Iuda la cină este percepută ca o situație negativă permanentă care amenință transparența raporturilor dintre Isus și discipolii săi. Iuda, în rolul său de trădător, ca unealtă a adversarului – diavolul sau Satana – evocă climatul de ostilitate și moarte care planează asupra lui Isus. Însă în contextul cinei, Iuda îl reprezintă pe meseanul care rupe solidaritatea în măsura în care el se închide în fața relației sau refuză darul de iubire al lui Isus. De fapt, moartea lui Isus se consumă sub forma unei jertfe de iubire respinsă sau a unei prietenii trădate. Însă aceasta este doar forma externă și radicalizată a conflictului. Există o situație de incertitudine și de neînțelegere reprezentată de Petru, purtătorul de cuvânt al grupului discipolilor. Toți, la lumina gestului paradoxal înfăptuit de Isus, trebuie să învețe din nou ceea ce înseamnă a iubi, a fi slujitori și trimiși. În mod potențial, fiecare membru al grupului îl poate trăda pe Isus în măsura în care rămâne străin sau refractar la darul său și la relația reciprocă. Singura excepție ar fi reprezentată de către discipolul pe care îl iubea Isus. Însă în cazul acesta putem observa, împreună cu Augustin, că acest discipol, în măsura în care este destinatarul iubirii excepționale

a lui Isus, reprezintă condiția finală, cea a fericirii sau a vieții veșnice. Toți discipolii sunt acum în condiția lui Petru, care în realitatea actuală de incertitudine, dubiu și frică, trebuie să recunoască și să primească relația de iubire cu Isus.

Rămâne o ultimă problemă, care nu poate fi înlăturată, pentru că străbate toată această pagină din sfântul Ioan de deschidere a relatării pătimirii. De ce Iuda, ales de Isus, nu a fost împiedicat să-și ducă la capăt trădarea? Oare nu făcea parte din grupul „alor săi”, pe care el i-a iubit până la sfârșit? Această enigmă istorică reprezintă o dilemă religioasă sau, mai bine zis, teologică pentru comunitatea sfântului Ioan. Aceasta încearcă s-o depășească făcând apel la schemele religioase și culturale pe care le avea la dispoziție, pentru a gestiona, pe de o parte domnia, lui Dumnezeu sau a lui Isus asupra istoriei și, pe de altă parte, libertatea și responsabilitatea lui Iuda. Dar se pare că aceasta din urmă ar fi fost sacrificată în favoarea primeia. Se creează impresia că Iuda ar fi un instrument la discreția adversarului și în ciuda acestui fapt, duce în mod paradoxal la îndeplinire o istorie asupra căreia domnesc Isus sau Dumnezeu. Însă dincolo de formulări și expresii stereotipe, împrumutate din tradiție, *Evangelia a patra* evocă istoria lui Iuda în termeni puternic dramatizați. Nu este vorba despre un caz arhivat sau rezolvat din punct de vedere teologic. El ridică în continuare probleme comunității discipolilor lui Isus. Cu alte cuvinte, Iuda, care iese în noapte, lasă un gol printre cei care rămân în lumina lui Isus.

XIX. DISCURSUL DE ADIO: PLECAREA LUI ISUS ȘI PROMISIUNEA TRIMITERII DUHULUI MÂNGÂIETOR (In 13,31-14,31)²¹

^{13,31} După ce a ieșit el, Isus a spus: „Acum a fost glorificat Fiul Omului și Dumnezeu a fost glorificat în el,

²¹ BEUTLER J., *Habt keine Angst. Die erste Johanneische Abschiedsrede* (In 14) (SBS 116) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1984; CAFFREY J.Mc., *The House with many Rooms. The Temple of John 14,2-3* (AnBib 114), PIB, Rome 1988; CANCIAN D., *Nuovo comandamento, nuova alleanza, eucaristia nell'interpretazione del capo 13 del vangelo di Giovanni*, L'Amore Misericordioso, Collevalenza-Perugia 1978; CIGNELLI L., *Giovanni 14,28 nell'esegesi di Ireneo*, FrancLA 27 (1977) 173-196; DIETZFELBINGER C., *Die Grössere Werke* (Joh 14,12 f), NTS 35 (1989) 27-47; FISCHER G., *Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2 f* (EHS. T 38) H.P. Lang Bern-Frankfurt a. M., 1975; GIBERTI G., *Spirito e vita cristiana in Giovanni* (SB 84); Paideia, Brescia, 1989; LEGASSE S., *Le retour du Christ d'après l'évangile de Jean* (Jn 14), BLE 81 (1980), 161-174; MIGLIASSO S., „*Quaerere Deum*» in *Gv 14,1-11*, in *Quaerere Deum* (Atti XXV Settimana ABI), Paideia, Brescia, 1980, 447-456; PORSCH F., *Der «andere Paraklet». Das Wirken des Geistes nach den johanneischen Abschiedsreden*, BK 37 (1982), 133-138; NICACCI A., *Esame letterario di Giovanni 14*, EuntDoc 31 (1978), 209-260; MORGAN-WYNNE J.E., *A note on John 14,7b*, BZ NF 23 (1979), 93-96; SCHNACKENBURG R., *Johannes 14,7*, in J.K. ELLIOT, ed., *Studies in NT Language and Text*, Hon. G. D. Kilpatrick, NTSuppl. 49 (1976), 345-356; SEGOVIA F.F., *The Structure, Tendenz and Sitz im Leben of John 13,31-14,31*, JBL 104 (1985), 471-493; SHAFAT A., *Geber of the Qumran and the Spirit-Paraclet of the Gospel of John*, NTS 27 (1980/81), 263-269; WOSCHITZ K., *Joh 14,1-4, ein Trostpsalm im «johanneischen Symposium»*, in *Verbum Caro factum est*, Fs. A. Stöger, Niederösterreichische Pressehaus, St. Pölten-Wien 1984, 79-90.

³² iar dacă Dumnezeu a fost glorificat în el²², și Dumnezeu îl va glorifica în el însuși, și-l va glorifica îndată.

³³ Copii, încă puțin mai sunt cu voi. Mă veți căuta și, așa cum le-am spus iudeilor, vă spun acum și vouă: «Unde merg eu, voi nu puteți veni».

³⁴ Vă dau o poruncă nouă: să vă iubiți unii pe alții. Așa cum eu v-am iubit, așa să vă iubiți unul pe altul.

³⁵ Prin aceasta vor recunoaște toți că sunteți discipolii mei: dacă aveți dragoste unii față de alții”.

³⁶ Simon Petru i-a spus: „Doamne, unde mergi?” Isus i-a răspuns: „Unde merg eu, tu nu mă poți urma acum, dar mă vei urma după aceea”.

³⁷ Petru i-a spus: „Doamne, de ce nu pot să te urmez acum? Îmi voi da viața pentru tine!”

³⁸ Isus a răspuns: „Îți vei da viața pentru mine? Adevăr, adevăr îți spun: nu va cânta cocoșul până când mă vei renega de trei ori.

^{14,1} Să nu se tulbure inima voastră! Credeți în Dumnezeu și credeți în mine!

² În casa Tatălui meu sunt multe locuințe. Dacă n-ar fi așa, v-aș fi spus: Mă duc să vă pregătesc un loc?

³ Și, după ce mă voi duce și vă voi pregăti un loc, voi veni din nou și vă voi lua la mine, pentru ca să fiți și voi acolo unde sunt eu.

⁴ Și unde mă duc eu, voi știți calea”.²³

⁵ Toma i-a spus: „Doamne, nu știm unde te duci. Cum am putea ști calea?”

⁶ Isus i-a spus: „Eu sunt calea, adevărul și viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine.

⁷ Dacă mă cunoașteți pe mine, îl cunoașteți și pe Tatăl meu²⁴; de pe acum îl cunoașteți și l-ați văzut”.

⁸ Filip i-a zis: „Doamne, arată-ni-l pe Tatăl și ne este de ajuns”.

⁹ Isus i-a spus: „De atâta timp sunt cu voi, și tu nu m-ai cunoscut, Filip? Cine m-a văzut pe mine l-a văzut pe Tatăl. Cum poți spune: «Arată-ni-l pe Tatăl?».

¹⁰ Nu crezi că eu sunt în Tatăl și Tatăl este în mine? Cuvintele pe care vi le spun nu le spun de la mine; dar Tatăl, care rămâne în mine, face lucrările sale.

²² Papirusul Bodmer II, P⁶⁶, codicele majore Sinaitic și Vatican în ediția originală, ca și alte codice majore și numeroase codice minore, diverse codice ale vechii versiuni latine, siriace și copte și *Diatessaronul* lui Tațian atestă o ediție a textului din In 13,32 unde lipsește propoziția inițială, care dă impresia unei redundanțe inutile. Însă stilul sfântului Ioan, căruia îi plac repetițiile, ca și frazele complexe și ample, constituie o mărturie în favoarea originalității versiunii mai lungi atestate de codicele Alexandrin, de multe codice minore și de alte codice ale versiunii latine, siriace și copte, ca și de Origen.

²³ Trebuie atribuită nevoii copiștilor de a explica un text prea concis adăugirea atestată de papirusul Bodmer II, P⁶⁶ în ediția primă, de codicele Alexandrin, de Efrem, în versiunea rescrisă (corectată), de numeroase codice minuscule, de unele codice ale vechii versiuni latine, siriace și copte și de *Diatessaron*: «Unde mă duc eu, voi știți, și calea o știți». Întrebarea următoare a lui Toma necesită repetarea verbului și adăugarea lui *oidate*.

²⁴ Unele mărturii ale tradiției manuscrise interpretează prima frază a versetului 14,7 ca pe o condiție ireală: «dacă m-ați fi cunoscut, *egnôkeite*, pe mine, l-ați fi cunoscut, *an êdeite*, și pe Tatăl meu». Printre acestea se numără codicele major Vatican și codicele Efrem rescris. Probabil că această lectură a textului a fost influențată de răspunsul dat de Isus lui Filip, din versetul următor, In 14,9: „De atâta timp sunt cu voi, și tu nu m-ai cunoscut, Filip?”. Contextul, în ansamblul său, sugerează că vorbele lui Isus trebuie interpretate ca o promisiune, nu ca un reproș.

¹¹ Credeți-mă! Eu sunt în Tatăl și Tatăl în mine. Dacă nu pentru altceva, credeți pentru lucrările acestea.

¹² Adevăr, adevăr vă spun, cine crede în mine va face și el lucrările pe care le fac eu și va face și mai mari decât acestea, căci mă duc la Tatăl.

¹³ Și orice veți cere în numele meu, voi face, pentru ca Tatăl să fie glorificat în Fiul.

¹⁴ Dacă veți cere ceva în numele meu, eu voi face.²⁵

¹⁵ Dacă mă iubiți, veți ține poruncile mele²⁶

¹⁶ și eu îl voi ruga pe Tatăl, iar el vă va da un alt Mângâietor ca să fie cu voi pentru totdeauna,

¹⁷ Duhul adevărului, pe care lumea nu-l poate primi pentru că nu-l vede și nici nu-l cunoaște. Dar voi îl cunoașteți pentru că rămâne la voi și va fi în voi.²⁷

¹⁸ Nu vă voi lăsa orfani. Voi veni la voi.

¹⁹ Încă puțin și lumea nu mă va mai vedea. Voi, însă, mă veți vedea; pentru că eu trăiesc, veți trăi și voi.

²⁰ În ziua aceea veți cunoaște că eu sunt în Tatăl meu, iar voi în mine și eu în voi.

²¹ Cine are poruncile mele și le ține acela mă iubește, iar cine mă iubește va fi iubit de Tatăl meu și eu îl voi iubi și mă voi arăta lui”.

²² Iuda, nu Iscarioteanul, i-a zis: „Doamne, cum se face că ni te vei arăta nouă și nu lumii?”

²³ Isus a răspuns și i-a zis: „Dacă cineva mă iubește, va ține cuvântul meu; Tatăl meu îl va iubi și vom veni la el și ne vom face locuință la el.

²⁴ Cine nu mă iubește nu ține cuvintele mele, iar cuvântul pe care îl ascultați nu este al meu, ci al Tatălui care m-a trimis.

²⁵ V-am spus acestea cât timp mai sunt cu voi.

²⁶ Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe care îl va trimite Tatăl în numele meu, vă va învăța toate și vă va aminti toate câte vi le-am spus eu.

²⁷ Pace vă las vouă, pacea mea v-o dau vouă. Eu nu v-o dau așa cum o dă lumea. Să nu se tulbure inima voastră, nici să nu se teamă.

²⁸ Ați auzit că v-am spus: «Mă duc și voi veni la voi». Dacă m-ați iubi, v-ați bucura că mă duc la Tatăl pentru că Tatăl este mai mare decât mine.

²⁹ V-am spus-o acum, înainte de a se întâmpla, ca, atunci când se va întâmpla, să credeți.

³⁰ Nu voi vorbi mai mult cu voi pentru că vine conducătorul lumii, dar nu are nici o putere asupra mea.

³¹ Însă lumea trebuie să știe că îl iubesc pe Tatăl și că fac așa cum mi-a poruncit Tatăl. Sculați-vă! Să plecăm de aici!”.

²⁵ Acest verset este omis în unele codice ale versiunii siriace, ale celei latine vechi, în Vulgata și *Diatessaron*, într-o serie de lecționare și în codicele minore. Alte codice ale versiunii latine și copte elimină de la începutul frazei pronumele personal *meu*: „Dacă veți cere ceva în numele meu...”; altele îl înlocuiesc cu „*Tatăl, ton patèra*”, ceea ce constituie o încercare de a atenua duritatea construcției frazei grecești.

²⁶ Tradiția manuscrisă oscilează între utilizarea verbului „a ține” la viitor, *têrêsete*, la aorist, *têrêsete*, și la imperativ, *têrêsatè*. Contextul indică mai degrabă viitorul: „și eu îl voi ruga pe Tatăl... vă va da un alt Mângâietor” (In 14,16).

²⁷ Și în acest caz, textele manuscrise oscilează între forma de prezent a verbului, *mènei-estîn*: „rămâne în voi și este în voi” și cea de viitor al celui de-al doilea *èstai*: „va fi în voi”, atestată de papirusurile Bodmer II și XV, de codicele Sinaitic, Alexandrin, împreună cu alte codice majore, versiuni și scriitori antici. Este de preferat versiunea mai diversificată prezent-viitor, cu mai multe atestări și greu de pus pe seama unei corecturi efectuate de copști.

1. Structura literară și tematică

Semnalarea ieșirii lui Iuda din locul în care Isus se găsea la masă împreună cu discipolii asigură legătura cu scena precedentă. Isus, după ce a spălat picioarele discipolilor săi, a interpretat acest gest în cheie paradigmatică și l-a aplicat la situația lor și apoi, printr-un gest tipic unor oameni care iau masa împreună, l-a desemnat drept trădător pe Iuda al lui Simon Iscarioteanul. După aceste secvențe narative, împletite cu scurte momente de dialog explicativ, începe acum o lungă serie de declarații, invitații, îndemnuri și promisiuni ale lui Isus față de discipoli. Cele patru întreruperi, a lui Petru, Toma, Filip și Iuda, nu fragmentează desfășurarea discursivă a textului (In 13,36.37; 14,5.8.22). În mod ideal, intervenția lui Isus, începută după ce Iuda a ieșit, *exêlthen*, continuă până în momentul în care și Isus „iese”, *exêlthen* ca să meargă, împreună cu discipolii săi, dincolo de torentul Cedron (In 18,1a; cf. 13,31a). În schimb, o ruptură a acestei compoziții o reprezintă invitația lui Isus de la sfârșitul capitolului al paisprezecelea: „Sculați-vă! Să plecăm de aici!” (In 14,31). Însă el continuă să vorbească, fără întreruperi. De fapt, cele trei intervenții ale discipolilor au aceeași funcție în dialog ca cele atribuite anterior fiecăruia în parte (In 16,17.18.29). Observațiile discipolilor sunt plasate în capitolul al șaisprezecelea, înainte de rugăciunea concludivă a lui Isus, în care el reia tema „glorificării”. Este ușor de constatat simetria tematică cu prima parte a declarației sale, deschisă de intervențiile asupra „glorificării” (In 13,31-32). Noua poruncă, care va constitui semnul distinctiv al discipolilor lui Isus, este amplu reformulată după paralela cu vița de vie și mlădițele (In 13,34-35// 15,12-17). Anunțarea lepădării lui Petru corespunde cu cea a părăsirii de către discipoli (In 13,38// 16,32). Tema „plecării” lui Isus pentru a se întoarce la Tatăl și cea a noii sale „veniri” alături de discipoli apar de mai multe ori (In 13,33.36; 14,2-3.18-20.22-23.28// 16,5-7.16.19.28.30; 17,11-13). Acestei teme i se alătură promisiunea „Mângâietorului”, Duhul adevărului și Duhul Sfânt (In 14,16-17.26// 15,26; 16,7-11.13-15) și darul păcii pentru a învinge frica și descurajarea (In 14,27// 16,33); Isus le promite discipolilor bucuria, în opoziție cu tristețea (In 14,28b// 15,11; 16,21-22; 17,13) și ascultarea rugăciunii (In 14,13-14// 15,7.16; 16,23-24.26). Condiția cerută pentru îndeplinirea acestor promisiuni este respectarea poruncilor sau a cuvintelor lui Isus într-un context al iubirii (In 14,15.21.23-24// 15,10). Inclusiv confruntarea finală și victorioasă a lui Isus cu „conducătorul acestei lumi” este amintită cel puțin de două ori (In 14,30// 16,11, cf. In 16,33). Pe lângă această impresionantă simetrie de teme și formulări, pare și mai stridentă contradicția dintre întrebarea adresată de Petru lui Isus: „Doamne, unde mergi?” și nemulțumirea și reproșul lui Isus adresat discipolilor: „Nimeni dintre voi nu mă întreabă: «Unde mergi?»” (In 16,5b).

Această formă a textului sfântului Ioan cu incongruențele redacționale și corespondențele tematice menționate mai sus a condus la ideea unei duble editări a cuvintelor lui Isus adresate discipolilor în întâlnirea finală dinainte de arestarea sa. Situația lui Isus, care este pe punctul de a se despărți de discipolii

săi și le dă acestora ultimele recomandări și dispoziții a sugerat alăturarea cu anumite compoziții prezente atât în cărțile canonului biblic, cât și în textele literaturii iudaice apocrife. Un personaj important – tată, conducător sau învățător – înainte să moară ia cuvântul pentru a le încredința fiilor săi, descendenți sau discipoli, ultimele sale dorințe. Prezentarea acestui tablou și ordinea cuvintelor care o însoțesc urmează o schemă destul de fixă până într-acolo încât se poate vorbi de un model sau un gen literar, numit „discurs de adio” sau testament. Structura literară a discursului de adio, al cărei prototip este constituit de apocrifa *Testamentele celor doisprezece patriarhi*, prevede următoarele secvențe:

I. o **situație de despărțire** sau de adio înainte de moarte, a cărei iminență este prevestită și anunțată (*Jub.* 36,1-2; *TestZab.* 10,4; *Ps-Filon, Ant.* 19,2-3; 33,2); în anumite cazuri acest moment de despărțire este integrat într-un context convivial (*Jub.* 2,3.5-6; 25,27; 36,17; *TestNef.* 1,2-4); în mod normal, anunțul morții tatălui sau a învățătorului este urmat de o reacție de durere și tristețe din partea celor care rămân; aceștia sunt încurajați și liniștiți de către cel care pleacă (*Jub.* 22,23; *TestZab.* 10,1-2; *1Enoh* 92,2);

II. o **retrospectivă asupra trecutului** (sub forma unei amintiri sau a unei evocări); aceasta îndeplinește funcția de îndemn și încurajare a destinatarilor discursului de a se angaja într-un mod perseverent (*1Mac* 2,49.51-61; *TestRub.* 1,8-10; *TestSim.* 4,1-9; *TestLev.* 2,1-4; 11,1-12,6; *TestJud.* 1,4-12,12; *TestIss.* 3,8; *TestZab.* 1,3-8,6; *TestNef.* 1,6-12; *TestJos.* 1,3-9,5; *TestBen.* 1,2b-5);

III. **instrucțiuni și îndemnuri**; această parte a discursului, inspirată din stilul sapiențial, are scopul de a impune respectarea poruncilor, mai ales pe aceea de a se iubi unii pe alții și de a căuta unitatea; un exemplu biblic de îndemn la respectarea poruncilor apare în discursurile atribuite lui Moise din Deuteronom (cf. *Jub.* 19,2; 20,2-3; 21,5-6; 26,3-4; *TestZab.* 8,5-6; *1Enoh* 94,5).

IV. **perspectiva viitoare**; în acord cu genul profetic apocaliptic, sunt prezentate riscurile legate de apariția falșilor profeți, ostilitatea și persecuțiile viitoare (*1Enoh* 91,1; 94,5; 95,7); acest anunț profetic, prezent mai ales sub forma unor amenințări, nu urmărește doar să atenționeze ascultătorii, ci și să îi încurajeze și să îi sprijine în încercările care vor urma; în *Testamentele celor doisprezece patriarhi* este prevăzută infidelitatea viitoare a urmașilor, dar în același timp sunt anunțate pocăința și convertirea (cf. *TestLev.* 14,1-16,1; *TestJud.* 18,1; *TestIss.* 6,1-4; *TestZab.* 9,5-9; *TestDan.* 5,4-9); celor care rămân credincioși în timpul încercărilor sau se întorc spre Dumnezeu li se promet, drept recompensă, pacea, bucuria (*TestJud.* 25,4-5; *1Enoh* 103,1-4); în special promisiunea iertării poate avea efect asupra eficacității mijlocirii patriarhilor, a lui Moise, prototip al mijlocitorilor (*TestJud.* 19,2; *TestRub.* 1,7; *TestBen.* 3,6; *TestGad* 5,9; *TestMos.* 11,11.14; cf. *TestJob.* 42,5-43,1); în vederea acțiunilor viitoare este prezentat succesorul: Moise îl prezintă pe Iosue, căruia îi încredințează misiunea sa (*Dt* 31,3.7-8); David îl încurajează pe Solomon să-i continue opera (*1Cr* 28,9-10.20-21); Matatia, aflat pe patul de moarte, le recomandă fiilor săi să-l recunoască drept conducător pe Iuda Macabeul (*1Mac* 2,64-65).

V. rugăciunea și binecuvântarea finală; această concluzie definitivează recomandările, cererile și promisiunile precedente, subliniind eficacitatea rugăciunii de binecuvântare (*Dt* 32-33; *Jub.* 21,25; 22,28-30; 36,15-16).

Acest gen literar al discursului de adio își are rădăcinile în textele biblice ale Vechiului Testament și este continuat în textele apocrife, mai ales în cele apocaliptice²⁸. Personajele biblice de o mai mare importanță își țin discursul de adio înainte de a muri și de a-și transmite atribuțiile fiilor sau succesorilor: Noe, Abraham, Isaac, Iacob, Moise, Iosue, Samuel, David, Tobia, Matatia²⁹. În textele apocrife ale discursului-testament el este atribuit personajelor idealizate, mijlocitori ai revelației profetice sau prototipuri ale oamenilor drepecți: Adam, Enoh, Moise, Esdra, Iob. Anumite exemple de discurs de adio-testament se regăsesc și în textele Noului Testament. În tradiția sinoptică, discursul escatologic care încheie activitatea publică a lui Isus înainte de moartea sa se inspiră în anumite aspecte din acest gen literar³⁰. O schiță a discursului-testament este introdusă în contextul cinei finale a lui Isus cu discipolii săi (*Lc* 22,14-38). Autorul *Faptelor Apostolilor* îi atribuie lui Paul un discurs-testament în întâlnirea sa cu prezbiterii din Efes convocați la Milet (*Fap* 20,17-38). Anumite elemente ale acestui model literar sunt utilizate în scrisorile pastorale (*2Tim* 3,1-4,8) și în *A Doua Scrisoare a lui Petru*. În aceste cazuri este vorba despre o adaptare liberă a anumitor formulări

²⁸ Unora dintre personajele biblice le sunt atribuite discursuri de adio mai mult sau mai puțin ample în scrierile apocrife cu caracter apocaliptic: *1Enoh* (etiopian), *2Enoh* (slav), *2Esdra* (grecesc), *4Esdra*, *ApcBaruh* (sirian); în diversele testamente: *Testamentul lui Adam*, *al lui Abraham*, *al lui Isaac*, *al lui Iacob*, *al lui Moise*, *al lui Iob*, și mai ales în *Testamentele celor doisprezece patriarhi*; în scrierile apocrife ale autorilor iudei care reinterpretează textele și istoria biblică: *Jubileele*, unde discursuri de adio le sunt atribuite lui Noe, Abraham, Rebecăi, lui Isaac; în cartea *Antichităților biblice* atribuită lui Filon; în *Viața lui Adam și a Evei*. I. Flaviu reia anumite trăsături ale personajelor biblice, împreună cu discursurile acestora (*Ant.* IV, 8, 45-47, par. 309-326: Moise; *Ant.* XII, 6, 3, par. 279-284: Matatia).

²⁹ Iacob (*Gen* 47,29-48); Moise (*Dt* 31,1-34,11); Iosue (*Ios* 23,1-24,31); David (*1Rg* 2,1-11; *1Cr* 28,1-29,30); Tobia (*Tob* 14,3-11); Matatia (*1Mac* 2,49-70).

³⁰ *Mc* 13,1-37; *Mt* 24,1-25,46; *Lc* 21,5-36. Asupra genului literar al „discursului de adio”, precum și asupra caracteristicilor și a structurii sale în cea de-a patra Evanghelie, cf.: BECKER J., *Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium*, ZNW 61 (1970) 215-246; BOYLE J.L., *The Last Discourse (In 13,31-16,33) and the Prayer (In 17): Some Observations on Their Unity and Development*, Bib 56 (1975) 210-222; KAEFER J.Ph., *Les discours d'adieu en Jean 13,31-17,26. Rédaction et théologie*, NT 26 (1984) 253-282; LACOMARA A., *Deuteronomy and the Farewell Discourse (In 13,31-16,33)*, CBQ 36 (1974) 65-84; MIGLIASSO S., *La presenza dell'assente. Saggio di analisi letteraria-strutturale e di sintesi teologica di Gv 13,31-14,31*, Borla, Roma 1979; Onuki, T., *Die johanneischen Abschiedsreden und die synoptische Tradition. Eine traditionskritische und traditions-geschichtliche Untersuchung*, AJBI 3 (1977) 157-268; PAINTER J., *Glimpses of the Johannine Community In the Farewell Discourses*, ABR 28 (1980) 21-38; Id., *The Farewell Discourses and the History of Johannine Community*, NTS 27 (1981) 525-543; REESE J.M., *Literary Structure of John 13,31-14,31; 16,5,6-16-33*, CBQ 34 (1972) 32-331; 321-331; REIM G., *Probleme der Abschiedsreden*, BZ NF 20 (1976) 117-122; SCHNELLE U., *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium* ZNW 80 (1989) 64-79; SIMOENS Y., *La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la cène (In 13-17)* (AnBib 90), PIB, Rome 1981; THUSING W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (NTA 21, 1), Aschendorff 1979³.

și teme înrudite cu cele din discursul de adio mai degrabă decât despre o imitație rigidă a unui model literar. Același lucru este valabil și pentru textul *Evangheliei a patra*, care reproduce cuvintele lui Isus adresate discipolilor înainte de despărțire și de moartea sa. Cea mai importantă noutate din discursul-testament al lui Isus din *Evanghelia după sfântul Ioan* o reprezintă faptul că cel care este pe punctul de a-i părăsi pe discipoli în realitate nu se desparte definitiv de aceștia, așa cum se întâmplă cu marile personaje biblice sau ale literaturii apocrife. Isus merge la Tatăl de la care a venit și de aceea se poate manifesta față de discipolii săi într-un mod permanent prin intermediul unei noi relații de cunoaștere și de credință. În perspectiva credinței pascale, discursul-testament al lui Isus devine cheia hermeneutică a morții sale, ca gest extrem de iubire față de ai săi și de fidelitate totală față de Tatăl. Pe scurt, transpusă în limbajul sfântului Ioan, aceasta reprezintă ora glorificării „Fiului Omului” sau a „Fiului” (In 13,31-32; 17,1).

Pe fundalul tradiției referitoare la genul literar al „discursului de adio” și în contextul cristologiei sfântului Ioan își pot găsi răspuns anumite probleme ridicate de textul actual al sfântului Ioan, care reproduce ultimele recomandări și îndemnuri ale lui Isus către discipoli. Secțiunea din In 13,31-14,31 poate fi considerată drept o primă parte a discursului care continuă în următoarele două capitole și se încheie cu rugăciunea lui Isus către Tatăl (In 17,1-26). Doar analiza detaliată a acestor capitole poate să permită reconstruirea planului redacțional care explică și amplasarea lor actuală, precum și raportul dintre ele. Ca ipoteză de lucru, textul din In 13,31-14,31 poate fi considerat o unitate literară, chiar dacă unii autori consideră că partea inițială a discursului (In 13,31-38) trebuie integrată împreună cu secțiunea precedentă (In 13,1-30). În realitate, coerența literară și tematică a acestui fragment este foarte labilă, iar legătura sa cu cel care urmează nu pare evidentă imediat. De fapt, declarațiile lui Isus cu privire la „glorificarea” Fiului Omului și al lui Dumnezeu par complet desprinse de contextul imediat. Inclusiv scurtul îndemn adresat discipolilor cu privire la iubirea reciprocă, desemnat drept „noua poruncă”, pare să întrerupă discursul abia început cu privire la „plecarea” lui Isus și căutarea de către discipoli (In 13,33.34-35). De fapt, intervenția următoare a lui Petru: „Doamne, unde mergi?” se inspiră din cuvintele lui Isus spuse înainte de îndemnul său referitor la porunca cea nouă: „Unde merg eu, voi nu puteți veni” (In 13,33b.36a). Aceste observații cu privire la firul epic discontinuu al textului din In 13,31-38 nu trebuie să ne împiedice să percepem acele elemente literare și tematice care-i conferă o anume dezvoltare unitară. În primul rând, trebuie să observăm că sentințele inițiale, care se concentrează asupra „glorificării” „Fiului Omului și al lui Dumnezeu” prin verbul „a glorifica// a fi glorificat”, *doxazein// doxazesthai*, repetat de șase ori, fac trimitere la textul de după, unde această terminologie re apare de trei ori, înainte de a fi regăsite în rugăciunea de încheiere (In 13,15; 15,8; 16,14; 17,1.4-5). Această primă constatare ne invită să facem legătura între secțiunea care începe cu această serie de declarații solemne și cea care urmează imediat. Așadar, Isus se adresează discipolilor prin apelativul excepțional „copii”, *teknía* (In 13,33). El le

anunță acestora plecarea sa prin două formule: „Încă puțin mai sunt cu voi... Unde merg eu voi nu puteți veni”. Atât utilizarea termenului *mikròn* în sens temporal, „pentru puțin (timp)”, cât și recurența verbului *hypagein* „a merge”, „a pleca”, pregătesc expresiile caracteristice discursului ulterior. *Mikròn* se repetă, cu acest sens, în a doua parte a discursului (In 16,16.17.18.19). De acesta este legat, în acest prin discurs al lui Isus către discipoli, adverbul temporal *àrti* „acum”, care este reluat imediat după, în intervenția lui Petru, și în continuare de către Isus, pentru a determina condiția actuală a discipolilor (In 13,33.37; 14,7; 16,12.24.31). Verbul *hypagein*, pentru a desemna „plecarea” lui Isus, apare imediat după, în scurtul dialog dintre Petru și Isus (In 13,36, de două ori), de trei ori în capitolul următor (In 14,4.5.28) și de patru ori în a doua parte a discursului (In 16,5.5.10.17). În mod analog, verbul *erchesthai* „a merge”, care face parte din același câmp semantic, este prezent în această primă sentință programatică a lui Isus (In 13,33) și reapare în continuare de încă șase ori (In 14,3.6.18.23.28.30).

Față de această constelație semantică a lexicului temporal și a verbelor de mișcare care sunt folosite pentru a desemna plecarea/ despărțirea lui Isus, pare bizară scurta secvență cu privire la „porunca cea nouă” (In 13,34-35). În afară de termenul *entolê* „poruncă”, scos în evidență prin amplasarea sa și prin calificativul „nouă”, *kainê*, cele două sentințe se concentrează asupra verbului „a iubi”, *agapan*, și a substantivului *agapê*, alăturat verbului „a avea”. De patru ori în două versete este precizat faptul că această „iubire” trebuie să fie caracterizată de reciprocitate: „să vă iubiți unii pe alții”. Verbul *agapan* reapare de nouă ori în secțiunea din In 14,15-31, în timp ce substantivul *agapê* este utilizat doar în discursul următor de patru ori (In 15,9.10.10.13; cf. 17,26). Și termenul *entolê*, la plural, este prezent de două ori în secțiunea noastră, asociat cu verbul *agapan* (In 14,15.21) și în secțiunea următoare, în In 15,10, unde reapare substantivul *agapê*. Merită să fie semnalat faptul că în final Isus alege să abordeze cu libertate și încredere confruntarea cu „conducătorul acestei lumi” pentru a aduce la cunoștința lumii că el îl iubește pe Tatăl și că acționează așa cum i-a „poruncit”, *ene-teilato* (In 14,31). Așadar, inclusiv scurta subsecvență a „poruncii celei noi” prevestește, chiar prin lexicul său specific, anumite teme care sunt reluate și dezvoltate în continuarea discursului.

Secvența următoare, care reproduce schimbul de replici dintre Petru și Isus, se integrează într-un proiect redacțional ale cărui surse de inspirație pot fi întrevăzute. Întrebarea lui Petru deschide seria celor patru intervenții ale discipolilor care-i permit lui Isus să precizeze și să dezvolte semnificația cuvintelor sale. Acest scurt dialog dintre Isus și Petru se învârtă în jurul temei urmării lui Isus, exprimată prin verbul grecesc *akolouthein*, de trei ori (In 13,36.36.37). Acestea îi corespund terminologia angajamentului total, „a-și da viața”, de două ori (In 13,37.38b), și antonimul său, „a renega”, *arnein* (In 13,38c). Alegerea urmării și a angajamentului, în cele două fațete ale lor, pozitivă și negativă, sunt puse în relație cu plecarea lui Isus. Aceasta determină ritmul antitezei temporale: „acum”, *nîn-arti*, și „după”, *hysteron*. Și discursul profetic al lui Isus, care anunță renegarea lui

Petru, se bazează pe progresia temporală: nu va cânta cocoșul până când mă vei renega de trei ori” (In 38c). La prima vedere, intervenția lui Petru și răspunsurile lui Isus par desprinse de contextul imediat, în afară de legătura redacțională cu tema precedentă, „unde mergi” și „unde merg” (In 13,36ab). Însă terminologia urmăririi ne permite să facem legătura dintre această unitate literară și cea precedentă, care se încheie prin prezentarea criteriilor de recunoaștere a discipolilor lui Isus: aceștia trebuie să se iubească unii pe alții, așa cum i-a iubit Isus (In 13,35). Termenul *mathētai* pregătește o temă care reapare în a doua parte a discursului, iar în final se concentrează în scurtele intervenții ale grupului discipolilor (In 15,8; 16,17.29). De aceea, întreaga secțiune care încheie capitolul al treisprezecelea, după ieșirea lui Iuda din grupul discipolilor, poate fi considerată un fel de introducere nu doar la prima parte a discursului conținută în capitolul al paisprezecelea, ci la întreaga serie de sentințe adresate de către Isus discipolilor, ce culminează în rugăciunea finală, înainte de a pleca împreună cu aceștia pentru a se îndrepta dincolo de torentul Cedron.

Imediat după prevestirea renegării lui Petru, fără nici o altă notă redacțională de introducere, Isus continuă să vorbească, însă adresându-se întregului grup de discipoli printr-o serie de imperative: „Să nu se tulbure inima voastră! Credeți în Dumnezeu și credeți în mine!” (In 14,1). Nu-și au locul aici explicațiile de tip psihologic sau introspectiv: Isus ar vrea să-i încurajeze pe discipoli după previziunile pesimiste cu privire la comportamentul lui Petru. În realitate, cele două verbe: „a se tulbura” și „a crede”, *pisteuein* și *tarassein*, introduc tema încurajării și a credinței în legătură cu cea a plecării lui Isus. Primul verb, *tarassein*, reapare într-o construcție identică în partea de încheiere a discursului: *me tarasestho hymôn hē kardia*, „să nu se tulbure inima voastră” (In 14,27). Acesta este însoțit de un alt verb din același câmp semantic, însă, spre deosebire de *tarassein*, acest este un *hapax legomenon* caracteristic sfântului Ioan: *deilian* „a se teme”, „a-i fi frică”. Această amplasare a celor două imperative, la început și la sfârșit, delimitează cadrul acestui discurs al lui Isus către discipoli. În schimb, verbul *pisteuein*, destul de comun în *Evangelia a patra*, cu 98 de ocurențe, apare de șapte ori în această secțiune a discursului (In 14,1.1.10.11.11.12.29) și de patru ori în capitolele al șaisprezecelea și al șaptesprezecelea. Este ușor de observat prezența sa preponderentă în prima parte și mai ales sub forma imperativului (In 14,1b.1c.11a.11c). Apariția sa la final confirmă inclusiv îndemnul acestei invitații la „a crede”, împreună cu apelul la a depăși tulburarea și frica. După acest îndemn inițial predomină formele verbale la indicativ prezent și viitor. Este vorba despre o serie de prevestiri ale destinului lui Isus, care-l implică și pe cel al discipolilor. Declarațiile care se referă la plecarea și la venirea lui Isus alături de discipoli sunt formulate prin verbe de mișcare caracteristice acestei secțiuni: „a pleca a merge”, *poreuesthai* (In 14,2.3; cf. 14,12.28; 16,7.28); și *hypagein* (In 14,4; cf. 14,5.28; 16,5.10.17); „a veni”, *erchesthai* (In 14,3; cf. 14,6.18.23.30). Scopul „plecării” lui Isus este definit în contextul limbajului metaforic al „casei” și al „locuinței”, prin expresia „să vă pregătesc un loc” (In 14,2.3a). Noua venire alături de

discipoli are drept obiectiv de a-i lua cu sine, pentru a fi împreună pentru totdeauna (In 14,3bc).

Tema plecării și a țintei lui Isus, „unde” merge, este reluată și dezvoltată prin intervenția lui Toma, care introduce noul termen: „calea”, *hê hodos*. La aceasta face trimitere Isus atunci când se autoprezintă drept „calea, adevărul și viața”, și unica modalitate prin care se poate ajunge la Tatăl (In 14,6). În acest mod este precizată ținta plecării lui Isus, deja întrevăzută în metafora precedentă, cea a „casei Tatălui meu” (In 14,2a). Relația existențială dintre Isus și Tatăl este definitorie pentru destinul său. Tatăl este menționat de aproximativ 27 de ori în această primă parte a discursului; este pus în relație cu Isus cu ajutorul formulei de imanență reciprocă: „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în mine” (In 14,10.11; cf. 14,20; 17,21). La această relație a lui Isus cu Tatăl face trimitere și expresia construită pe baza verbului „a rămâne”, *menein* (In 14,10). Aici își au originea unitatea și corespondența perfectă în cuvinte și lucrări dintre Isus și Tatăl (In 14,10b). Raportul existențial/esențial dintre Isus și Tatăl îl definește și pe cel al discipolilor, care pot să-l „cunoască”, *ginôskein*, și să-l „vadă”, *horan*, pe Tatăl, fiindcă în cunosc și îl văd pe Isus (In 14,7.9). Răspunsul lui Isus adresat lui Filip care, în numele discipolilor, îi cere: „arată-ni-l pe Tatăl”, stabilește în mod explicit identitatea dintre Tatăl și ținta plecării lui Isus (In 14,12c). Prin aceasta este introdusă seria de promisiuni adresate de Isus discipolilor, introdusă prin formula afirmativă: „Adevăr, adevăr vă spun” (In 14,12a). Acestea sunt exprimate cu ajutorul verbului „a face”, *poiein*, la viitor, care apare de patru ori (In 14,12.12.13.14) și al substantivului „lucrări”, *erga*, care face referire la relația dinamică dintre Isus și Tatăl (In 14,12; cf. 14,10.11). Promisiunea făcută de Isus este îndeplinirea rugăciunii pe care discipolii o fac în numele său: *aitein en tô onomati* (In 14,13.14). Aceasta corespunde verbului „a crede”, *pisteuein*, folosit în versetele precedente (In 14,11.12). În acest fel este reluat îndemnul inițial de a „crede” (In 14,1) și se delimitează astfel cadrul acestei prime unități focalizate pe tema „plecării” lui Isus (In 14,1-14).

Discursul lui Isus continuă cu o serie de promisiuni – verbe la viitor – precedate de condițiile corespunzătoare exprimate cu ajutorul verbelor la conjunctiv și al formelor participiale. Structurarea semantică se realizează cu ajutorul verbului „a veni”, *erchesthai*, care are ca subiecte pe Isus și Tatăl (In 14,18.23). Promisiunea „venirii” lui Isus, ajunțată deja încă de la începutul discursului (In 14,3) capătă acum un nou aspect: darul și trimiterea „Mângâietorului”, identificat cu „Duhul adevărului” și cu „Duhul Sfânt” (In 14,16-17.26). În ceea ce-i privește pe discipoli, „Mângâietorul” continuă rolul lui Isus. De aceea se poate spune că ei îl cunosc, așa cum îl „văd” pe Isus și cunosc imanența reciprocă dintre Isus și Tatăl (In 14,17.20). În comparație cu secvența precedentă, accentul este pus pe aspectul vizibil al relației dintre Isus, Tatăl și discipoli, subliniată prin verbul „a vedea”, *theôrein* (In 14,17.19), corespunzător lui *horan*, și prin „a arăta”, *emphanizein* (In 14,21.22). Și prezența Mângâietorului, ca și cea a lui Isus și a Tatălui, este exprimată cu ajutorul verbelor „a rămâne”, *menein*, și „a fi”, *einai*. Semnificația

acestui ultim verb este precizată cu ajutorul diverselor particule grecești: „a fi cu (voi)”, *einai en*; „a fi între (voi)”, *para* (In 14,17d; cf. 13,33; 14,23.25). Promisiunea venirii Mângâietorului, a lui Isus și a Tatălui este făcută discipolilor dacă aceștia îl „iubesc”, *agapan*, pe Isus, îi „respectă poruncile”, *têrein tas entolas*, sau „cuvântul” și „cuvintele” (In 14,15.21.23-24). Acest portret ideal al grupului de discipoli se opune celui al „lumii”, care este exclusă de la dar-prezența Mângâietorului și rămâne străină revelației lui Isus și a Tatălui (In 14,17a.19.22b). Și darul păcii pe care Isus o lasă discipolilor este străin de logica lumii (In 14,27ab), care se află sub influența „conducătorului acestei lumi” care, însă, nu are nici o putere asupra lui Isus (In 14,31). În ultima frază, cuvântul „lume”, *kosmos*, își pierde conotația negativă și capătă dimensiunea antropologică universală caracteristică revelației istorice a lui Isus (In 14,31). Așadar, această a doua parte a discursului pune în evidență o unitate substanțială care se axează în jurul temei venirii-prezenței „Mângâietorului”, a lui Isus și a Tatălui. Această promisiune se află în relație cu condițiile care definesc statutul discipolilor, în antiteză cu lumea.

Ultimele versete reprezintă o discontinuitate în dezvoltarea acestei teme. Este reluat îndemnul inițial, amplificat prin utilizarea unui nou imperativ: „Să nu se tulbure inima voastră, nici să nu se teamă” (In 14,27b). Într-o formulă recapitulativă este condensat întregul discurs, în ambele sale aspecte: plecarea și venirea lui Isus. Acestea sunt sugerate prin cele trei verbe caracteristice: *hypegein*, *poreuesthai*, *erchesthai* (In 14,28). Este precizată funcția globală a discursului în raport cu credința (In 14,29). Așadar, este anunțată despărțirea pe fundalul confruntării, de acum iminente, cu „conducătorul acestei lumi” (In 14,30). Cele două imperative finale, pregătite de decizia lui Isus de a face cunoscute lumii iubirea și fidelitatea sa față de Tatăl, încheie întreaga secțiune (In 14,31). În partea de încheiere, aceasta este prezentată în termeni expliți drept discursul lui Isus către discipoli în momentul în care este pe punctul de a se despărți de ei. De fapt, în versetele finale se găsește de două ori verbul „a vorbi”, *lalein*, care este folosit pentru a defini revelația istorică a lui Isus (In 14,25.30; cf. 14,10). Această imagine a lui Isus care le „vorbește” discipolilor, cărora li se adresează la început cu termenul „copii”, *teknia*, de care este pe punctul de a se despărți, însă fără a-i lăsa „orfani”, corespunde situației tipice prezente în discursurile de adio. În această pagină din sfântul Ioan se regăsesc unele dintre secvențele distinctive ale acestui gen literar. Însă autorul le-a regândit și reconstruit într-un mod original, dispunându-le în jurul temei dominante a plecării și a venirii-prezenței lui Isus în mijlocul discipolilor. Acestei dezvoltări tematice îi sunt subordonate diferitele elemente stilistico-literare. Inclusiv intervențiile celor patru discipoli, care se bazează pe înțelegerea greșită caracteristică dialogurilor din sfântul Ioan, au rolul de a continua și de a aprofunda afirmațiile și promisiunile lui Isus. Mai mult decât să semnaleze o pauză în structura compozițională a discursului, introducerea întrebărilor diversilor discipoli ajută la situarea discursului lui Isus – anunț și promisiune, invitație și îndemn – în situația concretă în care se găsesc destinatarii.

De aceea, pe baza elementelor literare înrudite cu genul discursului de adio și ținând cont de sublinierile tematice specifice textului nostru, analiza acestuia poate fi analizată conform următoarei structuri:

I. Introducerea tematică la discursul de adio (13,31-38)

- a) glorificarea Fiului Omului și a lui Dumnezeu, 13,31-32;
- b) plecarea lui Isus și reacția discipolilor, 13,33;
- c) porunca nouă: iubirea reciprocă, semn distinctiv al discipolilor lui Isus, 13,34-35;
- d) dialogul dintre Isus și Petru asupra urmării și angajamentul radical al discipolului: anunțul profetic al renegării din partea lui Petru, 13,36-38.

II. Plecarea și venirea-prezența lui Isus (14,1-31):

A. Îndemnuri și anunțul tematic, 14,1-3;

B. Plecarea lui Isus, 14,4-14:

- 1. anunțul tematic, 14,4;
- 2. răspunsul lui Isus către Toma:
„Eu sunt calea, adevărul și viața”, 14,5-7;
- 3. răspunsul lui Isus către Filip:
„Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în mine”, 14,8-11;
- 4. îndemnul și promisiunea adresate credinciosului, 14,12-14.

C. Venirea-prezența lui Isus: condiții și promisiuni, 14,15-27ab:

- 1. darul „Mângâietorului”, Duhul adevărului: comparația dintre discipoli și lume, 14,15-17;
- 2. venirea și revelarea lui Isus: antiteza dintre discipoli și lume, 14,18-21;
- 3. revelarea, venirea și rămânerea lui Isus și a Tatălui alături de discipoli: comparația cu lumea, 14,22-24;
- 4. trimiterea „Mângâietorului”, Duhul Sfânt, 14,25-26;
- 5. darul păcii lui Isus, în comparație cu pacea lumii, 14,27ab.

D. Îndemnuri și recapitulare tematică, 14,27c-31.

O astfel de structurare a primei părți a „discursului” lui Isus poate fi importantă pentru relevarea anumitor date stilistico-literare ale textului și poate face referire la dezvoltarea tematică semnalată prin sublinierile lexicale indicate în analiza precedentă. Sub anumite aspecte, aceasta coincide cu cea propusă de unii comentatori moderni și contemporani. Divergențele de o mai mare importanță se referă la delimitarea celei de-a doua subsecțiuni, cu titlul: „Plecarea lui Isus” (In 14,4-14). Unii o prelungesc, incluzând aici și următoarele trei versete (In 14,1-17), pentru că, în realitate, doar în In 14,18 este menționată explicit venirea, *erchesthai*, a lui Isus alături de discipoli. Darul „Mângâietorului” și promisiunea prezenței sale în discipoli ar putea fi considerate drept o prelungire a mijlocirii eficiente a lui Isus în favoarea discipolilor: „Eu îl voi ruga pe Tatăl, iar el vă va da un alt Mângâietor” (In 14,16; cf. 14,13-14). Însă condiția preliminară pentru a primi darul „Mângâietorului”, Duhul adevărului, este formulată prin terminologia „iubirii” față de Cristos, și a „respectării” poruncilor sale, așa cum

se întâmplă în continuare atunci când sunt prezentate condițiile pentru venirea și rămânerea lui Isus și a Tatălui alături de credincioși (In 14,21.23.24). De aceea se preferă începerea noii subsecțiuni cu privire la promisiunea venirii-prezenței lui Isus cu prima formulare a condiției cerute (In 14,15). Un alt punct în care propunerile de subdivizare a textului de față al sfântului Ioan nu coincid îl reprezintă partea de încheiere, cu titlul: „Îndemnuri și recapitulare tematică” (In 14,27c-31). Unii autori consideră că concluzia recapitulativă începe de la versetul 14,25; alții includ aici întregul verset 14,27, inclusiv darul păcii. Acesta din urmă, de fapt, este considerat drept un fel de salut sau rămas bun formulat de cel care pleacă. Însă antiteza dintre pacea transmisă de Isus și cea a lumii prelungește o temă caracteristică secțiunii, în care se vorbește despre promisiunea venirii-prezenței lui Isus și a Mângâietorului (In 14,15-24). Inclusiv reluarea literală a imperativului plasat la începutul scurtei unități introductive (In 14,1-3) sugerează că această frază a versetului 14,27c trebuie considerată drept un semn al faptului că urmează concluzia.

Prin această structură literară și tematică a paginii din sfântul Ioan nu au fost rezolvate toate problemele ridicate de o interpretare și o analiză critică a textului actual. Divergentele și discontinuitățile literare și tematice observate atât în interiorul secțiunii prezente (13,31-14,31), cât și între aceasta și capitolele următoare (15-17), au necesitat diferite ipoteze pentru soluționarea lor. Prima și cea mai radicală este cea propusă, printre alții, de către J. H. Bernard, este reluată și modificată de către R. Bultmann: capitolele 15-16 ar trebui să fie plasate înaintea secțiunii din In 13,31-14,31 și înaintea rugăciunii din capitolul al 17-lea; R. Bultmann plasează aceeași rugăciune la început, astfel încât să preceadă introducerea din In 13,1, căreia i-ar urma discursul de adio în următoarea ordine: In 13,31-35; 15,1-16,33; 13,36-14,31. În rândul comentatorilor actuali, ipoteza mutării capitolelor este promovată de S. Schultz, cu următoarea ordine: In 13,31-38; 17,1-26; 15,1-16,33; 14,1-31. Această soluție este, în general, contestată și respinsă deoarece creează probleme noi și mai complexe. Pentru a explica duplicatele sau repetițiile, care, împreună cu diferitele perspective, se întrevăd în compoziția capitolelor din sfântul Ioan, cu titlul general: „Discursul de adio”, se recurge la ipoteza a două sau trei discursuri sau se presupun diferite ediții sau revizii ale unui discurs de bază (C.H. Dodd, R.E. Brown, C.K. Barrett, G. Richter). Pe lângă această soluție cu caracter literar și redacțional, alte încercări propun descoperirea diferitelor straturi sau nivele în procesul de constituire a textului. J. Wellhausen descoperă în textul actual două orientări cu privire la problema parusiei și la rolul Mângâietorului. Așteptarea tradițională a venirii lui Isus glorificat este înlocuită cu afirmarea prezenței sale în comunitatea discipolilor; astfel, rolul lui Isus este continuat prin cel al Mângâietorului sau al Duhului adevărului. La originea acestor două perspective se află două straturi diferite: un text de bază (In 14,1-4.16.27) și o reelaborare cu adăugiri și dezvoltări succesive (In 14,5.15.18-24.25 și capitolele 15-17); și mica secvență din In 13,34-35, referitoare la „porunca nouă”, care rupe unitatea textului, reprezintă o

adăugire la textul de bază. Această reconstrucție a textului sfântului Ioan făcută de către Wellhausen este prezentă, cu alte motivații și cu diverse modificări, în comentariul lui R. Bultmann, care atribuie „sursei discursurilor” sentințele următoare: In 13,31-32; 14,1-4.5-6.7a.9 (12).14.16-19ab.26-27.28-31; restul poate fi pus pe seama efortului evanghelistului (In 13,33.38; 14,8.15.19c-25). O distribuție analogă în mai multe straturi și niveluri a textului evanghelic este propusă în prezent de M. E. Boismard-A. Lamouille. La nivelul stratului celui mai vechi și mai tradițional sunt plasate o serie de versete și de fragmente ale textului actual (In 13,33bd; 14,1ab.2ac.3ab); aceluiași nivel îi aparțin versetele In 14,30b.31b, care, în ediția originală, ar fi fost precedate de In 12,27-28, în care se păstrează o tradiție paralelă celei sinoptice referitoare la rugăciunea din grădina Ghetsemani (Mc 14,34-35.41-42). Tot restul este împărțit între cele două faze ale elaborării succesive, desemnate prin siglele In II-A și In II-B. Pe ipoteza unor nivele diferite – tradiție și redactare – se întemeiază și reconstrucția textului efectuată de J. Becker în diverse articole și în comentariul pe care îl face la cea de-a patra Evanghelie: își au originea în tradiția anterioară sfântului Ioan In 13,31-33.36-38; 14,1-3.4-12.16-31; Becker încearcă să reconstruiască un oracol profetic tradițional la începutul capitolului al paisprezecelea, constituit din In 14,1ab.2abc. Restul textului poartă amprenta muncii redacționale care reflectă o preocupare eclesiocentrică și o perspectivă dualistă: comunitatea credincioșilor în opoziție cu lumea. În studiile mai recente există tendința de a lega aceste diverse perspective teologico-spirituale ale textului sfântului Ioan și diversele etape ale producerii sale de situațiile existențiale succesive ale comunității sfântului Ioan fie în interiorul acesteia, fie în raport cu mediul exterior. Mai ales tensiunile din interiorul comunității și conflictul cu sinagoga provoacă o reinterpretare și o reformulare în cheie eclesial-parenetică a temelor cristologice tradiționale (J. Painter, J.Ph. Kaefer, F. F. Segovia).

O problemă specială în raportul dintre tradiție și redactare privește textele referitoare la „Mângâietor”. Unii autori consideră că acestea au fost adăugate ulterior (H. Windisch, J. Schneider). Cea mai mare parte a autorilor consideră că la bază se află un fapt tradițional care se coagulează în jurul titlului *paraklētos*, atribuit lui Isus și apoi Duhului Sfânt (R. Bultmann, R.E. Brown, M.E. Boismard). Pe această bază se dezvoltă afirmațiile referitoare la darul și la rolul Mângâietorului, identificat cu Duhul adevărului și cu Duhul Sfânt. Legată de această problemă este cea a mediului originar și a situației existențiale în care a luat naștere și s-a dezvoltat tradiția referitoare la Mângâietor-Duh. Ipoteza originii sau a influenței gnostico-mandaice este din ce în ce mai puțin creditată, fiindcă ea nu explică aspectele originale și specifice ale Mângâietorului în raport cu Isus și cu discipolii în contextul discursului de adio. Mai credibilă pare dependența față de mediul biblic și iudaic – cel atestat de textele apocrife – cu contribuția decisivă a tradiției referitoare la „Duh” confirmată de Evangheliile sinoptice. La tradiția comună, reflectată de primele trei Evanghelii, trebuie să se facă apel pentru a fi explicate alte convergențe de netăgăduit, la nivel lexical și tematic, dintre textul

sfântului Ioan și cele sinoptice. Discursul profetic al lui Isus referitor la renegarea lui Petru (In 13,36-38) poate fi pus în relație, în ceea ce privește structura, cu textul din Lc 22,31-34 și, în ceea ce privește formularea, este apropiat de cel reprodus de Mt 26,31-35 și Mc 14,27-31. Alte teme ale discursului sfântului Ioan se regăsesc în tradiția sinoptică, chiar dacă sunt exprimate dintr-o altă perspectivă: ascultarea rugăciunii făcute în numele lui Isus (In 14,13-14; cf. Mt 7,7-8; 18,19-20; 21,22; Mc 11,24); decizia lui Isus de a-și înfrunta destinul (In 14,31; cf. Mt 26,46; Mc 14,42). În orice caz, trebuie să recunoaștem specificitatea compoziției sfântului Ioan, care a reunit într-un fel de discurs final o serie de învățături și promisiuni destinate discipolilor. Diferitele ipoteze de reconstrucție literară și redacțională a textului actual recunosc că la originea sa există un izvor sau o tradiție. Însă textul însuși revendică legitimitatea unei interpretări și a unei dezvoltări coerente ale acestui nucleu original în raport cu situația diferită a comunității și a destinatarilor Evangheliei. Darul și trimiterea Mângâietorului din partea lui Isus și a Tatălui au scopul de a garanta această continuitate în noua condiție existențială a unei comunități de acum separată de Isus, personajul istoric, și străină și de așteptările unei iminente venituri finale ale sale.

2. Analiza exegetică

Așa-zisul „discurs de adio” începe printr-o declarație a lui Isus care are o valoare rezumativă și programatică. Pe de o parte, el reprezintă împlinirea promisiunilor și a prevestirilor precedente cu privire la Fiul Omului și la „glorie” și, pe de altă parte, deschide o perspectivă viitoare. Sentința este compusă din cinci propoziții scurte aliniate una după alta și construite în jurul verbului *doxazesthai*, „a fi glorificat”, la forma pasivă (primele trei) și *doxazein*, „a glorifica”, la forma activă (ultimele două). Protagonistii sunt: Fiul Omului și Dumnezeu. Acesta din urmă este subiectul exprimat în propozițiile a patra și a cincea. Oricum, construcția celor cinci propoziții prin intermediul utilizării insistente a pronumelor tinde să sublinieze corespondența și simetria perfectă a ambilor subiecți implicați în procesul de glorificare. Este importantă și conotația temporală evocată de formele verbale: aoristul în primele trei propoziții și viitorul în cele două de la final. În progresia temporală care pleacă de la trecut spre viitor, atenția cititorului este atrasă de adverbul temporal „acum”, plasat la început; acesta este corelat cu „îndată”, *euthys*, din propoziția finală. Tocmai această conotație temporală – trecut, prezent și viitor – invită la considerarea procesului de glorificare ca pe un întreg. Acum are loc desfășurarea acelei glorificări pentru care Fiul Omului și Dumnezeu sunt în același timp subiect și destinatar.

Această declarație inițială a lui Isus este pusă în relație cu părăsirea de către Iuda a grupului discipolilor. Aceasta reprezintă semnalul procesului care îl va duce pe Isus către moarte și, prin intermediul acesteia, către glorificare. Autorul *Evangheliei a patra* a pregătit cititorii pentru această alăturare dintre formula „Fiul Omului” și moartea sa, înțeleasă ca înălțare și „glorificare” (In 3,14; 8,28;

12,23.27-28.32.34). În continuarea discursului se vorbește din nou despre glorificarea reciprocă a Fiului și a Tatălui (In 14,13; 17,1b.4-5). Însă doar în textul nostru, în deschiderea întregului discurs, Isus se aut prezintă drept „Fiul Omului”. Această expresie idiomatice, preluată din patrimoniul evanghelic tradițional, este încărcată cu o nouă valență în perspectiva cristologică a sfântului Ioan. Dintr-un anumit punct de vedere, aceasta face trimitere la figura istorică umană a lui Isus, solidar cu destinul uman, și din altul, la rolul său unic și decisiv de revelator și mijlocitor al lumii lui Dumnezeu. Aceste două aspecte se împletesc și culminează cu moartea lui Isus, punctul maxim al acțiunii sale istorice, însă în același timp și dezvăluire a identității sale în raport cu Dumnezeu. Verbul „a glorifica”, preluat din Biblia grecească, la formele sale pasivă și activă, exprimă foarte bine acest eveniment dinamic în care Dumnezeu, prin intermediul și în umanitatea lui Isus, își face vizibilă și simțită „puterea” pentru mântuirea tuturor ființelor umane și a lumii³¹.

Acest proces de „glorificare”, care acum a ajuns într-un moment decisiv, își are punctul de întâlnire cu istoria în umanitatea lui Isus și se înfăptuiește în lumea lui Dumnezeu. Astfel poate fi înțeles cel de-al treilea *en autô*, tradus prin „îl va glorifica în el însuși” (In 13,32b). Toată acțiunea istorică a lui Isus, condensată în semnele-operele sale și în cuvintele sale, reprezintă glorificarea Fiului Omului și a lui Dumnezeu. Însă această glorie devine vizibilă într-un mod deplin și definitiv prin moartea lui Isus, unde el este Fiul Omului, solidar până la ultimele consecințe cu condiția umană și credincios lui Dumnezeu așa cum poate fi Fiul. Cu alte cuvinte, în procesul de glorificare se desfășoară acea putere a iubirii care își are izvorul în Dumnezeu și, prin dăruirea de sine a lui Isus, prin moarte se revărsă asupra omenității.

Propoziția de la început stabilește intonația întregului discurs prin care Isus își interpretează propria moarte, plasată în orizontul glorificării. Într-adevăr, după declarația programatică inițială Isus li se adresează direct discipolilor, pe care îi desemnează printr-un apelativ neobișnuit, „copii”, *teknia*, și le anunță acestora despărțirea iminentă datorată plecării sale. Aceste cuvinte reprezintă o introducere pentru discursul de adio. Tatăl sau maestrul, în momentul în care se desparte de familia sau de comunitatea sa, le adresează ultimele învățături și recomandări. Diminutivul *teknia* apare frecvent în *Scrisoarea întâi a lui Ioan* – de șapte ori – pentru a desemna membrii fideli ai comunității; el alternează cu apelativele *paidia* și *agapētoi*, „copii” și „iubiților”. În contextul specific sfântului Ioan, acest cuvânt nu exprimă numai legătura de iubire intensă și familială, ci face aluzie și la condiția de fii a celor cărora Dumnezeu le-a dat naștere (cf. In 1,12; 11,52; 1In 3,1.2; 5,2). În continuarea discursului, Isus li se adresează discipolilor

³¹ Se poate percepe valența teologică a verbului *doxazesthai*, folosit în In 13,31-32, dacă se ține cont de utilizarea sa în versiunea LXX, unde traduce în general verbul *kabed* la forma pasivă *nikbad*. *Kabod*, „glorie”, este o proprietate exclusivă a lui Dumnezeu, care se revelează prin faptele sale: creație, răscumpărare, judecată. Revelația definitivă a gloriei lui Dumnezeu coincide cu împlinirea mântuirii (G. VON RAD, *Doxa*, GLNT. II, 1358-1370).

și le spune că nu îi va lăsa „orfani”, ci se va întoarce la ei (In 14,18). Însă acum el îi anunță că „despărțirea” se va petrece peste puțin timp și că această situație nu doar că nu poate fi evitată, dar nici nu poate fi depășită prin inițiativa lor. Așadar, sub acest aspect discipolii sunt în aceeași situație ca și iudeii, cărora Isus le-a anunțat deja plecarea sa, denunțând incapacitatea lor radicală de a-l căuta și de a-l găsi (In 7,33-34; 8,21). În acest fel, cititorul este în măsură de a percepe cât de nepotrivită este intervenția lui Petru, reprezentant al discipolilor, atunci când îl întreabă pe Isus: „Unde mergi?”, cu cererea de a-l urma de acum înainte. Astfel, el demonstrează că nu a înțeles semnificația „plecării” lui Isus. Nu este vorba aici numai despre a percepe valența simbolică a limbajului pe care Isus îl folosește pentru a vorbi despre moartea sa: plecare și destinație. Petru înțelege acest lucru, pentru că se declară gata să-și „dea viața” pentru Isus. Nici nu e vorba numai despre o chestiune de timp, deși Isus îi spune că nu îl va urma „acum”, ci „după aceea” (In 13,36b). Lui Petru, care se declară gata „să-și dea viața” pentru el, Isus îi prezice renegarea sa repetată și completă, înainte de a veni ziua următoare (In 13,38). De fapt, în acea noapte, după arestarea lui Isus, Petru încearcă să-l urmeze până în interiorul palatului marelui preot. Însă rezultatul acestei încercări de a-l urma va fi tocmai renegarea prezisă de Isus (In 18,15.18.25-27). Corespondența terminologică dintre cuvintele profetice ale lui Isus și povestirea episodului renegării pune în evidență incapacitatea radicală a discipolului de a-l urma pe Isus „acum”, adică înainte de „plecarea” sa. Petru își explică cererea de a-l urma pe Isus printr-o declarație: „Îmi voi da viața pentru tine”. Răpunzându-i, Isus preia aceste cuvinte ale lui Petru, cărora le contrapune anunțul profetic al trădării sale din timpul nopții. Trebuie să observăm faptul că această expresie, „a-și da viața”, atribuită lui Petru, copiază modul de a vorbi al lui Isus, adevăratul păstor, care își prezintă moartea ca pe un act de libertate întrucât ea reprezintă o alegere de iubire fidelă Tatălui (In 10,17-18). Așadar, moartea sa are valoarea de a mântui comunitatea întrucât el, ca păstor adevărat, „își dă viața pentru oile sale” (In 10,11; cf. 15,13). Deci Petru, care pretinde că își va da viața pentru Isus, înțelege greșit rolul discipolului. Ca și în cazul spălării picioarelor, el este străin de perspectiva lui Isus care se dovedește a fi „conducător” și „Domn”, în mod paradoxal, prin moartea sa ca datorie din iubire. Însă în ciuda acestui fapt, Isus îi anunță posibilitatea de a-l urma „după aceea”. Acest „după aceea” nu reprezintă o determinare cronologică, ci definește o nouă calitate a raporturilor în termeni de iubire. Numai dăruirea de sine a lui Isus în moarte, pentru că-i iubește pe ai săi până la capăt, face posibilă și misiunea radicală a lui Petru. Această promisiune a lui Isus face distincția dintre grupul discipolilor și iudei. Ea este reluată de editorul Evangheliei în anexă și este reprodușă în dialogul dintre Isus cel înviat și Petru în termeni de iubire și cu invitația finală adresată de Isus lui Petru: „Urmează-mă” (In 21,15-19).

Între anunțul plecării-despărțirii, făcut discipolilor, și intervenția lui Petru evanghelistul plasează un îndemn programatic care se înscrie în stilul discursurilor de adio (In 13,34-35). În momentul despărțirii, Isus le lasă „copiilor” săi, ca

moștenire și misiune, o „poruncă nouă”: aceea a iubirii reciproce, care are ca izvor și model însuși modul său de a-i iubi. Pentru a reda într-o altă limbă dubla valență a particulei grecești *kathôs*, „cum” și „pentru că”, această frază ar trebui tradusă: „iubiți-vă la rândul vostru așa cum v-am iubit eu pe voi”. În aceasta constă noutatea poruncii, astfel încât în discursurile de mai târziu ea poate fi prezentată de Isus drept porunca „mea” (In 15,12). Ea este adresată de către Isus discipolilor ca expresie a voinței sale ultime și autoritare. Și calitatea iubirii reciproce este definită de dragostea lui Isus, care își dă viața pentru prietenii săi (In 15,12-14). În acest sens se poate spune că această poruncă a iubirii reciproce reprezintă dispoziția testamentară a lui Isus, aceea care înfăptuiește promisiunea biblică a noului legământ (Ier 31,31)³². Chiar și alegerea termenului *entolê*, „poruncă”, în loc de *nomos*, „lege”, care în *Evanghelia a patra* este folosit de obicei pentru a indica Vechiul Testament, trimite la terminologia alianței, caracteristică *Deuteronomului*. În afară de acest lucru, acest vocabular conține întreaga misiune revelatoare a lui Isus, ca îndeplinire fidelă a voinței Tatălui, care culminează cu dăruirea propriei sale vieți (In 10,18; 12,49-50; 14,31). Se înțelege acum de ce Isus stabilește, ca semn distinctiv al discipolilor săi, îndeplinirea acestei porunci a iubirii reciproce. Așa cum Isus este recunoscut drept Fiu de către lume fiindcă este unit cu Tatăl și îl iubește până la a-și da viața, așa și discipolii lui Isus vor fi recunoscuți de toți drept „ai săi” dacă vor fi uniți între ei de o astfel de iubire (cf. In 17,21,23).

Nu poate fi exclusă ideea că în acest îndemn al lui Isus, formulat cu un limbaj tipic sfântului Ioan, se găsește ecoul tradiției evanghelice referitoare la porunca principală sau porunca cea mai mare (Mc 12,28-31, parr.; cf. Iac 2,8). În schimb, este mai dificil să întrevădem în expresia „porunca nouă” o aluzie la potirul tradiției euharistice de la Luca și Paul: „noua alianță” (Lc 22,20; 1 Cor 11,25; cf. Evr 9,15). Este de preferat să recunoaștem că cea de-a patra Evanghelie a omis orice mențiune explicită a Euharistiei în contextul cinei finale și a condensat în porunca iubirii reciproce testamentul lui Isus, semn distinctiv al comunității discipolilor săi.

În secțiunea de încheiere a capitolului al treisprezecelea sunt reunite o serie de elemente care introduc „discursul-testament” al lui Isus: anunțul tematic al glorificării iminente a lui Isus, în relație cu acela al despărțirii de discipoli; porunca nouă, care definește statutul comunității discipolilor. Iubirea lui Isus, care își dă viața, reprezintă fundamentul și criteriul iubirii reciproce dintre discipoli. Din acest motiv, această iubire determină și condiția și modalitățile urmării lui Isus, pe care „plecarea” sa o face posibilă. Pe acest fundal se dezvoltă „discursul” următor al lui Isus, sub formă de îndemnuri și sfaturi, anunțuri și promisiuni. Cele trei întrebări ale discipolilor, ca și cea a lui Petru din secvența

³² Expresia „noua alianță”, *ha-berith ha-hadashah*, apare de patru ori în *Documentul de la Damasc* (CD VI, 19; VIII, 21; XIX, 33-34; XX, 12) cu referire explicită la Ier 31,31 în CD VIII, 20-21; se regăsește, de asemenea, în *Comentariul la Habacuc*, II, 3-4, în timp ce lipsește complet din *Regula comunității*. Pentru raportul dintre comunitatea qumranică și alianță în contextul iudaismului antic, cf. A. JAUBERT, *La notion d'Alliance aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963.

introdactivă, oferă ocazia pentru clarificarea și aprofundarea ulterioară a celor spuse.

Isus se adresează din nou direct întregului grup al discipolilor după dialogul cu Petru, purtătorul lor de cuvânt. Îndemnul de la început, exprimat în formă negativă: „Să nu se tulbure inima voastră”, este urmat de un dublu îndemn pozitiv: „Credeți în Dumnezeu și credeți în mine” (In 14,1). Urmează un anunț care, prin explicația pe care o conține, este folosit pentru a motiva îndemnurile inițiale (In 14,2-3). Expresia de la început, reluată în final, In 14,27c, este copiată după o structură specifică Bibliei, care apare, cu o anumită frecvență, în *Psalmi* și în îndemnurile profeților (cf. Ps 38/37,10; 55/54,4; 109/108,22; 143/142,4; Iob 31,1; Lam 2,1). Adesea, în textele biblice, în locul termenului „inimă”, *kardia*, apare cuvântul „suflet” sau „duh”, *psychê* (Ps 42/41,6). În oracolele profetice, îndemnul „Nu vă fie teamă” pregătește anunțul mântuirii. Autorul celei de-a patra Evanghelii alege verbul *tarassein* pentru că acesta este asociat cu moartea care se conturează în drumul lui Isus și provoacă „tulburarea” acestuia (In 11,33.38; 12,27; 13,21). Dublul îndemn la credință adresat discipolilor precizează felul în care aceștia pot să-și depășească profunda tulburare legată de moartea-plecarea lui Isus. Inclusiv în refrenul *Psalmului* 42/41 cel drept, al cărui suflet este trist și tulburat, este îndemnat să se încreadă în Dumnezeu, mântuirea sa, în speranța că va vedea din nou chipul său. În textul sfântului Ioan, accentul este pus pe simetria dintre credința în Dumnezeu și credința în Isus (cf. In 12,44). În felul acesta este anunțată una dintre temele discursului, unde discipolii sunt îndemnați să creadă că Isus este în Tatăl și invers (In 14,10a.11; cf. 14,20; 17,21).

Relația lui Isus cu Tatăl, de fapt, apare în mod explicit în sentința următoare: „În casa Tatălui meu sunt multe locuințe”. Metafora casei, *oikia*, pusă în relație cu Tatăl, face mai degrabă trimitere la ideea de spațiu primitiv și de intimitate familială, decât la aceea de locuință (cf. In 8,35). Însă în tradiția biblică termenul „casă” indică sanctuarul, locuința lui Dumnezeu, unde credinciosul speră să fie primit și să se afle în siguranță (Ps 42/41,3.5). În textele iudaice, mai ales în cele apocaliptice, această terminologie capătă o valență spirituală și escatologică: a locui în casa lui Dumnezeu înseamnă pace, odihnă și mântuire, promise celor drepti³³. Isus îi liniștește pe discipoli și prezintă un fundament solid al îndemnului

³³ Perspectiva escatologică a metaforei „locuințelor” celor drepti este întâlnită în textele apocaliptice iudaice, mai ales în *1Enoh*. Profetul își imaginează cerul ca pe o casă splendidă, în centrul căreia se află tronul lui Dumnezeu, înconjurat de curtea cerească (*1Enoh* 16,10-23); în cer el vede casa celor drepti și locul de odihnă al sfinților (*Ibid.* 39,4-6; 41,2). Aceste imagini sunt reluate în *2Enoh* 61,2-3 și în *4Esdra* 7,80.85.95 pentru a reprezenta destinul final al celor drepti, în antiteză cu cel al păcătoșilor, în lumea de dincolo. Același limbaj, care utilizează metafora casei și a locuințelor pentru a vorbi despre condiția escatologică, se regăsește în textele Noului Testament (*Lc* 16,9: cortul veșnic; *2Cor* 5,1.4: casă, *oikia*, și cort). Textele rabinice fac apel la aceste metafore alături de simbolul biblic al grădinii Edenului; ei preferă să vorbească despre diversele tipuri (șapte) de locuințe ale dreptilor. În iudaismul elenic, metafora este cunoscută și se referă la Dumnezeu și la cer în calitate de casă-țară a sufletului nemuritor (FILON, *Somn.* I, 43, par. 256; *Conf. Ling.* 78; *Rer. div. her.* 274; *Mos.* II, 51, par. 288). În textele gnostice și mandaice apar expresiile „casă” vieții sau a perfecțiunii, „locuința” luminii care se înscriu în schema dualistică a concepțiilor respective, mai

său. În calitatea sa de Fiu, el este în măsură să garanteze că în casa Tatălui său se află „multe locuințe”. În textul sfântului Ioan, care face apel la acest simbol al „locuinței”, accentul cade asupra certitudinii și caracterului definitiv al promisiunii făcute discipolilor. Aceștia pot fi siguri: vor fi primiți în casa Tatălui pentru a fi împreună cu Isus pentru totdeauna.

Această idee este exprimată în propozițiile care urmează. Aici, Isus combină metafora casei și pe cea a locuințelor cu aceea a „plecării” sale, urmată de promisiunea că va veni din nou alături de discipoli pentru a-i lua cu sine (In 14,2b-3). Primul aspect care trebuie clarificat este semnificația celei de-a doua părți a versetului, In 14,2b, care în seria enunțurilor reprezintă o reflecție între paranteze sau incidentă. În primul rând, trebuie exclusă ipoteza că ar fi vorba despre o glosă editorială. De fapt, trebuie să observăm că aceasta se înscrie în stilul discursului de adio, unde se întâlnesc observații asemănătoare, care au rolul de a atrage atenția asupra cuvintelor autoritare ale lui Isus și de a confirma încrederea discipolilor (cf. In 13,33c; 14,25a.29). Felul în care este construită fraza lasă deschise cel puțin două posibile interpretări ale textului. Ea reprezintă o întrebare retorică ce presupune trimiterea la o declarație anterioară: „Dacă nu ar fi așa, v-aș fi spus: Mă duc să vă pregătesc un loc?”. Dar când anume a vorbit Isus despre asta? Astfel, este de preferat să citim textul ca pe o frază declarativă motivată care le pregătește pe următoarele: „Dacă nu ar fi fost așa, v-aș fi spus, pentru că, *hōti*, mă duc să vă pregătesc un loc”³⁴. Isus îi liniștește pe discipoli și afirmă că „plecarea” sa este justificată întrucât are scopul de a pregăti primirea lor definitivă și sigură în casa Tatălui.

Pentru a exprima această mișcare a lui Isus spre casa Tatălui se recurge la verbul *poreuesthai*, care apare de patru ori în capitolul nostru (cf. In 14,2.3.12.28; cf. 16,7.28). Aceleiași sfere semantice îi aparține verbul *hypagein*, întâlnit deja în capitolul precedent. Dacă acesta din urmă subliniază ideea de despărțire – „a pleca” – primul pune în evidență destinația drumului lui Isus: „a merge”, „a se duce”. Aeste nuanțe lingvistice pot conține un mesaj cristologic. De mai mare importanță este terminologia plecării, sugerată de imaginile și de terminologia textului evanghelic. Rolul lui Isus poate fi asimilat celui al lui Dumnezeu, care și-a călăuzit și și-a protejat poporul prin deșert și a mers înaintea lui – *pro-poreuesthai* – mergând să-i aleagă un loc, *topos* (Dt 1,29-33). Însă noutatea textului evanghelic constă în dubla mișcare atribuită lui Isus: plecarea și venirea. El pleacă pentru a le pregăti un loc discipolilor și vine din nou ca să-i ia cu sine. Prin intermediul acestei parabole spațiale, autorul celei de-a patra Evanghelii

mult sau mai puțin influențate de iudaism (cf. G. FISCHER, *Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Jo 14,2f.* EHS. T 38, Frankfurt a.M. 1975).

³⁴ Textul din In 14,2b este interpretat ca o întrebare retorică de către W. Bauer, J.H. Bernard, R. Bultmann, S. Schultz, H. Strathmann, J.N. Sanders, J. Marsh, E. Hänchen, J. Becker, J. Gnllka, R. Schnackenburg; în schimb, preferă să vadă aici o declarație care oferă motivul plecării lui Isus: M.J. Lagrange, A. Loisy, B.F. Westcott, E.C. Hoskyns, C.K. Barrett, J. Mateos – J. Barreto, E. Delebecque; alții interpretează cuvântul *hōti* ca pe un element care introduce discursul direct: Th. Zahn, sau pur și simplu îl omit: R.E. Brown.

transpune un fapt tradițional al credinței cristologice primitive. Isus cel înviat și înălțat în lumea lui Dumnezeu este așteptat ca Domnul care vine să salveze pe cei credincioși (1Tes 1,10; 4,14-17; *Fap* 3,19-21; 1Cor 11,25; 16,22). Ceea ce în tradiție este exprimat în schema apocaliptică a venirii, *parusia*, Domnului devine în interpretarea sfântului Ioan anunțul comuniunii totale și definitive cu Isus cel înviat (cf. In 12,26; 17,24). Aceasta este anticipată prin experiența de credință a celor care îl recunosc pe Isus drept înviat și Fiu al lui Dumnezeu.

Aceasta este tema dezvoltată în răspunsul adresat de Isus lui Toma. Intervenția acestui discipol, ca și ale celorlalți doi care urmează, corespunde tehnicii dialogurilor specifice sfântului Ioan. Declarației programatice a lui Isus i se opune cererea interlocutorului care rămâne închis la nivelul superficial al cuvintelor sale. Atunci, Isus readuce discursul în punctul său focal și decisiv. Și în cazul de față există o declarație a lui Isus care face legătura între afirmațiile precedente referitoare la plecarea și revenirea sa și cele ulterioare, centrate pe tema „căii” (In 14,6-7). De fapt, structura gramaticală a frazei lui Isus devine puțin complicată întrucât cu un singur verb, *hypagein*, determină două aspecte diferite ale mișcării sale – „unde” și „calea” – așa cum se vede din întrebarea lui Toma: „Nu știm unde te duci. Cum am putea ști calea, *hê hodos*?” (In 14,4.5). La prima vedere, răspunsul lui Isus pare neclar dacă îl raportăm la întrebarea lui Toma. Nu se înțelege bine dacă este vorba despre calea pe care el „merge” în casa Tatălui sau despre calea pe care discipolii trebuie s-o urmeze pentru „a veni” acolo. Însă procedeul specific sfântului Ioan are o coerență proprie pe care o putem percepe dacă o plasăm în perspectiva sa cristologică. De fapt, el concentrează răspunsul lui Isus într-o frază construită după modelul formulelor biblice de revelație sau de autoprezentare a lui Dumnezeu:

„Eu sunt calea
adevărul și viața.
Nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine”.

Structura celor două fraze alăturate face evidentă corespondența dintre prima secvență, „Eu sunt calea”, și cea de-a doua declarație, „Nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine”. Așadar, Isus reprezintă calea prin care se poate ajunge la destinație, care este Tatăl. Celelalte două substantive, „adevărul” și „viața”, precizează în ce sens Isus este calea care duce la Tatăl. În cea de-a patra Evanghelie, cuvântul *hodos* apare cu această încărcătură cristologică numai în acest dialog al lui Isus cu Toma. Cealaltă ocurență apare în citatul din *Isaia* inserat în mărturia sfântului Ioan, care se prezintă ca glasul celui care strigă în deșert: „Îndreptați calea Domnului!” (In 1,23; cf. Is 40,3). Simbolul căii este strâns legat de experiența exodului înțeles ca drum spre pământul promis de Dumnezeu. La acestea se adaugă metafora „căii” aplicată legii sau ansamblului poruncilor, prin care Dumnezeu își arată voința sau dreptatea (Ps 119,15.27.30.32.33.37). Aceasta poate fi numită „calea adevărului” (Ps 86,11; *Înț* 5,6; *Tob* 1,3) și „calea vieții” (*Prov* 5,6; 6,23; 10,17; 15,24) fiindcă respectarea sa conduce la viața promisă de Dumnezeu

membrilor legământului (Dt 30,15-20; 32,46-47; cf. Prov 8,32.35). Acest limbaj simbolic legat de „cale” se continuă în textele iudaice și în Noul Testament, unde cuvântul capătă în anumite contexte o conotație escatologică (Mt 7,13-14)³⁵.

Noutatea formulei sfântului Ioan referitoare la această tradiție biblică și iudaică constă în puternicul său conținut cristologic. Isus se aut prezintă drept singurul care poate mijloci cunoașterea Tatălui și comuniunea existențială cu el. El poate revendica în mod legitim acest rol pentru că este adevărul; s-a născut și a venit în lume pentru a da mărturie despre adevăr (In 18,37b). Adevărul coincide cu cuvântul lui Dumnezeu care este prezent în mod definitiv în umanitatea lui Isus (In 1,14; 8,40; 17,17). De aceea, cel care îl primește pe Isus, cuvântul adevărului, ia parte de acum încolo la viața deplină și eternă pe care el, în calitate de Fiu, o posedă și o transmite tuturor credincioșilor prin victoria sa asupra morții (In 3,15.16.36; 5,24.26; 6,40.47.68; 10,10.28; 11,25). Această subliniere cristologică a simbolurilor și a expresiilor provenite din tradiția biblică este confirmată de comentariul evanghelic al formulei de aut prezentare a lui Isus drept „calea, adevărul și viața”. Acest comentariu este formulat cu ajutorul lexicului biblic al legământului – „a cunoaște”, *ginôskein* – ale cărui urme se regăsesc și în tradiția sinoptică (cf. Ier 31,34; Mt 11,27; Lc 10,22). Condiția pentru a ajunge la Tatăl, destinația drumului discipolilor, este comuniunea existențială cu Isus. Și întrucât pentru discipoli acest lucru este posibil de acum înainte, și întâlnirea cu Tatăl reprezintă deja o realitate efectivă. Aceasta presupune relația reciprocă sau imanența dintre Isus și Tatăl, așa cum se afirmă în seria de sentințe care urmează cererii lui Filip: „Arată-ni-l pe Tatăl și ne este de ajuns” (In 14,8).

Intervenția lui Filip are ca punct de plecare ultima afirmație a lui Isus: „de pe acum îl cunoașteți (pe Tatăl) și l-ați văzut” (In 14,7b). Cuvintele lui Filip și răspunsul lui Isus se bazează pe vocabularul „vederii”, care apare în paralel cu cel al „cunoașterii”. Prin cererea sa, Filip exprimă o aspirație care se regăsește în întreaga istorie a revelației biblice: de a vedea fața lui Dumnezeu (Ps 27,8.9.13; 24,6; 42,3.4.19; 105,6). Aceasta conține o ambivalență pe care *Evanghelia a patra* încearcă să o depășească în cheie cristologică. Doar prin Isus, Fiul care comunică revelația deplină și definitivă a lui Dumnezeu Tatăl, este posibilă întâlnirea mântuitoare cu Dumnezeu, inaccesibil experienței umane directe (In 1,14.17-18). Nici măcar Moise, care se bucură de o deosebită familiaritate cu Dumnezeu, nu-i poate vedea fața și nu-i poate contempla gloria (Ex 33,18-20; Num 12,6-8; Dt 34,10). Poporul alianței, în ciuda semnelor teofaniei de pe muntele Sinai, nu a văzut fața lui Dumnezeu (Dt 4,10-12; In 5,37). Numai Isus, ca Fiu unic care trăiește la sânul Tatălui, a văzut-o și o poate face cunoscută (In 6,46). Astfel, el poate spune: „Cine m-a văzut pe mine, l-a văzut pe Tatăl” (cf. In 12,42). Din ceea ce urmează se înțelege că acest „a vedea” este echivalentul lui „a crede”, adică a-l cunoaște și a-l primi pe Isus drept revelatorul unic și definitiv al lui Dumnezeu, Tatăl. La

³⁵ „Calea vieții” este o expresie care apare în In 21,8; cf. Ps 16,11. În textele de la Qumran, „calea”, *ha-derek*, desemnează angajamentul și respectul membrilor comunității (1Q IX,21; XI,11; CD I,13; II,6); prin acest cuvânt se indică experiența creștină în Fap 9,2; 22,4; 24,22.

rândul său, acest rol se bazează pe intima legătură reciprocă dintre Isus și Tatăl. Pe această relație se altoiește și credința cristologică a discipolilor lui Isus. Această este formulată de două ori în cele ce urmează, printr-o frază caracteristică *Evangeliei a patra*: „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în mine” (In 14,10.11a; cf. In 10,38; 14,20). Această expresie de la sfântul Ioan reprezintă ecoul formulei biblice a legământului (Ier 31,11; Ez 36,28; Lev 26,12). Însă autorul celei de-a patra Evanghelii o reinterpretează din unghiul relațiilor personalizate și din perspectivă dinamică. De fapt, comuniunea existențială dintre Isus și Tatăl se află la originea legitimității depline și a autorității unice a întregii revelații istorice a lui Isus: cuvinte și lucrări. În acest orizont cristologic, misiunii lui Isus îi este aplicat principiul legitimării celui trimis, după modelul lui Moise (Dt 18,15-18; 34,10-12; cf. *Qidd.* 43a). Însă în cazul de față, relația existențială permanentă și profundă care există între Isus și Tatăl face să-i fie atribuite Tatălui chiar lucrările revelatoare ale lui Isus. Așa se face că la sfârșit el poate trimite la lucrările sale drept criteriu decisiv pentru a face apel la credința discipolilor, așa cum făcuse deja în fața iudeilor (In 14,11; cf. 5,36; 10,25.37-38).

Motivul tematic al credinței și al lucrărilor este continuat într-o nouă frază introdusă printr-un dublu *Amên*: „Adevăr, adevăr vă spun...” (In 14,12). Aceasta este o promisiune solemnă făcută discipolului, definit drept „cine crede în mine”. Isus declară că cel credincios nu doar că va înfăptui lucrările sale, ci va face „și mai mari” decât acestea. Așadar, el oferă motivul unei astfel de promisiuni: „câci mă duc la Tatăl”. Discursul continuă cu alte două fraze, legate între ele prin verbul *aitein*, „a cere”, în care este dezvoltată motivația pe care abia a indicat-o pentru promisiunea făcută celui credincios. De fapt, în loc de „cine crede în mine” apare grupul discipolilor care cer: „orice veți cere în numele meu... dacă veți cere ceva în numele meu” (In 14,13-14). Așadar, cel care crede poate înfăptui aceleași lucrări ca Isus sau chiar și lucrări „mai mari” fiindcă Isus merge la Tatăl și promite/se angajează să „facă” ceea ce îi cer discipolii. Acesta este motivul pentru care „lucrările mai mari” promise discipolilor nu trebuie înțelese ca fiind concurente cu cele înfăptuite de Isus: activitate taumaturgică mai intensă sau o misiune mai amplă și mai fecundă. De fapt, acestea se situează în aceeași direcție escatologică pe care Isus a prezentat-o deja în fața iudeilor care îi contestă activitatea de vindecare într-o zi de sâmbătă (In 5,20). După învierea lui Isus – întoarcerea la Tatăl – discipolii săi îi vor îndeplini anunțul privitor la activitatea escatologică: învierea morților și judecata, anticipate de acum înainte de cel care crede (cf. In 5,24-25).

Această situație postpascală a discipolilor lui Isus depinde de noua lor relație cu el prin intermediul credinței, care se exprimă și este pusă în act prin rugăciunea „în numele său”. Acestea sunt primele două din cele șapte *logia* care privesc eficacitatea rugăciunii discipolilor, presărate în discursul de adio (cf. In 15,7.16; 16,23.24.26). Cu excepția versetului In 15,7, în toate celelalte apare expresia „a cere în numele”, *aitein en tô onomati*, lui Isus. Prin această formulă cu parfum biblic este exprimat un dublu aspect al rugăciunii discipolilor: ei se roagă în cadrul

unei relații existențiale de credință cu Isus și se bazează pe autoritatea acestuia de mijlocitor pe lângă Tatăl. Isus însuși promite să îndeplinească tot ceea ce îi cer discipolii. În acest caz, se poate spune că așa cum își împlinește lucrările prin Isus, Fiul își împlinește lucrările prin discipoli. În acest sens, prima propoziție referitoare la rugăciunea eficientă a discipolilor stabilește următorul scop sau efect final: „pentru ca Tatăl să fie glorificat în Fiul” (In 14,13b). În acest orizont, nu are importanță cine ascultă sau îndeplinește rugăciunea, dacă este Tatăl (In 15,7.16; 16,23.24.26-27) sau Fiul, ca în cazul nostru (In 14,13-14). Rugăciunea eficientă în nunele lui Isus atestă și confirmă condiția sa, de Fiu care trăiește în perfectă comuniune cu Tatăl³⁶.

Tema rugăciunii este continuată în noua secțiune, în care Isus promite „Mângâietorul”. El îi asigură pe discipoli că îl va ruga pe Tatăl și că acesta le va da un „alt Mângâietor”, care va fi cu ei pentru totdeauna (In 14,16). Însă între această promisiune și promisiunile precedente referitoare la rugăciunea eficientă apare versetul In 14,15, care introduce o temă aparent nouă și diferită: „dacă mă iubiți, veți ține poruncile mele”. Însă această frază poate fi considerată o formulare diferită a condiției impuse pentru îndeplinirea promisiunii lui Isus. Ascultarea rugăciunii discipolilor coincide cu mijlocirea eficientă a lui Isus pe lângă Tatăl. În locul credinței și al rugăciunii în numele său intervine acum cererea adresată de Isus discipolilor: să-i respecte poruncile, ca expresie și înfăptuire a iubirii față de el. Această cerință a lui Isus apare din nou de trei ori în continuarea discursului, într-o serie de sentințe în care verbele „a iubi” (pe Isus) și „a ține” poruncile sau cuvântul – cuvintele lui Isus sunt strâns legate între ele (In 14,21.23.24). Trebuie să observăm că relația credinciosului cu Isus și a lui Isus cu Tatăl este indicată cu ajutorul aceleiași terminologii (In 8,51.52.55; cf. 10,17.18). Aceasta evocă formulele alianței specifice tradiției *Deuteronomului*, unde porunca fundamentală este sintetizată în iubirea față de Dumnezeu sau în respectarea legilor (cf. Dt 6,1-6; 7,9.21). Acestei îndatoriri a membrilor alianței îi corespunde înfăptuirea promisiunii de binecuvântare din partea lui Dumnezeu.

Discursul final al lui Isus, reconstruit în *Evanghelia a patra*, se înscrie în această schemă. Discipolilor aflați în comuniune de iubire cu el, într-un angajament activ și fidel, Isus le promite prezența permanentă a unui alt Mângâietor, Duhul adevărului. Aceasta este prima dintre cele cinci sentințe sau promisiuni referitoare la Duhul adevărului care apar în discursul de adio (cf. In 14,16.17.26; 15,26-27; 16,7b-11.13-14.15). Atenția cititorului este atrasă de apelativul grecesc *paraklētos*, transcris în limba italiană „paraclito”, iar în limba română „mângâietor”. Acesta este un adjectiv întâlnit în unele texte laice grecești cu semnificația de „apărător”, „sfătuitor”. El apare și în câteva texte iudaice transcris prin *peraqlit* (ebraic) și *peraqlita* (aramaic) cu sensul de „apărător” legal în cadrul unui proces sau de „intermediar” (Abot IV, 11). În Noul Testament, acest termen nu are

³⁶ *Evanghelia a patra* transpune în orizontul cristologic propriu o serie de date tradiționale privitoare la eficacitatea rugăciunii și a credinței, prezente și în Evangheliile sinoptice (Mt 7,7-8; Lc 11,9-10; Mt 18,19; 21,21-22; Mc 11,32-33; Mt 17,20; Lc 17,6).

alte ocurențe în afară de textele citate mai sus și de o apariție în *Scrisoarea întâi a lui Ioan* (1In 2,1). În diverse traduceri antice și moderne, semnificația sa oscilează între „apărător” și „mângâietor”. Primul corespunde termenului latin *advocatus* și redă adjectivul verbal pasiv, însă interpretat într-un sens activ; al doilea este derivat de la verbul grecesc *parakalein*, „a mângâia”, „a consola”. Ca o poziție intermediară se situează figura „mijlocitorului” subînțeleasă din titlul *parakletos* atribuit lui Isus în 1In 2,1.

În textele evanghelice ale sfântului Ioan, Mângâietorul este pus în relație, pe de o parte, cu Isus, și pe de altă parte, cu Tatăl. În primele două ocurențe, Tatăl este cel care îl dăruiește și îl trimite pe Mângâietor discipolilor, însă acest dar al Tatălui, aflat în relație cu rugăciunea lui Isus și cu trimiterea Mângâietorului, Duhul sfânt, este făcut în numele lui Isus (In 14,16.26). Această conotație cristologică a Mângâietorului este confirmată de faptul că „Duhul adevărului” este prezentat în prima sentință ca un „alt” Mângâietor prin raportare la Isus. În cea de-a doua sentință, rolul său în ceea ce-i privește pe discipoli este de a-i învăța și de a le aminti tot ceea ce a spus Isus (In 14,26b). Sub acest aspect este justificată prezentarea pe care sfântul Ioan o face Mângâietorului, identificat de trei ori cu „Duhul adevărului” deoarece continuă și duce la îndeplinire acțiunea revelatoare a lui Isus (In 14,17; 15,26b; 16,13). Însă nu se poate spune că Mângâietorului este un substitut al lui Isus pe lângă discipoli, în timpul despărțirii sau al absenței sale. De fapt, promisiunea trimiterii Mângâietorului este urmată imediat de aceea a venirii lui Isus alături de discipoli (In 14,18). Iar aceasta este confirmată de venirea Tatălui care, împreună cu Isus, își face locuință în discipolul care îl iubește și care îi respectă cuvântul (In 14,23). Astfel, se poate spune că prin apelativul „Mângâietorul”, atribuit în tradiția sfântului Ioan lui Isus, autorul Evangheliei a vrut să desemneze misiunea Duhului, în relație cu experiența pascală. În acest scop, el se poate inspira din diverse personaje mijlocitoare – îngeri, înțelepciunea – prezente în textele biblice și iudaice cu rolul de intermediari, de protectori și de interpreți. În special prezentarea succesorului se înscrie în schema discursului de adio sau a testamentului³⁷. Însă un impuls care determină o reinterpretare pneumatologică a acestor modele își are originea în tradiția evanghelică comună, unde Duhului sfânt promis de către Isus discipolilor îi este atribuit rolul de a-i îndruma și de a-i ajuta în misiunea lor postpascală (Mc 13,11; Mt 10,17-20; Lc 12,11-12; 21,12-15). Într-adevăr, autorul celei de-a patra Evanghelii cunoaște apelativul tradițional „Duhul sfânt”, corelat cu experiența pascală și a Botezului (In 1,33; 14,26; 20,22). El regândește și reformulează datele tradiționale prin

³⁷ Analogiile între Mângâietorul care apare la sfântul Ioan și personajele mijlocitoare ale îngerilor protectori sau intermediari cerești din textele biblice (Dan 8,16; 9,21.22; 10,21: Gabriel) sau iudaice (1Enoh, *Cartea Jubileelor*) sunt foarte nesigure. Un interes neîndoielnic ar putea prezenta textele qumranice care vorbesc despre Duhul adevărului (1QS IV, 21) sau despre Duhul Sfânt (1QH VII, 6-7; XVI, 11-12), în contextul distincției dintre fiii luminii și cei ai întunericului (1QS III, 19; IV, 26). În unele texte ale lui Filon, termenul *parakletos* apare cu semnificația grecească tradițională de „sfătuitor” (*Op.mud.* 23), „mijlocitor” (*Mos.* II, 26, par. 134), „apărător”, avocat (*Jos.* 49, par. 239; *Spc. Leg.* I, 43, par. 237), „patron” (*In Flac.* 3, par. 13).

figura originală și specifică a „Mângâietorului”, explicată și comentată prin noua expresie „Duhul adevărului”.

Acest Duh pe care Tatăl i l-a dat lui Isus, Fiul, fără măsură, acum este promis de Isus ca viitor dar al Tatălui făcut celor care trăiesc într-o legătură de iubire fidelă cu el. Mângâietorul, Duhul adevărului, adică izvorul interior și permanent de revelație al iubirii, poate să intre într-o relație veritabilă cu Dumnezeu, Tatăl (In 4,23-24; cf. 7,37-39). De aceea acum, în discursul final, Isus îi poate asigura pe discipoli că Mângâietorul, darul Tatălui, va fi *cu ei* pentru totdeauna. Prin această expresie este indicat acel rol de protecție și asistență îndeplinit de Isus în perioada prezenței sale istorice printre discipoli, de care acum este pe punctul de a se despărți (cf. In 13,33). Însă Mângâietorului, Duhului adevărului, îi este atribuită o a doua formă de prezență, care o precizează pe cea precedentă. Pentru a pune în evidență caracteristicile acesteia se stabilește o comparație între discipoli și lume. Lumea, care reprezintă mediul străin iubirii fidele și active, nu este capabilă să primească, să vadă și să recunoască Duhul drept cale și sursă a revelației. În schimb, cei care îl iubesc pe Isus și îi țin cuvintele sunt destinatarii noii prezențe permanente a Duhului adevărului: „rămâne la voi”, *par'hymôn*, și „va fi în voi”, *en hymin* (In 14,17b). Cele două particule grecești *para* și *en*, „la/lângă” și „în” (voi), combinate cu verbul „a fi”, *einai*, și „a rămâne”, *menein*, subliniază prezența reală permanentă și interioară a Duhului în discipoli, în mod individual și în comunitatea lor. În acest fel ei, spre deosebire de lume, îl pot „cunoaște”, adică pot trăi în comuniune existențială cu Duhul, dăruit de Tatăl prin intermediul lui Isus.

Această intimă relație între Isus, Tatăl și Duh, dăruit de Tatăl, este observată în al doilea *logion*, referitor la Mângâietor (In 14,26). Între cele două sentințe apare promisiunea lui Isus de a veni și de a se arăta și, pe lângă aceasta, cea de a veni și de a rămâne împreună cu Tatăl (In 14,18-21.23-24). Cum trebuie înțeles conținutul acestei promisiuni a lui Isus: „Voi veni la voi” (In 14,18b); și apoi: „mă voi arăta lui” (In 14,21b); „vom veni la el și ne vom face locuință la el” (In 14,23b)? Oare prin aceste cuvinte se face referire la experiența întâlnirii discipolilor cu Isus cel înviat? Sau la venirea sau la manifestarea finală a lui Isus înviat, *parusia*? Care este raportul dintre această venire a lui Isus și a Tatălui și darul-trimiterea Mângâietorului? La aceste întrebări se poate răspunde în modul următor: autorul *Evangeliei a patra* reinterpretează în cheie actualizantă datele tradiționale referitoare la experiențele pascale ale discipolilor și la așteptarea venirii finale, *parusia*, de către Biserica primară. Prezența lui Isus înviat este continuată prin comunitatea credincioșilor. Tocmai pentru că sunt fii credincioși, aceștia nu rămân orfani. De fapt, Isus promite că după „scurtul timp” în care vor fi despărțiți, va veni alături de discipoli (In 14,18). Astfel, discipolii îl vor putea vedea pentru că este „viu”, iar ei vor lua parte la această condiție (In 14,19b). Atunci, în întâlnirea de credință cu Isus cel viu, discipolii vor recunoaște că el și Tatăl se află într-o comuniune perfectă și deplină (In 14,20). Pentru a scoate în evidență unicitatea acestei experiențe de credință a discipolilor se stabilește o

comparație cu lumea, mediul celor care nu cred. Aceștia din urmă constată dispariția vizibilă a lui Isus, însă nu sunt în măsură să intre în relație cu el, care se află într-o comuniune unică și profundă cu Tatăl (In 14,19a).

Versetele următoare, care reiau și dezvoltă această temă, precizează condiția cerută pentru a intra în comuniune existențială cu Isus și cu Tatăl. Inițiativa care face posibilă această întâlnire aparține lui Isus și Tatălui: „mă voi arăta lui... vom veni la el și ne vom face locuință la el” (In 14,21c.23b). Trebuie relevată această dimensiune personalizată și interioară a experienței de credință transcrisă prin utilizarea insistentă a terminologiei iubirii. Însă iubirea se traduce prin a respecta sau a „avea” poruncile, adică prin a respecta cuvântul sau cuvintele lui Isus. Acest limbaj, inspirat tot din formulările specifice legământului biblic, arată că este vorba aici de o iubire radicală și care obligă. Acestui mod de a iubi al discipolului îi corespunde promisiunea lui Isus de a i se „arăta”, ca semn al iubirii sale și al iubirii Tatălui său (In 14,21b).

De acest ultim cuvânt al lui Isus este legată intervenția lui Iuda, diferit de celălalt Iuda care în grupul celor doisprezece poartă patronimul „Iscarioteanul”³⁸. Acesta se erijează în purtător de cuvânt al unei obiecții care, la originea sa, este legată de evenimentele pascale: de ce Isus înviat nu s-e arătat nimănui în afara cercului discipolilor? (cf. *Fap* 10,40-41)³⁹. În perspectiva autorului *Evangeliei a patra*, orizonturile se confundă. El trece de la Isus, cel cu existență istorică, la experiența pascală, și de la aceasta la *parusia* sau manifestarea finală a lui Isus, anticipată în întâlnirea de credință. În întrebarea lui Iuda, traducător al grupului istoric al celor doisprezece, se întrezărește ecoul așteptărilor mesianice iudaice prezente în cererea fraților lui Isus cu ocazia Sărbătorii Corturilor (In 7,4; cf. In 6,14-15; 7,40-42). Răspunsul lui Isus reia promisiunea sa de a se „arăta” discipolului care îl iubește și care îi respectă cuvântul. Însă de data aceasta el vorbește despre o venire a sa împreună cu Tatăl și despre o luare permanentă în posesie a celui care crede. Promisiunea de a-i duce pe discipoli în locuințele care se află în casa Tatălui are o realizare anticipată în locuirea actuală, intimă și familiară, a Fiului și a Tatălui în cei credincioși. În această locuire se împlinește așteptarea biblică a timpului final: prezența stabilă a lui Dumnezeu în mijlocul poporului său, prefigurată de cort și de templu. În acest mod se realizează și manifestarea sa definitivă sau escatologică⁴⁰. Sfântul Ioan reinterpretează imaginile biblice ale

³⁸ În lista celor doisprezece din *Evangelia după Luca* (Lc 6,16; *Fap* 1,13) apare un Iuda, fiul lui Iacob, care ar putea fi identificat cu Tadeu, menționat în *Mc* 3,19 și *Mt* 10,3. Un alt Iuda, frate al Domnului, este amintit în *Mt* 13,55; acestuia i se atribuie una dintre cele șapte scrisori catolice, *Iuda*. În tradiția siriacă (în unele versiuni și în *Faptele lui Toma*) este identificat cu Toma „Didymos”, geamănul lui Isus.

³⁹ Un ecou al polemicii iudaice împotriva valorii probante a aparițiilor lui Isus reînviat doar în fața celor credincioși apare în opera lui Celsus (Origene, *Contr. Cels.* II, 63-67) și, mai târziu, în cea a lui Porfiri. Scrierea apocrifă *Evangelia lui Petru*, care îi prezintă pe conducătorii iudeilor și pe paznici drept martori ai evenimentului învierii lui Isus, reprezintă o încercare de a răspunde acestor obiecții (*Ev. Petr.* X, 38-42).

⁴⁰ Tema prezenței-locuirii lui Isus în mijlocul poporului său parcurge întregul orizont al istoriei biblice, de la cortul din deșert până la templul din Ierusalim și la templului, locuință escatologică

venirii și ale locuinței lui Dumnezeu din perspectiva sa cristologică. Prin umanitatea lui Isus, cuvântul lui Dumnezeu locuiește în mijlocul oamenilor (In 1,14). În trupul lui Isus înviat este reconstruit templul definitiv al lui Dumnezeu, unde este adorat „în duh și adevăr” (In 2,19-20; 4,23-24).

Acum se înțelege de ce lumea nu poate fi destinatarul revelării lui Isus. Ea rămâne străină de orizontul credinței, unde Isus este recunoscut și primit drept trimis al Tatălui, iar cuvântul său este primit drept cuvânt al Tatălui. Cel care nu-l urmează pe Isus, revelator unic și definitiv al lui Dumnezeu, nu poate recunoaște și nu poate primi cuvintele sale drept cuvinte cu autoritate, care îi reglementează viața. Această confruntare continuă între discipoli și lume – între cei care îl iubesc pe Isus și cei care nu îl iubesc – chiar dacă reflectă situația polemică dintre comunitatea sfântului Ioan și mediul din afara ei, este folosită de autor ca un joc al contrapunctului pentru a scoate în evidență statutul diferit al grupului credincioșilor cărora le sunt destinate ultimele cuvinte ale lui Isus.

De acum înainte, discursul se apropie de sfârșit. Nu este vorba numai despre concluzia sa din punct de vedere literar, ci de cuvintele istorice ale lui Isus care stau la baza comunității credincioșilor. Această turnură critică este semnalată prin expresia care apare ca un indicator de direcție încă de șase ori în continuarea discursului: „V-am spus acestea cât timp mai sunt cu voi” (In 14,25; cf. 15,11; 16,1.4.25.33). Această formulă de despărțire pregătește următoarea promisiune referitoare la „Mângâietor”, identificat de data aceasta cu Duhul sfânt (In 14,26). Două sunt aspectele noi subliniate în acest *logion* pneumatologic față de precedentul, în afară de calificarea drept „sfânt” atribuită Duhului: va fi trimis de către Tatăl în numele lui Isus și va avea, pe lângă discipoli, rolul de a continua revelația istorică a acestuia. La fel ca și în cazul trimeriei lui Isus, Tatăl este izvorul și originea trimeriei Duhului sfânt. Însă în timp ce misiunea încredințată lui Isus de către Tatăl este îndeplinită fără intermediari, aceea a Duhului este împlinită în numele lui Isus, adică datorită mijlocirii sale și în raport cu lucrările sale sau cu rolul său de Fiul. Față de discipoli, Mângâietorul-Duhul sfânt va avea rolul de „a învăța și a aminti” tot ceea ce a spus Isus. În primul rând, trebuie percepută personalizarea explicită a Duhului sfânt, prezentat ca „subiect” al revelației postpascale: el, *ekinos*, vă va învăța și vă va aminti. Așa cum Isus „învăță” ceea ce el, la rândul său, a învățat de la Tatăl, și Duhul învață, *didaskhein*, orice lucru. Conținutul și modelul acestei învățături a Duhului sunt precizate în fraza care urmează: el va învăța toate prin intermediul reînțelegerii și al actualizării a tot ceea ce a spus Isus. Aceasta rezultă din notațiile evanghelistului referitoare la înțelegerea-amintirea discipolilor cu privire la unele cuvinte și fapte ale lui Isus, cel cu existență istorică (In 2,22; 12,16). Așadar, revelația istorică și a mântuirii este unică, însă are două faze, aceea întemeietoare și autoritară a

a lui Dumnezeu (Ex 25,8; 29,45; Lev 26,11; Ps 120,1; 132,3-14; 1Rg 8,27; Esd 37,26-27; Zah 2,14; Sof 3,14; cf. Ap 21,22-23). Filon din Alexandria reinterpretează acest motiv și îl aplică la prezența-locuința lui Dumnezeu și a *logosului* în sufletul omului (*Somn.* I, 23, par. 149; *Post. C.* 35, par. 122; *Deus im.* 28, par. 134; *Fug. inv.* 21, par. 117; *Cher.* 29, par. 101; *Sob.* 13, par. 62).

lui Isus și cea interpretativă și actualizantă a Duhului sfânt, Mângâietorul. În acest fel se împlinește promisiunea profeților, care anunță, în contextul legământului nou și definitiv, instruirea directă și interioară a lui Dumnezeu (cf. *Is* 54,13; *In* 6,45; *Ier* 31,3-34; *Ez* 36,24-28).

În acest climat escatologic este plasat firesc darul final al lui Isus: pacea. În categoria „păcii” biblice sunt incluse toate bunurile promise de Dumnezeu membrilor legământului și realizate de Mesia al lui David (cf. *Is* 9,6; *Zah* 9,10). În vechea formulă a binecuvântării preoțești, acest dar făcut poporului este invocat ca semn al bunăvoinței mântuitoare a lui Dumnezeu (*Num* 6,24-27; *Ps* 29,11; 122,6-8); pacea, binele și mântuirea reprezintă sinteza veștii bune a noului exod (*Is* 52,7; cf. 26,12; 57,19; *Ps* 85,11; *Ag* 2,9); în tradiția profetică, această instaurare a păcii definitive este în relație cu o manifestare deosebită a Duhului (*Is* 32,15-20); atunci se realizează legământul deplin și perfect: un „legământ de pace” (*Esd* 34,25; 37,26; cf. *Is* 54,10). Pe acest fond de așteptări și speranțe biblice concentrate în pace-mântuire se înțelege claritatea cuvintelor lui Isus, care în momentul despărțirii lasă ca moștenire și spune că darul său este „pacea”. Aceasta nu este pur și simplu formula celui care pleacă, ci anunțul mântuirii definitive. Nu întâmplător această transmitere a păcii este pusă în evidență în mod deosebit prin dublarea verbelor, „a lăsa” și „a da”, prin repetarea complementului direct „pacea” și a destinatarilor, „vouă”. Ea este reluată în salutul lui Isus reînviat, care stă în mijlocul discipolilor și se dezvăluie pe sine ca Domn (*In* 20,19.21; cf. 20,26). Caracterul specific al darului lui Isus este subliniat ulterior prin comparația cu pacea pe care o promite și o dăruiește lumea. Antiteza dintre pacea „adevărată” și cea „falsă” reprezintă un *topos* clasic al tradiției profetice (*Ier* 6,14; 14,19; 23,17; *Mih* 3,5). *Evangelhia a patra* reia această antiteză, pentru a pune în evidență noutatea radicală a darului promis de Isus. Lumea, ca spațiu al minciunii și al violenței, nu este capabilă să dăruiască, nici să primească pacea. Ca și domnia lui Isus, pacea sa nu se supune logicii puterii și a forței, din care se inspiră pacea lumii (cf. *In* 18,36-37). Prin ostilitatea sa, lumea amenință pacea discipolilor lui Isus. Însă ei nu trebuie să se teamă, fiindcă Isus a învins amenințarea lumii ostile și le-a asigurat pacea celor care rămân uniți cu el (*In* 16,33). Așadar, pacea lui Isus reprezintă apogeul mântuirii care împlinește promisiunile biblice prin timpul mesianic (cf. *Fap* 10,36; *Ef* 2,14)⁴¹.

Ultimele cuvinte ale lui Isus constituie o reluare și o sinteză a unora dintre temele discursului de adio: îndemn la depășirea tulburării și a fricii (*In* 14,27c// 14,1; cf. *Dt* 1,21; 31,8); invitația de a pătrunde în perspectiva plecării sale care este condiția pentru o nouă venire și prezență (*In* 14,28a). Isus le promite discipolilor

⁴¹ Și Filon din Alexandria spune de mai multe ori că pacea este un bun pe care nici un om nu-l poate dărui, ci vine doar de la Dumnezeu (*Mos.* I, 55, par. 304); mai mult decât atât, Dumnezeu însuși este pacea veritabilă și adevărată; sufletul deschis lui Dumnezeu poate fi numit „cetate a păcii” (*Somn.* II, 38, par. 250-254; cf. *Leg. All.* III, 25, par. 80). Însă este vorba despre pacea interpretată din perspectiva categoriilor filosofiei neoplatonice și stoice: Dumnezeu este pace fiindcă este „nemuritor”; sufletul se bucură de pace fiindcă este stăpân al pasiunilor.

darul pascal al bucuriei ca răspuns la adeziunea lor de credință necondiționată exprimată în termenii iubirii (In 14,28b). Însă a-l iubi pe Isus înseamnă a recunoaște că plecarea sa înseamnă a merge la Tatăl, izvor și mijloc al misiunii sale de revelator unic și definitiv. În acest sens, Isus poate spune: Tatăl este „mai mare” decât mine. În aceeași perspectivă a cristologiei specifice sfântului Ioan, Isus spune că a primit toate de la Tatăl (In 3,35; 5,21.27; cf. 17,2) și face ceea ce vrea Tatăl său (In 4,34; 5,30; 6,38; 7,16-17; 8,28b; 12,49-50). Tocmai în virtutea acestei relații filiale cu Tatăl care este „mai mare decât toți” Isus poate pleca și în același timp îi poate încuraja pe cei ce cred în el. Întregul discurs, în calitatea sa de cuvânt profetic al lui Isus, are această funcție: de a întemeia și de a confirma credința comunității care trăiește de acum înainte dincolo de evenimentul istoric al despărțirii sau al plecării sale (In 14,29).

Cuvântul revelator al lui Isus are o limită. Aceasta este marcată de sosirea „conducătorului acestei lumi”, care stă în spatele protagoniștilor istorici ai condamnării lui Isus (cf. Lc 22,53). Iuda nu este decât instrumentul (*longa manus*) adversarului fundamental (In 13,2.27). Însă în această confruntare decisivă Isus va fi victorios, deoarece conducătorul acestei lumi este detronat și condamnat (In 12,31; 16,11). De aceea Isus poate spune că această putere terestră, ca și aceea a lui Pilat, nu are nici un drept asupra lui și nu-l poate captura (In 19,11). În realitate, moartea sa este împlinirea și expresia libertății sale, care este libertatea de a iubi și de a rămâne credincios Tatălui până la capăt (In 10,17-18). În acest fel, această alegere de a înfrunta moartea coincide cu revelația definitivă a supunerii sale filiale (cf. In 8,28a). În acest context atât de încărcat de referințe cristologice, ultimele cuvinte ale lui Isus – două imperative – nu pot fi interpretate ca un banal îndemn de a ieși. Acestea reprezintă ecoul unei tradiții care păstrează amintirea arestării dramatice a lui Isus în timpul nopții, în care sunt implicați și discipolii (cf. Mc 14,41-42). De aceea, poate că este mai aproape de adevăr interpretarea care vede în cuvintele lui Isus o aluzie la întâlnirea iminentă cu „conducătorul acestei lumi”. Însă această lectură aluzivă și simbolică nu poate elimina latura realistă a dramei lui Isus, care nu „iese” din această lume într-un mod spectaculos sau miraculos, ci pe calea strâmtă a unei credințe trăite până la moarte.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Evangelia a patra se impune atenției cititorilor creștini încă de la început fiindcă este implicată în dezbaterea privitoare la credința cristologică. Însuși textul Evangheliei reprezintă rezultatul unei cercetări și al unei reflecții cu caracter cristologic. Ea scoate în evidență ici și colo momente ale unei polemici nu doar față de mediul extern ebraic sau păgân – „lumea” – ci și față de tendințele care preced separarea sau abandonul de către un grup disident. Aceste tensiuni interne sunt reflectate în mod discret în paginile care conțin, sub formă de discurs, instrucțiunile și îndemnul adresate de Isus discipolilor înainte de arestarea și

de condamnarea sa la moarte. Comunitățile creștine din toate timpurile s-au simțit interpellate de cuvintele lui Isus, care se adresează grupului discipolilor pentru a-i întări și pentru a-i încuraja în fața perspectivei despărțirii iminente. Unele teme și cuvinte ale acestui dialog-discurs care capătă tonul unui testament fac parte din memoria spirituală a întregii creștinătăți, de la omiliile sfinților părinți până la comentariile autorilor moderni. Porunca nouă, autoprezentarea lui Isus: „Eu sunt calea, adevărul și viața”, promisiunea „Mângâietorului”, Duhul adevărului, pot fi asemănată cu niște pietre rare încastrate într-un material prețios. Riscul este acela de a izola sau de a extrapola afirmațiile evanghelice pentru a le transforma în formule mai mult sau mai puțin abstracte care să susțină dezbaterile teologice. Pe de altă parte, nu poate fi ignorat rolul pe care unele afirmații ale *Evangheliei a patra* l-au avut, în istoria cercetării și a dezbaterii, în formularea credinței cristologice. Conștientizarea acestei lecturi a textului, condiționată din punct de vedere cultural, face ca orice încercare actuală de interpretare să fie mai deschisă și mai supusă dialogului.

Comentariile părinților greci și latini sunt caracterizate de un interes mai ales cristologic, care se prelungește până în pragul epocii moderne. În amplul său comentariu, Ciril de Alexandria nu lasă să-i scape nici una dintre afirmațiile textului evanghelic, care îi pot fi de folos pentru a combate interpretările cristologice reductive ale „adversarilor”, Arius și adepții săi. Aceștia fac apel la textul din In 14,28b: „Dacă m-ați iubi, v-ați bucura că mă duc la Tatăl pentru că Tatăl este mai mare decât mine” pentru a concluziona că Isus Cristos, în calitatea sa de Fiu, este inferior Tatălui, este o ființă/creatură, chiar dacă este unit cu Dumnezeu într-o comuniune excepțională comparabilă cu cea a credincioșilor (cf. In 14,20). De fapt, Dumnezeu este cel care își împlinește propriile lucrări prin Isus, iar cuvântul lui Isus este acela al Tatălui (In 14,10). Ciril din Alexandria reacționează în fața acestei interpretări cristologice simplificatoare afirmând în mod decis și repetat că Isus Cristos este consubstanțial cu Tatăl, că are aceeași natură. În comentariul la cuvintele adresate de Isus discipolilor: „Dacă mă cunoașteți pe mine, îl cunoașteți și pe Tatăl meu... Cine m-a văzut pe mine l-a văzut pe Tatăl”, Ciril de Alexandria notează, în stilul său dens: „Într-adevăr, Fiul, născut din aceeași substanță cu Tatăl în mod inefabil și imposibil de înțeles, poartă în sine proprietățile substanței celui care l-a născut” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.*, PG 74, 193-194).

În această perspectivă cristologică, Ciril de Alexandria interpretează autoprezentarea lui Isus: „Eu sunt calea, adevărul și viața” în sensul de Fiu al lui Dumnezeu, născut de Tatăl, adică din aceeași substanță cu Tatăl. În aceeași perspectivă se situează interpretarea pe care o dă textelor sfântului Ioan referitoare la Mângâietor. Din faptul că Isus vorbește despre un „alt” Mângâietor, se înțelege că el este de aceeași natură sau substanță cu Tatăl și cu Fiul, însă distinct de aceștia. De fapt, el este Duhul Tatălui și al Fiului și este dăruit de Tatăl prin intermediul Fiului. Un argument pe care se sprijină comentatorul din Alexandria pentru a-și întări propria interpretare cristologică este următorul: prin

intermediul Duhului, suntem făcuți părtași la natura divină, datorită întrupării lui Cristos; însă dacă el nu este Dumnezeu de aceeași natură cu Tatăl, atunci mântuirea noastră este falsă. Este interesant de observat cum această linie de un înalt nivel cristologic a exegezei lui Ciril de Alexandria influențează și interpretarea textelor „parenetice”, cum este acela referitor la porunca nouă și la promisiunea păcii. Porunca lui Cristos este „nouă” nu doar pentru că reprezintă împlinirea legii vechi, ci pentru că este vorba despre iubirea necondiționată a lui Cristos, Fiul, care o reflectă pe cea a Tatălui, Dumnezeu, care este dragoste. La rândul lor, discipolii constituie imaginea, *eikôn*, și chipul lui Cristos mântuitorul (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* IX, PG 74, 165-168). În același mod, promisiunea păcii este interpretată în contextul promisiunii Duhului, care este Duhul lui Cristos, învățătorul interior și invizibil: „de fapt, pacea lui Cristos este Duhul său” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Ibid.* X, PG 74, 305-306). Dat fiind profundul profil cristologic al întregului său comentariu, Ciril de Alexandria combate cu ușurință obiecția arienilor, care pornesc de la textul din *In* 14,28b pentru a-și susține teza referitoare la inferioritatea lui Isus Fiul, creatură/făptură a Tatălui:

Tatăl – spune Ciril de Alexandria – este mai mare decât Fiul fiindcă acesta se află încă în condiția de servitor și om. Este mai mare decât el în ordine istorico-mântuitoare, *oikonomikôs*, fiindcă Isus și-a asumat condiția de inferioritate și rămâne astfel până când Isus se va întoarce la acea condiție care constituia la început specificul și natura sa (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* X, PG 74, 313-316).

În deplină concordanță cu această lectură este interpretarea „spirituală” pe care Ciril de Alexandria o dă ultimelor cuvinte ale lui Isus: „Sculați-vă! Să plecăm de aici!”. Cristos conducătorul îi îndeamnă pe discipoli să treacă împreună cu el din moarte în viață, de la imperfecțiune la perfecțiune, de la pământ la cetatea cerească.

Mai sobru este comentariul pe care îl face Teodor din Mopsuestia acestei probleme: Isus îi îndeamnă pe discipoli să înfrunte moartea și martiriul. Și interpretarea cristologică a textelor sfântului Ioan este făcută de Teodor din Mopsuestia cu mare discreție. Însă celălalt reprezentant al școlii antiohiene, Ioan Crisostomul, urmează o linie moderată, deși la fel de clară și de fermă. În comentariul la *In* 14,8-9, Ioan Crisostomul spune: „din moment ce Fiul are aceeași substanță ca Tatăl, rămânând totuși Fiu, pe drept cuvânt Cristos îl indică prin sine însuși pe Tatăl” (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. In Jo.* LXXIV, 1). Totuși, Crisostomul se grăbește să arate, împotriva „doctrinei ciumate” a lui Sabelius, că Fiul nu se identifică cu Tatăl. La fel, despre Mângâietor, promis de Isus ca un „altul”, amintește faptul că acesta este de aceeași natură cu Tatăl și cu Fiul, însă este distinct de aceștia. Este de semnalat și interpretarea pe care reprezentantul școlii antiohiene o propune pentru textul sfântului Ioan, care ajunsese un cal de bătaie în controversa ariană. În ceea ce privește textul din *In* 14,28b: „Tatăl este mai mare decât mine”, Ioan Crisostomul afirmă cu hotărâre că Isus, Fiul, nu este diferit ca natură de Tatăl, însă acesta îi este superior Fiului fiindcă este „începutul”. Mai mult, el

încearcă să surprindă intenția imediată a textului: Isus spune că Tatăl, la care se pregătește să plece, este mai mare „pentru a întări încrederea discipolilor în sensul că nimeni nu îl poate învinge” (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. In Jo.*, LXXV, 4). Lectura în perspectivă „intratrinitară” – Tatăl este mai mare fiindcă este sursă și principiu al relației filiale – pe care Ioan Crisostomul o face textului din *In 14,28b* este parțial și cea a lui Atanasiu din Alexandria, a capadocienilor Vasile și Grigore din Nazianz, a lui Epifaniu din Salamina, precum și a lui Tertulian și Ilariu de Poitiers. Dintre moderni, Maldonatus arată că această linie interpretativă le face prea mari concesii adversarilor arieni și preferă, împreună cu Ciril de Alexandria, sfântul Augustin, Ambroziu și Toma de Aquino, ca și alți autori medievali, interpretarea „incarnaționistă”: Tatăl este mai mare decât Fiul în sensul că acesta este Cuvântul care s-a făcut trup.

Comentariul sfântului Augustin la textul lui Ioan a fost foarte apreciat în întreaga epocă medievală nu numai datorită încărcăturii cristologice. În primul rând, merită semnalată explicația pe care sfântul Augustin o dă apelativului „nou” referitor la porunca iubirii: pentru că îi înnoiește pe oameni, cei care moștenesc Noul Testament, mai mult, pentru că are drept izvor dragostea lui Cristos, care ne-a iubit pentru a ne face capabili să iubim și noi, la rândul nostru. Originală și subtilă este și interpretarea pe care filosoful din Hippona o propune pentru enigmaticul text din *In 14,2-3*. „Locuințele multe” – spune sfântul Augustin – semnifică diversele grade care există în unica viață eternă sau fericită care constă în participarea la însăși dragostea lui Dumnezeu. Această interpretare, care se regăsește menționată la Ciril de Alexandria, devine destul de comună în comentariile medievale și în cele catolice moderne. Acesteia, în schimb, i se opun cu tărie reformatorii. Mai mult, sfântul Augustin sugerează felul în care se poate concilia prima afirmație a lui Isus: „În casa Tatălui meu sunt multe locuințe” – deci pregătite deja – cu cea de-a doua: „Mă duc să vă pregătesc un loc”. „Le-a pregătit în predestinare și le pregătește realizând ceea ce fusese predestinat” (AUGUSTIN, *In Joh.* LXVIII, 1). Însă apoi el adaugă și o a doua interpretare, care este preluată ulterior de alți comentatori: Isus îi pregătește pe discipoli prin intermediul credinței, pentru că locuința lui Dumnezeu sunt credincioșii. În împărăția lui Dumnezeu care se construiește, „vor fi acele locuințe pe care Domnul le pregătește acum” (AUGUSTIN, *ibid.*, LXVIII, 2).

O altă interpretare a sfântului Augustin care le influențează pe cele ulterioare este cea la versetul *In 14,6*: Isus este calea care conduce către adevăr și către viață. Prin intermediul omenității lui Cristos, Cuvântul-adevăr a venit la noi și este calea noastră pentru a merge spre el (AUGUSTIN, *In Joh.* LXIX, 2-3). În aceeași perspectivă cristologică, sfântul Augustin reinterpretează textul din *In 14,24*, acolo unde Isus spune: „Cuvântul – la singular – pe care îl ascultați nu este al meu, ci al Tatălui care m-a trimis”. Este vorba despre Cuvântul lui Dumnezeu care își are originea în Dumnezeu, Tatăl. Exegeza episcopului din Hippona este, ca și cea a lui Ciril de Alexandria, a apărut în urma polemicii cristologice dintre cele două fronturi opuse, arian și sabelian, însă nu neglijează să aprofundeze și

acele texte care au o relevanță eclesială și practică. Este interesantă una dintre explicațiile propuse de către episcopul din Hippona în legătură cu un alt text din sfântul Ioan care atrage atenția cititorilor prin singularitatea sa: „cine crede în mine... va face și mai mari decât acestea” (In 14,12b). După ce a propus două interpretări care vor deveni clasice – lucrările cele mai mari sunt miracolele misi-onarilor creștini și convertirea popoarelor – Augustin dezvoltă cu o anumită subtilitate ipoteza sa interpretativă: este vorba despre justificarea celor păcătoși prin intermediul credinței (AUGUSTIN, *In Joh.* LXXII, 3). La fel de originală este interpretarea dată de sfântul Augustin promisiunii păcii, o temă foarte dragă lui și care a constituit obiectul reflecțiilor sale. Isus vorbește de două ori despre pace – observă Augustin – iar a doua oară spune: „Pacea mea vă dau vouă”. Este vorba despre două aspecte ale păcii: prima este cea actuală, care constă în absența războiului și a conflictelor; a doua este pacea definitivă, a sa. „Această pace este în el și vine din el, atât cea pe care ne-o lasă pentru a merge către Tatăl, cât și cea pe care ne-o va da atunci când ne va conduce la Tatăl. El însuși este, de fapt, pacea noastră” (*Ibid.*, LXXVII, 3).

Exegeza medievală a textului nostru o continuă și o dezvoltă în mod substanțial pe cea a sfântului Augustin, cu unele adnotări mai sistematice, așa cum se poate vedea în interpretarea lui Toma de Aquino. Cu privire la glorificarea Fiului Omului, el distinge patru forme sau modalități ale gloriei: dubla glorie a morții pe cruce prin efectele sale mântuitoare și prin evenimentele miraculoase care o însoțesc; aceea a judecării celor răi, anticipată deja prin ieșirea sau îndepărtarea lui Iuda (sfântul Augustin); gloria învierii și a predicării și convertirea popoarelor. Și în comentariul discursului referitor la porunca „nouă” Toma de Aquino enumeră trei motive care justifică adjectivul „nou”: pentru reînnoirea pe care o produce (sfântul Augustin), pentru că provine de la Duhul Sfânt care dăruiește iubire și, în sfârșit, pentru că întemeiază noua alianță. De la Augustin, el preia interpretarea referitoare la locuințele multe și diverse și dezvoltă explicația cu privire la propoziția: „Mă duc să vă pregătesc un loc”, punând-o în relație cu acțiunea lui Isus care îi investeste pe discipoli cu credință și îi atrage prin intermediul Duhului Sfânt. Explicația cuvintelor lui Isus: „Eu sunt calea, adevărul și viața” îi oferă lui Toma de Aquino, ca și altor comentatori medievali, ocazia de a face o reflecție cristologică și spirituală. Rupert de Deutz formulează următoarea parafrază: „Eu sunt calea prin intermediul căreia se merge crezând, adevărul prin intermediul căreia mărturisind se ajunge, viața prin intermediul căreia trăim pentru totdeauna fericiți” (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. Comm.*, PL 169,697). Dionisiu Certozinul reia o distincție prezentă deja la sfântul Augustin: „Eu sunt calea” se spune în legătură cu natura umană a lui Cristos (mijlocitorul); „Eu sunt adevărul și viața”, în relație cu natura sa divină (DIONISIU CERTOZINUL, *In Ev. Enarr.*, 940). Cu privire la acest lucru, Toma de Aquino reproduce interpretarea spirituală care vede în cele trei cuvinte: „calea, adevărul și viața” propunerea a trei complete de sfințenie: viața activă, contemplativă și scopul lor comun.

La fel de bine structurată este interpretarea pe care o dă promisiunii Duhului adevărului, numit „Mângâietorul”. Dubla interpretare a acestui titlu, tradus atât prin „avocat” (sfântul Augustin, Tertulian, Ciprian, Ilarius), cât și „mângâietor” (Origene, Ciril de Alexandria, Teodor din Mopsuestia, Ieronim), este resintetizată de către Toma de Aquino în felul următor: Duhul Sfânt este mângâietor fiindcă este în mod formal iubirea lui Dumnezeu și a lui Cristos; este avocat fiindcă sprijină rugăciunile noastre (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* IV, 2, par. 1911-1912). Tot Duhului Sfânt Toma de Aquino îi atribuie darul păcii promise de către Cristos discipolilor. O pace care cuprinde toate modalitățile de relație cu Dumnezeu, cu sine și cu ceilalți, și se referă la mintea, voința și simțurile ființei umane (TOMA DE AQUINO, *Ibid.*, VII, 1, par. 1961). Comentariile lui Rupert de Deutz și Bruno de Asti se inspiră și ele din scrierile sfântului Augustin, însă fără a lua în seamă interpretările și aprofundările aduse de Toma de Aquino. Poate fi semnalată interpretarea diferită ai cărei purtători de cuvânt se fac Rupert de Deutz și Bruno de Asti. Primul, în cuvintele lui Isus din final: „Să plecăm de aici!”, așa cum propuseseră deja Ioan Crisostomul și Teofilact, vede îndemnul de a ieși pentru a merge într-un loc mai sigur, deschis; al doilea, în schimb, le interpretează drept o cerere adresată discipolilor de a căuta cerul unde aceștia își au originea.

Comentariile reformatoarelor se detașează de acest model interpretativ, iar pentru anumite aspecte ele reiau nuanța cristologică care se regăsește la reprezentanții școlii din Alexandria și la sfântul Augustin. Luther, în diferitele sale predici dedicate acestui text din sfântul Ioan, pune accentul pe rolul credinței ca încredere radicală în Cristos, care în umanitatea sa ne dezvăluie milostenia plină de iertare a lui Dumnezeu. În această perspectivă, el reinterpretează îndemnul de a respecta cuvântul și poruncile ca fiind echivalent cu a crede și a adera la Cristos și la evanghelia sa. Și autoprezentarea lui Isus: „calea, adevărul și viața” este reinterpretată în această optică: „El este calea ca început, adevărul ca mijloc al drumului și viața ca scop sau destinație” (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 386). Dacă această din urmă interpretare cristologico-spirituală a lui Luther are un precedent la autorii medievali, în schimb, este originală interpretarea pe care el o dă cuvintelor lui Isus care se află în centrul controverselor ariene: „Tatăl este mai mare decât mine”. Luther spune că prin aceste cuvinte Isus nu se referă la natura sa, ci vorbește despre lucrarea și rolul său. De aceea, acestea trebuie înțelese în sensul că, raportate la Cristos omul, vor să spună: împărăția Tatălui este mai mare. Așadar, Isus îi anunță pe discipoli că merge la Tatăl, adică în împărăția sa mai mare, unde este stăpân peste toate creaturile (LUTHER, *Das Jo. Ev.*, 432-437). Această explicație este reluată într-un mod mai articulat și mai precis de către Calvin, care comentează textul din sfântul Ioan în felul următor: „Aici nu se vorbește nici despre natura umană a lui Cristos, nici despre divinitatea sa eternă, ci el se plasează la mijloc, între noi și Dumnezeu, din cauza fragilității înțelegerii noastre” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.*, 336). Această ultimă motivație este prezentă în comentariile tradiționale ale sfinților părinți și, prin accentul pus de Calvin pe aspectul dinamic și istorico-mântuitor – Dumnezeu este destinația

ultimă a drumului lui Isus Cristos – poate fi alăturată celei a lui Ciril de Alexandria, care vorbește despre perspectiva „economică”. Însă interpretarea textelor sfântului Ioan într-o linie cristologică funcțională este aleasă și privilegiată de către Calvin și cu referire la alte texte. În comentariul la In 14,10: „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în mine”, Calvin spune: „Aceste cuvinte nu trebuie raportate la esența divină a lui Cristos, ci la modalitatea revelației sale. De fapt, în ceea ce privește divinitatea sa misterioasă, el nu este cu nimic mai cunoscut decât Tatăl, ci este imaginea lui Dumnezeu în care Dumnezeu se manifestă deplin în măsura în care în el apare în mod solidar imensa sa bunătate, înțelepciune și putere (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.*, 326).

În interpretarea rolului Duhului sfânt, „învățător lăuntric”, Calvin, ca și Luther, introduce câteva puncte polemice împotriva legalismului sau ritualismului Bisericii Catolice (Luther) sau împotriva adăugirilor la evanghelie făcute de anabapțiști și libertini (Calvin). Tonalitățile polemice sunt mai explicate în comentariul lui Melancton, care profită de ocazie pentru a reafirma concepția sa asupra Bisericii ca adunare a celor care îmbrățișează evanghelia și aderă la ea (MELANCTON, *Enarr. In Ev. Joh.*, 314.317).

Autoprezentarea lui Isus: „calea, adevărul și viața” îi oferă ocazia de a polemiza nu doar cu ritualismul catolic, ci și cu religiile necreștine. Cristos, de fapt, este singurul care îl revelează pe Tatăl, însă în măsura în care „a fost crucificat și a înviat”. Astfel, Duhul promis de Cristos învață lucrurile încredințate în evanghelie și de aceea trebuie excluse nu doar diferitele speculații cu privire la Dumnezeu, ci și toate adăugirile străine de evanghelie (MELANCTON, *Ibid.*, 300-301.320-321).

Comentatorii moderni de formație catolică repropun, cu noi argumente, interpretarea tradițională a textului din sfântul Ioan în cheie cristologică, unde totuși polemicile sau controversale ariane, sabeliane sau ale altora, cum ar fi cele eutihiane și macedonene, sunt doar o amintire istorică. Cu privire la promisiunea „Mângâietorului”, Maldonatus amintește de polemica împotriva montaniștilor, care se consideră primii și singurii destinatari ai Duhului Sfânt (MALDONATUS, *Comm. In Ev.* 882.889). Acest comentator, pentru a rezolva unele dificultăți ale textului evanghelic, se bazează pe argumentarea filologică care în anumite cazuri îl face să intuiască o soluție nouă față de cea comună și tradițională. Porunca cea „nouă”, după Maldonatus, înseamnă, conform unei modalități de exprimare specific ebraiciei biblice, porunca cea mai importantă și care primează asupra celorlalte. El recurge, de asemenea, la ceea ce numește „ebraism” pentru a explica afirmația lui Isus: „Eu sunt calea, adevărul și viața”, adică sunt calea adevărată pe care se merge spre viața adevărată (Maldonatus, *ibid.*, 874). Această interpretare este reluată de Cornelius a Lapide, care vorbește aici despre o hendiadă și adaugă o mențiune amplă a diverselor interpretări cristologice și spirituale (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. In Ev.* 584-585). Maldonatus propune o interpretare analoagă în legătură cu expresia „Duhul adevărului”: „Duhul adevărat” sau etern, al lui Dumnezeu, în opoziție cu cel fals, al lumii (MALDONATUS, *Comm. In Ev.* 882). Interpretarea dată de Maldonatus expresiei „calea, adevărul și viața”

se regăsește în comentariul lui E. Sa și în cel al lui G. S. Menochio, care transpune textul sfântului Ioan în felul următor: „calea adevărată, dătătoare de viață, care duce la mântuire”; în legătură cu „Duhul adevărului”, el folosește formula „Duhul real”. În rest, comentariile sunt destul de asemănătoare și sunt convergente în punctele fundamentale.

Merită semnalate notațiile lui Hugo Grotius în legătură cu Mângâietorul și cu textul din In 14,28. În primul caz, el preferă traducerea și interpretarea termenului „mângâietorul” prin „avocat” (activ), apărător, în sensul că așa cum Cristos îndeplinește acest rol în cer, Duhul îl îndeplinește în lume. Și textul din In 14,28 este interpretat de Grotius în cheie juridică: Tatăl este mai mare fiindcă el este cel care trimite, în comparație cu Fiul, care este trimis (GROTIUS, *Ann. In NT* 1093). Merită amintită, pentru caracterul său singular, nota lui J.Ch. Wolfius la In 14,16, unde Isus promite un „alt” mângâietor. El face referire la interpretarea dată acestui text în mediile musulmane, unde cuvântul *periklyton* este interpretat cu referire la numele lui Mahomed, *muhammed*, „cel slăvit”, „cel însemnat”. Această lectură islamică a Evangheliei este semnalată și în legătură cu versetul In 14,30, interpretat astfel: „Atunci va veni Mohamed, conducătorul acestei lumi, și în mine nu va fi nimic divin” (J.Ch. WOLFUS, *Curae Phil. Crit. in Ev.* 944.946). Desigur că aceste interpretări extravagante ale textului evanghelic au fost contestate, dar ele indică un anumit interes față de confruntarea „polemică” dintre două lumi culturale și religioase diferite.

Plasarea în cadru istoric a textului din sfântul Ioan oferă ocazia identificării unor tendințe interpretative. În primele secole, în contextul dezbaterii cristologice, predomină o interpretare doctrinală, care se atenuează în perioada medievală și în cea modernă, sau rămâne numai ca substrat istoric și cultural. În contextul reformei, textul despre care vorbim oferă unele puncte de plecare pentru reformularea perspectivei eclesiologice, mai ales în ceea ce privește rolul credinței și acțiunea Duhului adevărului sau a Duhului Sfânt. Pentru a pune în valoare potențialul textului evanghelic, putem ține cont de diversele nivele de lectură care au fost deja puse în evidență în istoria exegezei: lectura cristologică, cea eclesială și cea practică sau parenetică. Primul nivel de lectură nu poate fi separat de perspectiva teologică care, în pasajul în discuție, rezultă din conotațiile evident trinitare. Este vorba, evident, de o dimensiune trinitară în cheie cristologică. În centrul discursului despre Dumnezeu, Tatăl, și despre Duhul adevărului sau Duhul Sfânt stă Isus, care se prezintă drept unicul „loc” istoric al manifestării și al întâlnirii cu Dumnezeu Tatăl și unicul „loc” istoric al comuniunii existențiale cu Duhul Sfânt. Concentrarea cristologică a acestui discurs asupra lui Dumnezeu, „teologia”, atinge punctul culminant în autoprezentarea lui Isus prin formula: „Eu sunt calea, adevărul și viața”, comentată printr-o altă declarație: „Nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine” (In 14,6). Aceasta își are ecoul în răspunsul adresat de Isus lui Filip: „Cine m-a văzut pe mine l-a văzut pe Tatăl”, comentată, la rândul său, prin formula repetată de trei ori referitoare la imanența reciprocă dintre Isus și Tatăl (In 14,9.10a.11.20). Însă trebuie notată

și trimiterea fermă la cuvintele și la faptele lui Isus care revelează această relație existențială a sa ca Fiul cu Tatăl. Așadar, Isus, în dimensiunea sa istorică concretă, unică și irepetabilă, este mijlocitorul comunicării și al întâlnirii cu Dumnezeu. Printr-o expresie simbolică împrumutată din Biblie, se poate spune că el este unicul chip istoric al lui Dumnezeu, așa cum se spune că este cuvântul lui Dumnezeu.

În prima parte a discursului, sfântul Ioan pare să dea întâietate elementului vizibil sau imediat al comunicării. Este vorba, însă, despre un „a vedea” care trebuie să evolueze spre „a cunoaște” sau „a recunoaște”, până la punctul în care simpla „vedere” a lui Cristos în sens fizic poate deveni un impediment pentru cunoașterea autentică care e credința. De fapt, cei patru discipoli istorici care intervin în dialog riscă să rămână blocați în cunoașterea superficială și reductivă a lui Isus fiindcă se opresc la relația istorică, cea care precede plecarea sa. Isus îi invită să privească înainte, spre viitorul credinței, inaugurat de despărțirea sau plecarea sa. Aceasta are o dublă valență: pe de o parte înseamnă despărțirea lui Isus de discipoli, pe de altă parte, reprezintă posibilitatea unei întâlniri și a unei noi și diferite relații permanente cu aceștia. Această nouă vedere și cunoaștere a lui Isus de către discipoli și de către credincioși este exprimată prin vocabularul iubirii, care face apel și ca vocabularul biblic tradițional al respectării cuvântului și a poruncii. Nu este de mirare că conținutul și motivația ultimă a poruncii-testament a lui Isus sunt formulate cu vocabularul iubirii. Însă arhetipul iubirii, care definește statutul și înfățișarea istorică a comunității discipolilor, este reprezentat de dăruirea de sine a lui Isus, care îi iubește pe discipoli așa cum îl iubește pe Tatăl, până la a înfrunța în deplină libertate și cu încredere maximă întâlnirea fatală cu „conducătorul acestei lumi”. Această dragoste, care devine vizibilă și istorică prin plecarea-moartea lui Isus, reprezintă calea unică pentru a ajunge la Tatăl, fiindcă este revelarea definitivă a sa, izvor sau rădăcină a unei noi calități a vieții. Isus, care își înfruntă moartea ca pe un act extrem de libertate și de iubire, este chipul lui Dumnezeu Tatăl, dezvăluit în sfârșit prin trăsăturile vizibile și istorice ale Fiului Omului.

Datorită acestei înalte concentrații a simbolurilor cristologice, surprinse în profunzimea și dinamismul lor, cel al morții și al învierii în termeni de iubire, autorul *Evangeliei a patra* poate să depășească divergența dintre diferitele perspective cu privire la „venirea” lui Isus: cea istorică și a experiențelor pascale, cea intermediară sau spirituală și, în final, venirea escatologică. Integrarea Duhului Sfânt în acest dinamism al noii revelații și prezența lui Isus ne permit să punem împreună diferitele perspective, cea istorică și cea spirituală, cea prepas-cală și cea intermediară, dinainte de venirea de la sfârșit. Duhul Sfânt, de fapt, face ca prezența lui Isus în discipoli să fie interioară și permanentă, în măsura în care el este Duhul adevărului, interpretul și garantul revelației istorice a lui Isus. Titlul de „mângâietor” atribuit deja lui Isus sintetizează acest rol specific al Duhului Sfânt, care este dăruit și trimis de către Tatăl în numele și în urma intervenției eficiente a lui Isus Fiul. Această perspectivă cristologică în prezentarea Duhului Sfânt promis discipolilor ne permite să depășim dificultățile unei

lecturi reductive și abstracte a revelației unui Dumnezeu Trinitate. Duhul Sfânt, care se află în relație cu Isus „adevăru” și cu Dumnezeu Tatăl „sfântul”, nu poate fi redus la o forță anonimă sau la o experiență entuziastă monopolizatoare de vreun grup hegemon sau de personalități religioase deosebit de înzestrate. Însă nu este nici înlocuitorul interior și invizibil al lui Isus cel înviat sau al lui Dumnezeu Tatăl. Duhul adevărului și Duhul Sfânt, pus în relație atât cu Isus, Fiul, cât și cu Dumnezeu Tatăl, are o singură identitate specifică și distinctă care se manifestă acum în comunitatea discipolilor.

În acest orizont al cristologiei trinitare, pagina evanghelică din sfântul Ioan ne face să redescoperim și identitatea discipolilor lui Isus. Elementul distinctiv este reprezentat de calitatea credinței definite în termeni de iubire și de comuniune existențială și dinamică cu Isus Fiul și, prin intermediul lui și al Duhului său, cu Dumnezeu Tatăl. În acest context de relații existențiale bazate pe credința angajată și activă, primește o turnură pozitivă nu doar căutarea umană a unei experiențe-întâlniri cu Dumnezeu, ci și contradicția limitei umane a morții. Credincioșii sunt aceia care participă la dinamismul existențial al lui Isus cel înviat și viu. Aceasta este comuniunea de iubire care se află la rădăcina unui raport nou cu Dumnezeu Tatăl care, împreună cu Fiul, își găsește o locuință interioară și stabilă în fiecare dintre noi. Așadar, întâlnirea cu Dumnezeu-Tatăl, pe care Isus ne-a făcut să o întrezărim prin misiunea sa istorică, este anticipată de experiența de credință-iubire care îi face pe credincioșii din toate timpurile să se îndrepte către el. Misterul și drama morții nu sunt negate sau înlăturate, ci sunt depășite prin același proces care l-a făcut pe Isus să treacă de la moarte la viață, de la plecarea-despărțire la noua prezență-comuniune.

În această optică se situează viața și misiunea comunității credincioșilor, care trăiește dincolo de frontiera morții lui Isus. În lumina Paștelui, care este marea lucrare a lui Dumnezeu, discipolii sunt destinatarii promisiunilor și ai darurilor și primesc impuls de la aceasta: lucrările mai mari, pacea și bucuria. Izvorul și garanția a toate reprezintă darul prin excelență, fructul rugăciunii eficiente a lui Isus: „Mângâietorul”, Duhul adevărului. Acesta este viitorul discipolilor inaugurat de noua venire a lui Isus și de darul Duhului Sfânt, făcute posibile de plecarea sa sau de întoarcerea sa la Tatăl. De aceea, acțiunea istorică a comunității discipolilor este însoțită de un optimism fundamental, inclusiv cu privire la acea lume care, în logica sa de putere violentă, rămâne străină față de darurile lui Isus. Drept pentru care, această lume nu poate să-l primească pe Mângâietor, Duhul adevărului, nici nu este capabilă să intre în acea logică de pace pe care Isus o lasă și o transmite drept semn distinctiv al comunității credincioșilor. Însă „lumea” nu coincide cu ființele umane. De fapt, toți îi pot recunoaște pe discipolii lui Isus din felul lor de a se iubi unii pe alții, așa cum au recunoscut iubirea lui Isus față de Tatăl și libertatea sa în faptul de a-și dăruia viața. Această iubire gratuită și liberă își are izvorul în Dumnezeu Tatăl. Aceasta, așa cum a fost revelată și transmisă de Isus prin intermediul Duhului său, se află la baza noilor raporturi din interiorul comunității credincioșilor. Acum se poate întrevădea un proiect

de comunitate a credincioșilor în care se întâlnesc marile teme ale acestei pagini din sfântul Ioan: cea cristologică, în care Isus se prezintă drept chipul Tatălui, calea, adevărul și viața, și cea pneumatologică, în care darul și trimiterea Duhului Sfânt reprezintă garanția împlinirii tuturor promisiunilor pe care le-a făcut Isus. O comunitate în armonie cu aceste dimensiuni cristologice și spirituale nu poate să se închidă într-un orizont de sectă înfricoșată sau elitistă. Porunca cea nouă a iubirii și darul-moștenirea păcii lui Isus sunt criteriile pentru a regăsi adevărata sa identitate profundă și pentru a defini locul ce i se cuvine în istoria oamenilor, fără a ceda tentației unui fanatism sectar și iluziei unui mimetism lumesc.

XX. PLECAREA LUI ISUS ȘI COMUNITATEA DISCIPOLILOR ÎN LUME (In 15,1-16,33)⁴²

^{15,1} „Eu sunt vița cea adevărată, iar Tatăl meu este viticultorul.

² Orice mlădiță care este în mine și nu aduce rod, el o înlătură și oricare aduce rod o curăță ca să aducă și mai mult rod.

³ Voi sunteți deja curați, datorită cuvântului pe care vi l-am spus.

⁴ Rămâneți în mine și eu în voi. După cum mlădița nu poate aduce rod de la sine dacă nu rămâne în viță, tot la fel nici voi, dacă nu rămâneți în mine.

⁵ Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cel care rămâne în mine și eu în el, acela aduce rod mult, pentru că fără mine nu puteți face nimic.

⁶ Dacă cineva nu rămâne în mine, este aruncat afară, la fel ca mlădița, și se usucă. Se adună, se aruncă în foc și arde.⁴³

⁷ Dacă rămâneți în mine și cuvintele mele rămân în voi, orice voiți, cereți și vi se va face.

⁸ În aceasta a fost glorificat Tatăl meu, ca să aduceți rod și să fiți discipolii mei.⁴⁴

⁹ Așa cum Tatăl m-a iubit pe mine, așa v-am iubit și eu pe voi. Rămâneți în iubirea mea.

⁴² DIETZFELBINGER C., *Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt. Joh 16,16-33*, EvTh 40 (1980), 420-436; GROB F., *Jésus: la vigne. Jean 15 et la ropture avec la synagogue*, FoiVie 86 (1987), 9-16; KREMER J., *Jesu Verheissung des Geistes. Zur Verankerung der Aussage von Joh 16,13 im Leben Jesu*, în R. SCHNACKENBURG – J. ERNST – J. WANKE, ed., *Die Kirche des Anfangs*, Fs. U. Schürmann, Herder, Freiburg, 1978, 247-276; MOLONEY F.J., *The Structure and Message of John 15,1-16,3*, ABR 35 (1987), 35-49; NICACC, A., *Esame letterario di Gv 15-16*, Ant 56 (1981), 43-71; RINALD, G., *Amore e odio (Giov 15,1-16,4a)*, BibOr 22 (1980), 97-106; SCHNACKENBURG R., *Aufbau und Sinn von Johannes 15*, în L. ALVAREZ VERDES – E.J. ALONSO HERNÁNDEZ, ed., *Homenaje a Juan Prado. Miscelánea de estudios bíblicos y hebraicos*, Madrid 1975, 405-420; SCHNELLE U., *Die Abschiedsreden im Johannesevangelium*, ZNW 80 (1989), 60-79; SEGALLA G., *La struttura chiasmica di Giov 15,19*, BibOr 12 (1970), 120-131; SEGOVIA F.F., *The Theology and Provenance of John 15,1-17*, JBL 101 (1982), 115-128; Id., *John 15,18-16,4a. A First Addition on the Original Farewell Discourse?*, CBQ 45 (1983), 210-230; STENGER W., *Dikaïosynē in Jo XVI, 8.10*, NT 21 (1979), 2-12.

⁴³ Unele codice manuscrise, printre care codicele Alexandrin și codicele Vatican, reproduc un text mai cursiv fiindcă înlocuiesc pluralul *auta* („se adună”) cu singularul *auto*, care este în acord cu structura versetului (In 15,6a), care este în întregime la singular, ceea ce reprezintă o încercare de a armoniza textul grecesc original.

⁴⁴ Diverse codice majore și minore, o serie de versiuni antice, printre care cele siriace, au, în locul conjunctivului *genēsthe*, „să fiți”, viitorul *genēsethe*, „veți fi”. În acest din urmă caz, ar fi vorba despre o frază coordonată cu precedentă: „ca să aduceți rod și să fiți discipolii mei”.

¹⁰ Dacă țineți poruncile mele, rămâneți în iubirea mea așa cum eu am ținut poruncile Tatălui meu și rămân în iubirea lui.

¹¹ V-am spus acestea pentru ca bucuria mea să fie în voi și bucuria voastră să fie deplină.

¹² Aceasta este porunca mea: să vă iubiți unii pe alții așa cum v-am iubit eu.

¹³ Nimeni nu are o iubire mai mare decât aceasta: ca cineva să-și dea viața pentru prietenii săi.

¹⁴ Voi sunteți prietenii mei dacă faceți ceea ce vă poruncesc.

¹⁵ Nu vă mai numesc servitori, pentru că servitorul nu știe ce face stăpânul lui. Însă v-am numit pe voi prieteni pentru că toate câte le-am auzit de la Tatăl vi le-am făcut cunoscute.

¹⁶ Nu voi m-ați ales pe mine, ci eu v-am ales pe voi și v-am constituit ca să mergeți și să aduceți rod, iar rodul vostru să rămână, pentru ca orice îl veți ruga pe Tatăl în numele meu să vă dea.

¹⁷ Aceasta vă poruncesc: să vă iubiți unul pe altul.

¹⁸ Dacă lumea vă urăște, să știți că pe mine m-a urât înainte de voi.

¹⁹ Dacă ați fi din lume, lumea ar iubi ceea ce îi aparține, dar pentru că nu sunteți din lume, ci eu v-am ales din lume, pentru aceasta vă urăște lumea.

²⁰ Amintiți-vă cuvântul pe care vi l-am spus: «Nu este servitorul mai mare decât stăpânul său». Dacă m-au persecutat pe mine, vă vor persecuta și pe voi; dacă au ținut cuvântul meu, îl vor ține și pe al vostru.

²¹ Însă toate acestea vi le vor face din cauza numelui meu, pentru că nu-l cunosc pe cel care m-a trimis.

²² Dacă n-aș fi venit și nu le-aș fi vorbit, n-ar avea păcat; dar acum nu au scuză pentru păcatul lor.

²³ Cine mă urăște pe mine îl urăște și pe Tatăl meu.

²⁴ Dacă n-aș fi făcut între ei lucrările pe care nici un altul nu le-a făcut, nu ar avea păcat. Însă acum au văzut și m-au urât și pe mine și pe Tatăl meu.

²⁵ Dar trebuie să se împlinească cuvântul scris în Legea lor: *M-au urât fără motiv.*

²⁶ Când va veni Mângâietorul, pe care eu vi-l voi trimite de la Tatăl, Duhul adevărului, care purcede de la Tatăl, el va da mărturie despre mine.

²⁷ Și voi veți da mărturie, pentru că de la început sunteți cu mine.

^{16,1} V-am spus acestea ca să nu vă scandalizați.

² Vă vor exclude din sinagogă. Mai mult, vine ceasul când cel care vă va ucide va crede că aduce cult lui Dumnezeu.

³ Și vor face⁴⁵ acestea pentru că nu l-au cunoscut nici pe Tatăl, nici pe mine.

⁴ Dar v-am spus toate acestea pentru ca, atunci când va veni ceasul lor, să vă aduceți aminte de ele, căci eu v-am spus.⁴⁶ Nu v-am spus acestea de la început pentru că eram cu voi.

⁵ Însă acum mă duc la cel care m-a trimis și nimeni dintre voi nu mă întreabă: «Unde mergi?»

⁶ Dar pentru că v-am spus acestea, întristarea v-a umplut inima.

⁷ Totuși, eu vă spun adevărul: este mai bine pentru voi ca eu să plec, pentru că, dacă nu mă duc, Mângâietorul nu va veni la voi; însă, dacă mă duc, îl voi trimite la voi.

⁴⁵ Copiștii au completat acest text adăugând cuvântul *hymôn*: „vor face acestea vouă”.

⁴⁶ Textul grecesc original este greoi din cauza dublei apariții a pronumelui demonstrativ *autôn* după *hê hôra* și după *mnēmoneuete*: „ceasul lor, să vă aduceți aminte de ele...”. Însă mărturia cea mai veche pledează în favoarea acestui text care a fost simplificat de copiști, care au eliminat unul sau celălalt dintre cele două pronume.

⁸ Și când va veni el, va denunța lumea cu privire la păcat, cu privire la dreptate și cu privire la judecată.

⁹ Cu privire la păcat, pentru că nu cred în mine.

¹⁰ Cu privire la dreptate, pentru că mă duc la Tatăl și nu mă veți mai vedea.

¹¹ Cu privire la judecată, deoarece conducătorul acestei lumi a fost judecat.

¹² Mai am multe să vă spun, dar acum nu le puteți purta.

¹³ Însă, când va veni el, Duhul adevărului vă va călăuzi în tot adevărul⁴⁷, căci nu va vorbi de la sine, ci va spune ceea ce va auzi și vă va vesti lucrurile viitoare.

¹⁴ El mă va glorifica pe mine pentru că dintr-al meu va lua și vă va vesti vouă.

¹⁵ Toate câte le are Tatăl sunt ale mele; de aceea v-am spus că ia dintr-al meu și vă va vesti.

¹⁶ Puțin și nu mă veți mai vedea. Și iarăși puțin și mă veți vedea”.

¹⁷ Atunci, unii dintre discipolii lui au spus unii către alții: „Ce înseamnă ceea ce ne spune «Puțin și nu mă veți mai vedea. Și iarăși puțin și mă veți vedea» și «Mă duc la Tatăl»?”

¹⁸ Deci, spuneau: „Ce înseamnă acest «puțin»? Nu înțelegem ce spune”.

¹⁹ Isus știa că voiau să-l întrebe și le-a zis: „Pentru aceasta vă întrebați între voi, că v-am spus: «Puțin și nu mă veți mai vedea. Și iarăși puțin și mă veți vedea»?”

²⁰ Adevăr, adevăr vă spun: voi veți plânge și vei jeli, iar lumea se va bucura; voi vă veți întrista, dar întristarea voastră se va schimba în bucurie.

²¹ Femeia, când naște, este tristă pentru că i-a venit ceasul, dar, după ce a născut copilul, nu-și mai amintește de chin, de bucurie că a venit un om pe lume.

²² Iată, acum și voi sunteți triști⁴⁸, dar vă voi vedea din nou și inima voastră se va bucura, iar bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi.

²³ În ziua aceea nu mă veți mai întreba nimic. Adevăr, adevăr vă spun: orice veți cere de la Tatăl în numele meu, vă va da.⁴⁹

²⁴ Până acum nu ați cerut nimic în numele meu. Cereți și veți primi, pentru ca bucuria voastră să fie deplină.

⁴⁷ Există cel puțin trei interpretări diferite ale acestui text: a. Codicele Sinaitic, cu unele versiuni latine, copte și autori antici (Victorinus, Ciril) plasează după verbul *hodēgēsei hymas* particula grecească *en tē alētheia* (*pasē* este omis de către codicele Sinaitic original); această formă a textului este atestată și de codicele Beza și de versiunile latine și siriene, omițând apelativul „Duhul adevărului”; b. Codicele Alexandrin, Vatican, împreună cu alte codice majore și cu numeroase codice minore, versiuni antice și autori greci și latini (Origene, Theodor, Tertulian) reproduc un text unde *hodēgēsei hymas* este urmat de particula grecească *eis* (*pasan tēn alētheian*); cu această formă a textului sunt de acord unii martori antici, care omit apelativul: „Duhul adevărului” (Tertulian, Novatianus, Ilarius); c. unii autori antici (Eusebius, Ciril din Ierusalim) și unele versiuni latine interpretează textul în felul următor: „vă va învăța (explica) întregul adevăr”. Cea de-a treia variantă reprezintă o evidentă interpretare a textului original. Alegerea uneia dintre primele două depinde de sensibilitatea stilistică ce i se atribuie autorului celei de-a patra Evanghelii: *eis* ar putea să exprime un aspect mai dinamic, față de *en*, chiar dacă în greaca elenistică există tendința de a atenua distincția dintre cele două particule. În orice caz, ar trebui să fie preferată forma *hodēgēsei en* (cf. Ps 5,8; 72,24; 142,10; *hodēgein* cu *eis* apare în Ps 19,7; cf. cu *epi* în Ps. 24,5).

⁴⁸ Papirusul Bodmer II, împreună cu diferite codice majore, minore, cu versiuni și autori antici, reproduc verbul la viitor, *hexete*, „veți avea”. Această variantă pare să se datoreze armonizării cu formele verbale la viitor din In 16,20. Inclusiv folosirea viitorului *airēi* în locul prezentului *airei* pare să fie o corectură operată de către copişti.

⁴⁹ Amplasarea formulei *en tō onomati mou*, „în numele meu”, în manuscrisele din mediul egiptean, este asociată în mod neobișnuit cu verbul *dōsei hymin*, „vă va da”. Este de preferat ordinea textului care leagă această formulă cu verbul *aitein*, „a cere”.

²⁵ Acestea vi le-am spus în asemănări. Vine ceasul când nu vă voi mai vorbi în asemănări, ci vă voi vesti deschis despre Tatăl meu.

²⁶ În ziua aceea, veți cere în numele meu și nu vă spun că eu îl voi ruga pe Tatăl pentru voi;

²⁷ de fapt, Tatăl însuși vă iubește pentru că voi m-ați iubit și ați crezut că eu am ieșit de la Dumnezeu.⁵⁰

²⁸ Am ieșit de la Tatăl și am venit în lume⁵¹; iarăși las lumea și mă duc la Tatăl”.

²⁹ Discipolii i-au zis: „Iată, acum ne vorbești deschis și nu spui nici o asemănare.

³⁰ Acum știm că știi toate și nu ai nevoie ca să te întrebe cineva. De aceea, credem că ai ieșit de la Dumnezeu”.

³¹ Isus le-a răspuns: „Acum credeți?

³² Iată, vine ceasul – ba a și venit – când veți fi împrăștiați fiecare la ale sale și mă veți lăsa singur; dar nu sunt singur pentru că Tatăl este cu mine.

³³ V-am spus acestea ca să aveți pace în mine. În lume veți avea necazuri; însă curaj, eu am învins lumea”.

1. Structura literară și tematică

La o lectură neîntreruptă a capitolelor care reproduc în momentul de față „discursul” lui Isus dinaintea arestării sale, nu poate trece neobservată nepotrivirea dintre concluzia capitolului al paisprezecelea și începutul celui de-a cincisprezecelea (In 14,31; 15,1). După porunca sau îndemnul lui Isus de a ieși, textul continuă, pe parcursul a două capitole întregi, cu o serie de declarații și îndemnuri adresate discipolilor. Numai după rugăciunea lui Isus către Tatăl, făcută în prezența discipolilor, acesta iese cu ei pentru a se duce în grădina de dincolo de torentul Cedron (In 18,1). O comparație între această secțiune a discursului și cea precedentă scoate în evidență reluări ale unor teme, care evidențiază și mai clar unele tensiuni sau contradicții. Isus anunță venirea Mângâietorului, „Duhul adevărului”, alături de discipoli, după plecarea sa (In 15,26; 16,7.13). El vorbește de mai multe ori despre plecarea sa în a doua parte a discursului, reproducă în capitolul al șaisprezecelea (In 16,5.7.10.28). Aici reapar unele teme întâlnite deja în discursul din capitolul al paisprezecelea. În afară de venirea sau trimiterea Mângâietorului, Isus îi anunță pe discipoli contrastul-conflict cu lumea și promite ascultarea rugăciunii lor, bucuria și pacea. De aceea, este și mai impresionantă contradicția dintre cuvintele adresate de Isus discipolilor: „Însă acum mă duc la cel care m-a trimis și nimeni dintre voi nu mă întreabă: «Unde mergi?»” și întrebarea explicită a lui Simon Petru: „Doamne, unde mergi?”, reluată parțial în cele două intervenții următoare, cea a lui Toma și cea a lui Filip (In 13,36; 14,5.8).

⁵⁰ În loc de „eu am ieșit de la Dumnezeu”, unele codice importante, ca de exemplu Codicele Vatican, Ephraemi Rescriptus, Codicele Beza și numeroase versiuni interpretează „am ieșit de la Tatăl”. Prima formă a textului, cu sau fără articol (*tu*) *theou*, este cea originală, corectată prin asimilare cu textul următor din In 16,28.

⁵¹ Tradiția manuscrisă oscilează între forma textului grecesc „am ieșit, *exêlthon*, de la Tatăl”, *para tou Patros* și *ek tou Patros*. Aceasta din urmă ar fi putut fi sugerată copistului de particula verbului compus *ek-erchesthai*, „a ieși”.

Însă și în interiorul secțiunii noastre se pot percepe discontinuități și neconcordanțe. Prima parte, care începe cu imaginile viței de vie și a mlădițelor se bazează pe relația reciprocă dintre Isus și discipoli. Această relație este definită într-un moment succesiv în termenii iubirii și ai prieteniei. Angajamentul discipolilor se concentrează pe respectarea poruncii iubirii reciproce (In 15,1-17). În aceste cereri sau învățături se poate percepe un ecou al primelor replici ale discursului lui Isus ținut discipolilor, atunci când le predă acestora „porunca nouă” a iubirii și le cere să respecte poruncile sale sau cuvântul său (In 13,34-35; 14,15.21.23). În această primă parte lipsește tema plecării sau a despărțirii lui Isus de discipoli, în timp ce apar în mod fragmentar, anumite promisiuni caracteristice discursului de adio: bucuria și ascultarea rugăciunii (In 15,11.16c). Însă o impresie de totală înstrăinare a acestei desfășurări tematice este dată de secțiunea ce urmează imediat după, unde învățăturile lui Isus adresate discipolilor se concentrează pe ostilitatea lumii în ceea ce-i privește (In 15,18-25; 16,1-4a). Acest contrast este accentuat de faptul că unele declarații apar contradictorii. Isus le spune discipolilor că nu îi mai numește slujitori, ci prieteni (In 15,15a) și imediat după face referire la raportul dintre slujitor și stăpânul său pentru a explica condiția discipolilor în lume, care vor fi expuși persecuțiilor așa cum i s-a întâmplat și lui, Domnul lor (In 15,20bc). În același context al sentinței cu privire la discipolii-prieteni, Isus justifică un asemenea apelativ prin faptul că le-a adus la cunoștință „tot” ceea ce a auzit de la Tatăl (In 15,15bc). În capitolul următor le spune discipolilor că mai are multe lucruri de spus, dar că ei nu sunt încă capabili să le înțeleagă, de aceea, el anunță venirea Duhului adevărului care va avea sarcina de a-i conduce la adevărul total.

În fața acestor constatări par justificate încercările făcute în epoca modernă și contemporană de a face un pic de ordine în textul sfântului Ioan prin mutarea capitolelor actuale (J.H. Bernard, R. Bultmann) sau prin ipoteza alăturării a două discursuri paralele (In 13,31-14,31// In 15,1-16,33). În sfârșit, altele fac apel la ipoteza în care apar izvoare sau tradiții diferite sau imaginează nivele diferite de compoziție sau straturi redacționale. Înainte de a verifica caracterul verosimil sau funcționalitatea unor astfel de încercări sau ipoteze, pentru înțelegerea fragmentului nostru este necesar să ținem cont de structura literară a textului evanghelic actual. Unele expresii care se repetă ne relevă intenția celui care a redactat textul. Acesta concepe întreaga compoziție ca un „discurs” adresat de către Isus discipolilor înainte de despărțire sau plecarea sa. Verbul *lalèin*, „a vorbi”, „a spune”, se repetă în total de 12 ori în cele două capitole. De șapte ori este construit cu forma verbală a perfectului grecesc, *lèlèlèka*, „am spus” și de două ori apare la viitor. Caracteristică pentru secțiunea noastră este formula atribuită lui Isus: „V-am spus aceste lucruri”, *tàuta lèlèlèka hymìn* (In 15,11; 16,1.4.6.25.33; cf. 15,3). Împreună cu *lègein*, *eipèin-èipon*, verbul *lalèin*, definește rolul lui Isus care „vorbește” sau „a vorbit” discipolilor pentru a-i învăța sau pentru a le cere ceva înainte de plecarea sa. În două cazuri se recurge la verbul mai explicit *entèllesthai*, „a ordona”, „a porunci” (In 15,14.17). Întreaga scenă

este dominată de figura lui Isus, care face trimitere pe de o parte la raportul său cu Tatăl și pe de altă parte la relația cu discipolii. Amândouă aceste relații sunt exprimate prin lexicul referitor la iubire, concentrat în anumite sentințe în capitolul al cincisprezecelea: *agapàn*, de cinci ori (In 15,9ab.12ab.17); *agapē*, de patru ori (In 15,9.10bc.13). În această arie semantică gravitează terminologia prieteniei, condensată în aceeași secțiune: *philos*, „prieten” (In 15,13.14.15); *philēin*, „a iubi” (In 15,19; cf. 16,27ab). Ceea ce definește intonația tematică a acestei prime părți este repetarea verbului *mènein*, „a rămâne” care apare de zece ori în secțiunea scurtă din In 15,1-10; 15,16. Aceasta definește atât raportul existențial dintre Isus și discipoli, cât și pe cel dintre Isus și Tatăl.

În raport cu această primă unitate, care este construită pe baza unei evidente înlănțuiri lexicale și tematică, se desprinde următoarea, unde este introdus un personaj nou: „lumea”, *kòsmos*, de cinci ori în In 15,18-19 și de șapte ori în In 16,8-33. Relația cu această realitate cosmică, dintre Tatăl și Isus pe de o parte, și a discipolilor pe de altă parte este definită prin două verbe antitetice: „a uri”, *misèin* (de șapte ori în In 15,18-25) și „a iubi”, *philēin* (In 15,19; cf. 16,27ab). Ostilitatea lumii este precizată în două cazuri prin verbele „a persecuta”, *diòkein* și „a ucide”, *apoktèinein* (In 15,20c; 16,27ab). În contextul acesta al raportului Isus-discipoli-lume ostilă este introdus noul protagonist pe care Isus promite să-l trimită de la Tatăl, Duhul Sfânt, „Duhul adevărului”, care are rolul de „a da mărturie”, *martyrèin* în favoarea lui Isus și de „a combate”, *elènchein*, lumea (In 15,26; 16,8). Față de discipoli care dau mărturie în favoarea lui Isus, „Duhul adevărului” are rolul de „a vorbi”, *lalèin*, și de „a anunța”, *anangèllein* (In 16,13.14.15). Relația Duhului Sfânt sau „Duhul adevărului” cu Isus este analoagă cu cea pe care Isus însuși o are cu Tatăl: Isus trimite Duhul Sfânt, *pèmpein*, așa cum el este trimis de către Tatăl (In 15,21.26; 16,5.7); Duhul Sfânt „ascultă”, *akoùein*, și primește de la Isus ceea ce le comunică discipolilor (In 16,13.14.15).

Pornind de la această secțiune, în care apare prevestirea Duhului Sfânt și rolul său în ceea ce privește lumea și discipolii, se distinge și următoarea, introdusă prin sentința programatică a lui Isus: „Puțin și nu mă veți mai vedea. Și iarăși puțin și mă veți vedea” (In 16,16). Expresia adverbială grecească *mikròn* „puțin”, apare de șapte ori de-a lungul a patru versete (In 16,16ab.17ab.18.19ab). Momentul de reflecție din grupul discipolilor menționați în mod explicit, oferă ocazia unei clarificări a sentinței de la început. Aceasta este construită prin intermediul perechii de verbe „a vedea”, *horàn* (In 16,16.17.19.22; cf. 15,24) și „a contempla”, *theòrèin* (In 16,10.17.19). Prin intermediul acestei terminologii exprimată prin „a vedea” și „a nu vedea” este definită relația lui Isus cu discipolii, de care depinde starea lor de „bucurie” sau „tristețe” față de lume. Acest lexic, referitor la cele două stări emotive antitetice este concentrat în jurul scurtei parabole despre femeia care naște: „a plânge” și „a se plânge”, în opoziție cu „a se bucura”, *chàirein* (In 16,20); „a fi trist”, *lypèin*, „a avea tristețe”, *lypē*, în antiteză cu faptul de a fi cuprins de bucurie, *chàra*, „a se bucura” (In 16,20.21.22.23). Din comparația lexicală se poate percepe predominanța motivului „bucuriei” anticipat și

reluat în unele sentințe din afara contextului actual (In 15,11b; 16,20.21.22.24). Tristețea, dar mai ales „bucuria” discipolilor este pusă în legătură cu „inima” și cu ideea de plinătate sau împlinire (In 15,11; 16,6.22.24c). În ultimul text, plinătatea bucuriei promisă discipolilor se află în legătură cu ascultarea rugăciunii (In 16,24c). Inclusiv această temă traversează toate secțiunile și reapare ca un subiect principal în discursul lui Isus: „a cere”, *aitèin* (In 15,7.18; 16,23.24ab.26), „a întreba-a cere”, *erôtàn* (In 16,23.26).

Prin acest ultim verb este introdusă o nouă secțiune în care grupul discipolilor intervine în mod direct (In 16,29). Aceasta este introdusă la fel ca în alte situații prin expresia *tàuta...lèlâlêka hymìn* (In 16,25a.33). Faptului de „a vorbi” prin asemănări, en *paroimiais*, îi este opus faptul de a vesti deschis, en *parrhêsia apangêllein* (In 16,25.29). Acestui mod diferit al lui Isus de a comunica cu discipolii îi corespunde două momente temporale distincte. Începerea timpului discursului „deschis” este marcată prin expresii temporale: „vine ceasul...în ziua aceea” (In 16,25a.26; cf. 16,23). Acest timp este caracterizat de accesul direct al discipolilor la Tatăl și de deplina recunoaștere a faptului că Isus „a ieșit de la” Dumnezeu. Această ultimă expresie „a ieși de la Dumnezeu”, *exêrchesthai parà (ek) theou*, se repetă de două ori în contextul nostru pentru a defini conținutul credinței discipolilor care sunt destinatarii revelației explicite a lui Isus (In 16,27.30c). El însuși sintetizează punctul de plecare al parabolei sale istorice printr-o expresie analogă: „Am ieșit de la Tatăl și am venit în lume; iarăși las lumea și mă duc la Tatăl” (In 16,28). Abia la finalul acestui proces și credința discipolilor va atinge punctul culminant pentru că vor fi asociați cu victoria lui Isus asupra lumii. Însă mai întâi, aceștia vor trebui să se confrunte cu ceasul dezbinării și cu vremea necazurilor din lume. În ultima sentință a lui Isus, introdusă prin formula *tàuta lèlâlêka hymìn*, se împletesc temele din secțiunile precedente: promisiunea „păcii” și îndemnul la încredere corespund cu cea a „bucuriei”, care ia locul „necazului-tristeții” (In 16,33; cf. 16,20-22).

Un criteriu ulterior pentru reconstrucția înlănțuirii și a structurării diferitelor secțiuni este alternanța formelor verbale. În prima unitate, menită să ilustreze relația reciprocă dintre Isus și discipoli, transcrisă prin verbul *mènein*, predomină verbele la timpul prezent precum și cele la imperativ sau formele corespondente: participiu și conjunctiv introdus prin particula greacă *hina*. Verbele care exprimă relația lui Isus cu Tatăl și alegerile sale în favoarea discipolilor sunt la trecut, aoristul grec (In 15,8a.9.15b). În secțiunea următoare, sentințele lui Isus cu privire la raportul conflictual al discipolilor cu mediul ostil sunt formulate cu verbe la viitor. Inclusiv promisiunile referitoare la trimiterea Duhului Sfânt fac apel la aceeași formă verbală. Timpul trecut – aoristul sau perfectul – și prezentul sunt rezervate pentru reamintirea lucrării istorice a lui Isus (In 16,19b.22.24) și a relației sale cu discipolii (In 6,4b7a). În secțiunile următoare, formele verbale se alternează conform aceluiași criteriu. Verbele la viitor apar cu precădere în secțiunea unde tristețea și bucuria sunt puse în legătură cu faptul de „a nu-l vedea” sau „vedea” pe Isus (In 16,16-24) și cu promisiunea rugăciunii ascultate și a

faptului de a vesti deschis (In 16,25-26). În ultimele replici ale discursului există o prevalență a verbelor folosite la timpul trecut, în măsura în care evocă misiunea istorică a lui Isus și a celor la timpul prezent pentru a defini relația acestuia cu Tatăl și cu discipolii (In 16,27-32). Ultimele cuvinte ale lui Isus reprezintă o sinteză a întregului discurs, inclusiv prin alternanța formelor verbale: „V-am spus acestea (perfect compus) ca să aveți pace în mine. În lume veți avea necazuri (prezent cu valoare de viitor); însă curaj (cu valoare de imperativ), eu am învins lumea” (perfect compus) (In 16,33). Imperativele care însoțesc discursul pot fi înțelese ca semnale ale diferitelor intonații tematice: „rămâneți în mine” (In 15,4; cf. 15,10); „orice voiți, cereți și vi se va face” (In 15,7; cf. 16,23.24); „Amintiți-vă cuvântul pe care vi l-am spus” (In 15,20; cf. 16,4a); „însă curaj” (In 16,33b).

În baza diferitelor concentrări lexicale sau tematice și a particularităților stilistice și literare se poate împărți textul celor două capitole după cum urmează:

I. *A rămâne în Isus și a pune în practică porunca iubirii reciproce* (15,1-17):

1. A rămâne în Isus, vița cea adevărată, pentru a aduce rod, 15,1-11:
 - a) vița și mlădițele: lucrarea Tatălui și cuvântul lui Isus, 15,1-3;
 - b) condiția necesară pentru a aduce rod: a rămâne în Isus, 15,4-8;
 - c) Isus izvorul și modelul iubirii, 15,9-10;
 - d) scopul revelației lui Isus: bucuria deplină, 15,11.
2. Punerea în practică a poruncii iubirii reciproce:
 - statutul prietenilor lui Isus, 15,12-17:
 - a) Isus izvorul și modelul iubirii reciproce, 15,12-13;
 - b) statutul prietenilor lui Isus, 15,14-15;
 - c) aleși și constituiți pentru a aduce rod: promisiunea și porunca, 15,16-17.

II. *Ura lumii și promisiunea Mângâietorului* (15,18–16,15):

1. Ura lumii și mărturia Mângâietorului, 15,18-27:
 - a) ura și persecuția lumii, 15,18-20;
 - b) misiunea lui Isus și păcatul lumii, 15,21-25;
 - c) mărturia Mângâietorului și a discipolilor, 15,26-27.

III. *Plecarea și revenirea lui Isus: reacțiile discipolilor* (16,16-33):

1. Reîntânirea discipolilor cu Isus:
 - trecerea de la tristețe la bucurie, 16,16-24:
 - a) neînțelegerea discipolilor, 16,16-18;
 - b) trecerea de la tristețe la bucurie: comparația cu nașterea unei femei, 16,19-22;
 - c) promisiunea ascultării rugăciunilor, 16,23-24.
2. De la discursul misterios la vestea spusă deschis:
 - ceasul împrăstierii și anunțul victoriei lui Isus, 16,25-33:
 - a) promisiunea lui Isus făcută discipolilor: credința matură, 16,25-28;
 - b) intervenția discipolilor: „acum știm și credem”, 16, 29-30;
 - c) prevestirea împrăstierii discipolilor și a victoriei lui Isus, 16, 31-33.

Această structurare nu este unica și singura posibilă a celor două capitole din sfântul Ioan. În orice caz, există un acord unanim între comentatorii și cercetătorii textului nostru în ceea ce privește recunoașterea unei prime unități concentrată pe tema viței și a mlădițelor, care se prelungește în cererea lui Isus de „a rămâne” în el, în iubirea sa și de a pune în practică porunca sa, cea a iubirii reciproce (In 15, 1-17). Discutabilă este însă împărțirea ulterioară a textului în mici unități tematice bine definite. Cei care afirmă existența unor corespondențe lexicale și tematice în interiorul unităților mai mari, au tendința de a așeza textul într-o structură încrucișată sau sub forma unui chiasm. În realitate expresia tematică „a aduce rod”, *karpòn phèrein*, care apare în total de șapte ori în In 15,1-16, poate sugera o primă unitate a textului, care se învâрте în jurul declarației: „Eu sunt vița (cea adevărată)”, regăsită la început și la mijloc (In 15,1-4.5a.5b-8). La această structurare chiastică a scurtei unități, contribuie și repetarea propoziției „a rămâne în” *mènein en* (In 15,4b.6). Însă tocmai reluarea acestui verb, asociat cu tema iubirii și a respectării poruncilor, cere ca prima unitate să fie extinsă până la versetul In 15,10. Propoziția următoare marchează o sincopă sau o pauză în continuitatea temei ce ține de porunca iubirii, cea care anunță și introduce următoarea unitate. Expresia stereotipă a discursului de adio: „v-am spus acestea pentru ca...”, semnalează o pauză în text și ne invită să considerăm acest verset cu privire la tema bucuriei depline ca pe un ax în jurul căruia se învâрте scurta compoziție literară.

Secțiunea succesivă este bine conturată în părțile marginale sau părțile care formează rama compoziției datorită „anexării” lexicale și tematice: „Aceasta este porunca mea: să vă iubiți unii pe alții” // „Aceasta vă poruncesc: să vă iubiți unul pe altul” (In 15,12a.17). În interior textul se desfășoară prin asocieri de termeni: *agapàn-agapēn èchein*, *phìloi-douloi*, *doulos-kyrios-phìloi* (In 15,12b.15). Începând cu versetul următor este introdus un nou aspect al relației Isus-discipoli, cel al alegerii, care însă este introdus în tema generală a secțiunii prin cererea din formularea: „a aduce rod”, și „rodul vostru să rămână”, *mènein* (In 15,16). Legătura cu unitatea precedentă este confirmată de reluarea unor expresii referitoare la ascultarea rugăciunii (In 15,16d//15,7b). Această temă a rugăciunii eficiente, împreună cu cea a bucuriei depline anticipează un motiv principal din discursul succesiv (In 16,23.24.26; In 16,20b.22b.24). Inclusiv scurta trimitere la „glorificarea” Tatălui care apare izolată în prima unitate (In 15,8a), pregătește reluarea aceleiași teme prin promisiunea Duhului adevărului care îl va „glorifica” pe Isus prin revelarea sa în fața discipolilor (In 16,14a). Același lucru este valabil pentru terminologia alegerii, *eklègesthai*, care are un ecou în secțiunea imediat următoare (In 15,16; cf. 15,19b).

Mult mai incerte și discutabile sunt propunerile de împărțire a textului care vine imediat după unitatea pe care tocmai am examinat-o. Poate fi considerată o secțiune unitară cea care tratează tema urii și a păcatului lumii. De altfel, este delimitată de anexarea tematico-lexicală care se bazează pe verbul „a urî”, *misèin* (In 15,18.25). Însă despre ostilitatea mediului cu privire la discipoli

continuă să se vorbească la începutul capitolului al 16-lea, unde se repetă unele expresii paralele: „Însă toate acestea vi le vor face..., pentru că nu-l cunosc pe cel care m-a trimis” (In 15,21); „și vor face acestea pentru că nu l-au cunoscut nici pe Tatăl, nici pe mine” (In 16,3). În schimb, este nouă terminologia referitoare la „scandal”, *skandalizein*, și la excluderea din sinagogă prin expresia caracteristică: *apōsynagōgous poièn* (In 16,1.2). Originală și neutilizată este și propoziția tradusă prin: „a aduce cult lui Dumnezeu”, *latrèian prosphèrein tô theô* (In 16,2c). Această diversitate lexicală și stilistică a sugerat ipoteza conform căreia această scurtă secțiune din deschiderea capitolului al 16-lea (In 16,1-4a) ar fi o adăugire posterioară (R. Schnckenburg). Montajul literar ar putea fi confirmat de repetarea la scurtă distanță a formulei *tàuta lelâlêka hymìn* (In 16,1a.4a). Aceasta este reluată imediat după în secțiunea care introduce cele două referiri cu privire la „Mângâietor” și la „Duhul adevărului” (In 16,6a). Pe de altă parte expresia „vine ceasul” care apare la începutul și la sfârșitul acestei scurte secțiuni (In 16,2b.4b), se repetă de trei ori în continuarea discursului pentru a desemna trecerea de la tristețe la bucurie (In 16,21) și schimbarea ce va apărea în timpurile revelației, de la cea enigmatică la cea deschisă (In 16,25b) și chiar pentru a marca începutul crizei de credință a discipolilor (In 16,32). Nu poate fi exclus faptul că un redactor ar fi putut copia unele expresii stereotipe din discursul original al lui Ioan. Însă analiza vocabularului și referirea la *Sitz im Leben* din In 15,18-16,4a ne duce la concluzia că la baza textului nostru se află o situație analoagă cu ceea ce se reflectă în restul celei de-a patra Evanghelii (F.F. Segovia).

Dacă această ipoteză este adevărată atunci nu văd cum s-ar putea separa secțiunea care se referă la ostilitatea și la păcatul lumii de cea care urmează cu referire la venirea Mângâietorului care are rolul de a „denunța” lumea cu privire la „păcat”, *perì hamartias* (In 16,8.9a; cf. 15,22.24). De altfel, cele două sentințe legate de venirea Mângâietorului și a Duhului adevărului nu pot fi separate de cea precedentă legată de trimiterea Mângâietorului, Duhul adevărului, care dă mărturie în favoarea lui Isus, *perì emoù* (In 15,26). Această primă promisiune le pregătește pe următoarele două, nu doar pentru că în aceasta apar aceleași apelative – „Mângâietor” și „Duh al adevărului” – ci și pentru că se poate distinge o dublă *martyrèin*, aceea a Duhului și cea a discipolilor, care introduce o funcție dublă: cea a Mângâietorului în ceea ce privește lumea și cea a Duhului adevărului în favoarea discipolilor (In 16,8-11.13-14). Trebuie, de altfel, afirmat faptul că concluzia sentinței despre *martyrèin* a discipolilor își găsește un ecou la începutul secțiunii care introduce cele două noi sentințe despre Mângâietor: „Și voi veți da mărturie, pentru că de la început sunteți cu mine, *ap’archês*”// „nu v-am spus acestea de la început, *ex’archês*, pentru că eram cu voi” (In 15,27//16,4b).

Nu poate fi negat totuși faptul că acest verset ar introduce o perspectivă nouă: plecarea lui Isus și venirea Mângâietorului. De fapt, în versetele următoare se regăsesc verbele specifice discursului de adio prin care este marcată separarea-plecarea lui Isus: *hypàgein* (In 16,5ab.10); *apèrchesthai* (In 16,7ab); *porèuesthai* (In 16,7). Această terminologie este acum reluată în continuarea discursului

(In 16,17.28), împreună cu tema tristeții, *lypē*, care cuprinde inima discipolilor la auzul veștii despre plecarea lui Isus (In 16,6; cf. 16,20-22). Același lucru trebuie spus cu privire la expresia: „mă duc la Tatăl și nu mă veți mai vedea”, care reapare ca un motiv principal la începutul discursului despre trestetea-bucuria discipolilor (In 16,16-17.19). Aceste rezonanțe lexicale și tematice confirmă unitatea redacțională a textului, dar nu exclud o structurare progresivă. Rolul atribuit Mângâietorului și Duhului adevărului din cele trei sentințe ne sugerează că ar trebui să le considerăm ca făcând parte din aceeași unitate literară și tematică. Iar contextul în care este amplasată venirea Mângâietorului este asemănător cu cel al noii întâlniri-revelații a lui Isus față de discipoli. Tripla apariție a verbului *anangēllein*, cu privire la acțiunea Duhului adevărului (In 16,13c.14b.15c), pregătește succesivul *apangēllein* a lui Isus (In 16,25c). Faptul acesta justifică apropierea celor două venituri, cea a lui Isus cel înviat și cea a Mângâietorului, fără ca acestea să fie confundate sau să existe o identitate între ele.

Împletirea și reluarea diferiților termeni și teme precedente caracterizează cea de-a treia și ultima unitate literară care poartă titlul generic: „Plecarea și revenirea lui Isus (In 16,16-33). Aceasta este marcată de o tensiune dialectică care este exprimată prin trecerea de la tristețe la bucurie a discipolilor și apoi prin faptul că Isus vorbește deschis prin asemănări. În contextul parabolei cu femeia care naște, situația discipolilor, în opoziție cu cea a „lumii”, face trimitere la conflictul din unitatea precedentă (In 16,20; cf. In 15,18-16,4a). Această trimitere și-ar putea găsi o ulterioară confirmare la nivelul vocabularului: în timp ce lumea „iubește”, *philēin*, ceea ce îi aparține, îi urăște pe discipolii pe care Isus i-a ales din lume, Tatăl îi „iubește”, *philēin*, pe discipoli care la rândul lor îl „iubesc”, *philēin*, pe Isus și cred în el (In 15,19; cf. In 16,27). În final, conflictul se rezolvă prin anunțul victoriei lui Isus asupra lumii, anticipată deja prin asemănarea dintre femeia care naște și condiția discipolilor (In 16,20c.22.33). Legătura dintre aceste două momente ale discursului este sugerată și de reluarea termenului *thlipsis*, „tristețe”, ce caracterizează situația femeii care naște și situația discipolilor în lume (In 16,21c.33b). În sfârșit, terminologia referitoare la „bucurie”, în cadrul acestei secțiuni este legată de cea a rugăciunii ascultate (In 16,23-24). În această îmbinare se întâlnesc sentința precedentă în care este anunțată bucuria deplină a discipolilor și cea în care este promisă eficacitatea rugăciunii lor (In 15,7c.16c; 16,26).

Structurarea echilibrată a textelor și a temelor în interiorul unității la care ne referim este favorizată de repetările unor formule care precedă cuvântul lui Isus: *Amên, amên lēgō hymîn*, „Adevăr, adevăr vă spun” (In 16,20a.23b), și *en ekēinē tē hēmēra*, „în ziua aceea” (In 16,23a.26a). Aceste corespondențe sau simetrii ne-au condus la structurarea textului nostru într-o schemă bipolară progresivă: I. celor două perioade scurte de timp *mikrôn*, „puțin”, cel al prezenței și cel al plecării lui Isus, le corespund cele două etape aflate în opoziție, cea a vorbelor misterioase și cea a vorbitului deschis (In 16,16-19//16,25); II. tristețea care este învinsă de bucurie își are un corespondent în dezvoltarea existenței creștine prin

raportul cu Tatăl prin intermediul unei relații directe și profunde (In 16,20-21// 16,26-27); III. în sfârșit, trecerea de la o existență amenințătoare la o existență deplină și escatologică, căreia îi corespunde întoarcerea de la o credință imatură la una matură, de la teama față de lume, la pacea bazată pe Isus (In 16,23-24// 16,29-33)⁵². Chiar dacă nu se împărtășesc sau nu se contestă unele elemente stilistice, lexicale și tematice luate separat care se află la baza structurării textului propusă aici, totuși nu poate fi negat faptul că, aceste două capitole ale celei de-a patra Evanghelii reprezintă produsul unei munci de redactare intense. La finalul analizei par să prevaleze mai mult diferențele dintre diverse părți decât omogenitatea sau coerența. Aceste diferențe și discontinuități sunt în măsură să justifice ipoteza utilizării unor izvoare sau tradiții diferite, sau a unui proces de redactare în diferite etape sau nivele? J. Wellhausen consideră aceste capitole ca pe o parafrază sau o integrare a scrierii de bază care se poate regăsi în capitolul al 14-lea. Această idee a unui nou sau a unui al doilea discurs este însoțită nu doar de A. Loisy, ci și de A. Durand și M. J. Lagrange. Pentru cel din urmă este vorba despre unul sau mai multe discursuri complementare la primul (In 14), construite pe baza materialului tradițional care se regăsește în Evangheliile sinoptice, cu precădere în discursul escatologic. Această ipoteză cu privire la utilizarea unor logia tradiționale de matrită sinoptică este preluată de C.H. Dodd care descoperă în mod literar în text un monolog (In 15,1-16,15), urmat de un dialog (In 16,16-33). Pentru B. Lindars acest „al doilea discurs” este un fel de comentariu la capitolul al treisprezecelea și rezultă din montarea unor bucăți diferite de omilie legate de contextul liturgic euharistic. Și el prezintă afinități cu materialul sinoptic (cf. J. Marsh). În schimb, J. Schneider consideră că cele două capitole pe care le analizăm aici sunt un al doilea discurs autonom față de cel din capitolele precedente In 13-14.

Așadar există o convergență în faptul de a recunoaște diversitatea sau complementaritatea dintre cele două capitole analizate în comparație cu cele care le precedă. Însă pozițiile diferiților autori se disting atunci când stabilesc cum să fragmenteze materialul tradițional utilizat și identitatea autorului sau a redactorului final. Pentru R.E. Brown asemănarea inițială referitoare la viață și la mlădițe ar fi preluată dintr-un alt context și dezvoltată și comentată cu materialul ce ține de tema exortației (In 15,1-6.7-17). Cel care a redactat textul face parte din școala sfântului Ioan și ar putea fi același care a reelaborat materialul păstrat în propria tradiție a școlii pentru a compune celelalte secțiuni ale discursului. Inclusiv R. Schnackenburg consideră capitolul al cincisprezecelea ca fiind un discurs compus de un redactor, altul decât evanghelistul, care dezvoltă și aplică la situația comunității material din tradiția sfântului Ioan. El atribuie compoziția fragmentului In 16,4b-33 unui alt autor față de cel al capitolelor precedente: este vorba despre un discurs de consolare și încurajare adresat comunității discipolilor. Și pentru J. Becker, discursul la care ne referim nu este o copie a celui precedent,

⁵² C. DIETZFELBINGER, *Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt. Joh 16,16-33*, EvTh 40(1980) 420-436.

ci unul diferit care vine în completare. Este vorba despre o altă perspectivă ecleziologică, cu puternice accente exortative, înrudită cu mediul de unde provine *Scrisoarea întâi a sfântului Ioan*. Cel care a redactat textul, altul decât evanghelistul, și-ar fi construit discursul combinând diferite straturi ale materialului și comentând anumite zicale tradiționale (In 15,18-19a.20bc.22.24.26-27).

R. Bultmann propune ipoteza izvoarelor diferite și atribuie „izvorului discursurilor”, influențat de mediul gnostic-mandaic, unele versete din secțiunea In 15,1-17 (In 15,1-2.4.6a.9ab.14.16). Inclusiv la baza fragmentului din In 15,18-16,11 se află discursul despre revelație original, preluat și reformulat de către evanghelist în raport cu situația comunității (In 15,18a.19a.20b.22.24.26a; 16,8a). În mod analog, în secțiunea din In 16,12-33, Bultmann izolează unele versete care și-ar avea originea în izvor (In 16,13-14.16.20.22.23a.24.28), în timp ce restul ar fi fost reformulat de către evanghelist. Și S. Schulz caută originea fragmentului In 15,1-8 într-un discurs care se află sub influența gnostică și distinge în textul actual materialul de înaintea sfântului Ioan (In 15,18-25; 16,16.20-23) de munca de redactare a evanghelistului (In 16,17-19.24-33). Folosindu-se de criterii diferite, M. E. Boismard-A. Lamouille reconstruiesc diversele straturi sau etape de elaborare ale textului nostru. În stratul mai vechi care aparține de *logia* sfântului Ioan își are originea parabola viței de vie și a mlădițelor, care rezultă din combinarea a două comparații (In 15,12.5-6). Ordinea originală ar fi următoarea: In 15,1.2a.6d.2b.5ac. Restul trebuie pus pe seama unui al doilea nivel redacțional (In II-B), căruia îi aparține și secțiunea din In 15,7-17,18.20bc; 16,2.15.16-22.23a.25.33b.24.29a.30-33 precum și textele despre Mângâietor; în cel de-al treilea strat (In III) își au originea anumite glose (In 15,15a; 16,23b-24.26-28.29b).

Cele două orientări principale ale criticii literare – istoria tradiției și a redactării – încearcă să explice nelămuririle sau contradicțiile prezente în textul actual. Mare parte dintre autorii care propun una sau cealaltă soluție împărtășesc presupunerea că textul sfântului Ioan este produsul unui lung proces de transmitere și reelaborare a materialului. Dacă în trecut se vorbea de evanghelist și de redactor – identificat printr-un profet creștin din interiorul comunității postpascale, J.N. Sanders – astăzi este preferabil să se vorbească despre comunitatea sau școala sfântului Ioan. Pentru a explica diferitele accentuări tematice din discursul de adio se încearcă reconstrucția mediului existențial în cadrul căruia a fost vehiculat materialul și în final reelaborat, sau interesele existențiale și problemele destinatarilor de care redactorul-autor a ținut cont atunci când a redactat textul. Astfel, în parabola viței de vie și a mlădițelor ar fi reflectat conflictul cu sinagoga care îi constrânge pe unii iudei-creștini să-și clarifice azeziunea lor de credință în Isus „adevărată vie” (J. Painter, F. Grob). Ruptura de mediul sinagogii inspiră textul din In 16,1-4a, în timp ce în secțiunea precedentă (In 15,18-25) acest conflict ar fi mai atenuat. Studiile lui F. F. Segovia ajung la o reconstrucție diferită al celui *Sitz im Leben* care se află în textul nostru. La baza fragmentului din In 15,1-17 există o situație analoagă cu cea exprimată în *Scrisoarea întâi a lui Ioan*: o comunitate cu o puternică conotație cristologică (In 15,1-8) care se reflectă pe plan etico-eclizial

(In 15,9-17). În schimb, analiza vocabularului din secțiunea In 15,18–16,4a, face trimitere la o situație conflictuală cu mediul iudaic sau asemănătoare cu cea care se află la baza dezbaterii din capitolele centrale ale Evangheliei (In 5.7-9). Autorul este un discipol din școala sfântului Ioan care ține cont de această ostilitate din partea sinagogii. În schimb, J. Becker și R. Schnackenburg atribuie secțiunea din In 15,18–16,4a aceluiași autor din In 15,1-17, identificat cu cel care a dictat *Prima Scrisoare a lui Ioan*.

O mai mare convergență se poate întâlni cu privire la istoria tradițiilor care se află la baza muncii de redactare a celor două capitole pe care le analizăm. Mare parte dintre autori recunosc un anume număr de sentințe sau ziceri transmise în mediul comunității sfântului Ioan. Pentru unele dintre aceste *logia* se admit afinități cu cele reproduse în Evangheliile sinoptice în culegerile care se găsesc sub numele de discurs despre misiune și escatologic. Sentințele sfântului Ioan cu privire la ostilitatea lumii și la rolul discipolilor, martori împreună cu Mângâietorul reproduse în In 15,18.20.21-23-26-27; 16,1-2, sunt comparate în special cu textele sinoptice din Mt 10,18.22-24; Mc 13,9.10; Lc 6,22.40; 21,12-15.17. Anunțul crizei sau împrăștierea discipolilor din In 16,32 face trimitere la cuvintele lui Isus și la situația pe care o găsim în Mt 26,31.56; Mc 14,27.50, în contextul patimilor. Inclusiv sentințele sfântului Ioan referitoare la eficacitatea rugăciunii discipolilor în numele lui Isus au un corespondent în textele sinoptice (In 15,7.16c; 16,23-24; cf. Mt 7,7; Lc 11,9; Mc 11,24). În sfârșit, și asemănările inițiale cu privire la rodnicia misiunii discipolilor își pot găsi trimiteri în tradiția sinoptică (Mt 3,10; 7,19; 13,42; 15,3).

Această legătură dintre cele două serii de texte nu justifică ipoteza unei dependențe literare a lui Ioan față de sinoptici. Autorul celei de-a patra Evanghelii a reelaborat în mod autonom și cu perspectiva sa cristologică și eclezială specifică unele elemente ale tradiției. Printre acestea pot fi situate și zicerile despre Mângâietor, în care Isus promite darul Duhului adevărului pentru mărturia discipolilor în fața lumii. Însă tocmai exemplul acesta din urmă confirmă rolul reflecției sfântului Ioan în perspectiva postpascală și în noul context al comunității creștine. Lucrul acesta explică și amplifică ceea ce este inclus în unele cuvinte istorice ale lui Isus prin intermediul cărora el leagă anunțul împărăției lui Dumnezeu de Duhul Sfânt și îi asociază pe discipoli dinamismului spiritual al misiunii sale (J. Kremer).

2. Analiza exegetică

Isus, după invitația adresată discipolilor de a pleca din locul în care se aflau, continuă cu imaginea viței de vie și a mlădițelor. Discursul său oscilează între un limbaj figurat și unele identificări explicite care favorizează o interpretare alegorică a cuvintelor sale. Este vorba de genul literar numit *mashâl*, care nu cunoaște o graniță concretă între parabolă și alegorie. Ca și în cazul păstorului, în textul actual, asemănarea asumă încă de la început o puternică conotație cristologică

prin intermediul formulei de autoprezentare caracteristică pentru Ioan: „Eu sunt vița cea adevărată”. Această primă identificare Isus-vița de vie este corelată cu a doua: „Tatăl meu este viticultorul” (In 15,1). Expresia apare din nou câteva versete mai încolo fără calificativul „adevărată”, *alēthinē*, ci cu o precizare ulterioară: „Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele” (In 15,5). Această ultimă identificare este pregătită de sentințele interpuase unde se vorbește despre „ramuri”, *klēma* (In 15,2.4). În primele două versete atenția este focalizată asupra acțiunii Tatălui, viticultorul. Aceasta se prelungește sau mai bine spus se manifestă în acțiunea „purificatoare” a cuvântului lui Isus în ceea ce-i privește pe discipoli. Lucrarea Tatălui este descrisă ca fiind o dublă curățare a ramurilor ce corespunde celor două faze ale îngrijirii viței de vie: curățarea de iarnă sau uscată, în care se taie ramurile neproductive și curățarea de vară sau verde, numită și copilire, pentru că sunt îndepărtate frunzele de viță de vie în exces pentru a favoriza creșterea și coacerea fructului. În textul grecesc al Evangheliei cele două intervenții ale viticultorului sunt exprimate prin intermediul unui joc de cuvinte care se bazează pe asonanța celor două verbe *airein*, „a îndepărta”, *kathairein*, „a purifica”, „a curăța”. Însă recurgerea la acest lexic favorizează transpunerea alegorică a imaginii prin intermediul introducerii unei sentințe cu privire la condiția discipolilor „deja curați”, *katharoi*, în urma cuvântului revelator al lui Isus (In 15,3).

Însă scopul și finalitatea atât a acțiunii „purificatoare” a Tatălui cât și cel al acțiunii atribuită cuvintelor lui Isus este acela de a spori rodul ramurilor introduse spre a crește în vița de vie. Acesta este aspectul pus în evidență de reluarea insistentă a propozițiilor: „a aduce rod” și „a rămâne în mine”. De fapt, „a rămâne” în vița de vie coincide cu faptul de „a aduce rod” pentru că ramul viței de vie (în mine) care nu aduce rod este eliminat prin intervenția Tatălui viticultor. Această primă curățare este precizată prin enumerarea diferitelor faze (In 15,6). Cele cinci verbe care descriu întregul proces de la îndepărtarea mlădiței de vița de vie până la distrugerea sa prin intermediul focului evocă prin forma lor – verbe la aorist singular pasiv și două verbe la prezent în forma activă la plural – progresia și ireversibilitatea secvenței. În fundal se întrezărește referirea la judecata lui Dumnezeu – aluzie discretă la acțiunea lui Dumnezeu printr-un pasiv – care cade ca o amenințare asupra sterilității celui care este reprezentat prin mlădița neproductivă. Ca o contragreutate apare imediat perspectiva unui final pozitiv sub forma unei promisiuni în favoarea celui care „rămâne” conectat la vița de vie. Această imagine este pusă în relație cu cuvintele lui Isus: a rămâne în Isus coincide, de fapt, cu rămânerea cuvintelor sale în discipoli sau credincioși (In 15,8a; cf. 8,31-32). La rândul său, promisiunea referitoare la faptul de „a aduce rod” se identifică cu ascultarea rugăciunii făcută de discipoli (In 14,10.13). În final se face trimitere la protagonistul inițial, Tatăl. Revelația efectivă – aorist grec – a gloriei sale este indicată prin intermediul a două expresii: „a aduce mult rod” și „a deveni ai săi (ai lui Isus) discipoli”. Este vorba despre două aspecte sau dimensiuni ale aceleiași realități dinamice ce se regăsește în imaginea viței de vie și a mlădițelor.

După această lectură globală a secțiunii pot fi clarificate o serie de probleme legate de limbajul figurat: vița de vie, mlădițele, a aduce rod. Imaginea „viței de vie” își are rădăcinile în cultura și tradiția religioasă biblică și iudaică. În unele texte profetice simbolul viței-de-vie este utilizat pentru a descrie relațiile de alianță (*Os* 10,1; *Is* 5,1-7; 27,2-6; *Ier* 2,21; 6,9; 12,10-11; *Ez* 15,1-6; 17,5-10; 19,10-14). Dumnezeu a sădit Israelul ca pe o „viță-de-vie” de soi și pură (*Ier* 2,21, *hê âmpelos karpophòros pàsa alēthinê*, LXX) și de aceea cere ca aceasta să aducă rod altfel o va smulge din pământ și o va arunca în foc (*Ez* 15,4.6; 19,12). Această parabolă este dezvoltată în *Psalmul* 81/80,9-17. Un ecou al acestui simbolism se găsește și în elogiul înțelepciunii comparată cu o viță-de-vie înflorită și roditoare (*Sir* 24,17). Acesta se prelungește în textele iudaice, acolo unde vița-de-vie este un simbol al Israelului și al înțelepciunii; Mesia, într-un context alegoric este comparat cu vița-de-vie (*2Bar* 39,7)⁵³. Noutatea *mashâl*-ului din sfântul Ioan constă în puterica sa concentrație cristologică cu funcție parenetico-ecezială. Probabil de aceea a fost ales singularul „viță-de-vie” în locul termenului colectiv „vie” – chiar dacă termenul *âmpelos* este ambivalent în versiunea Septuagintei – pentru a exprima uniunea vitală dintre butaș și mlădițe. Accentuarea acestui aspect exclude posibilitatea identificării în apelativul *alēthinê* a unei polemici explicite împotriva lui Israel, vița-de-vie care a îndepăratat și a dezamăgit așteptările viticultorului. Isus este vița-de-vie cea „adevărată”, pură și autentică din punct de vedere mesianic, în măsura în care îndeplinește promisiunile primului legământ.

Perspectiva cristologică este scoasă în evidență în funcție de cea parenetică și ecezială. Ramurile introduse în vița-de-vie sunt puse în situația de a aduce rod, de aceea trebuie să fie fecunde. Discursul oscilează între indicativ și imperativ, de la a fi la a trebui să fie. Pentru a înțelege uniunea existențială exprimată prin verbul *mênein* – 10 apariții în *In* 15,1-10 – trebuie clarificată semnificația celeilalte formulări asociată cu acesta: „a aduce rod”. Într-o primă fază pare că faptul de „a aduce rod” coincide cu legătura cu Isus, adevărata viță. De fapt cel care nu aduce rod este dat la o parte din viță; dar și cel care nu rămâne unit existențial cu Isus nu riscă doar să devină steril, ci și să fie separat de el și să fie condamnat la eșecul total. Așadar, în contextul de față faptul de a aduce rod înseamnă o legătură existențială cu Isus care se exprimă printr-o formulă de apartenență reciprocă (*In* 15,4a.5b). Acest lucru se realizează datorită unei ospitalități interioare și a unei adeziuni profunde față de cuvintele lui Isus (*In* 15,7a). În final, rămâne în Isus, a aduce rod și a fi discipolii săi sunt dimensiuni care se suprapun.

Textul vorbește însă de faptul de „a aduce” un rod „și mai mare”, *plèiona* și „mult”, *polyn* (*In* 15,2c.5b.8b). În continuarea discursului este explicat statutul

⁵³ Sintonia dintre textul lui Ioan și terminologia și imaginile „viței-de-vie” conduce la ideea că împrumutul din mediul gnostic-mandaic să fie artificială și puțin probabilă, așa cum considerau unii autori (R. Bultmann, W. Bauer, S. Schulz, E. Schweizer). Simbolul viței-de-vie nu are o importanță religioasă prea mare în textele iudaice, chiar dacă iconografia și referințele literare confirmă familiaritatea (I. FLAVIU, *Ant.* XV,11,3, par. 395; *Bell.* V,5,4, par.210: viță-de-vie de aur reprezentate deasupra ușii templului; cf. *Mid.* III,8). Mai frecventă și mai semnificativă este imaginea viei din unele parabole sinoptice înrudite cu textele biblice (*Mt* 20,1-15; 21,33-41, par.; *Lc* 13,6-9).

discipolilor aleși de către Isus prin promisiunea de „a aduce rod” și rodul care „să rămână” *mènein* (In 15,16b). Expresia „a aduce rod mult” este folosită pentru a indica fertilitatea seminței de grâu care moare, simbol al gloriei Fiului Omului care înălțat de pe pământ îi atrage pe toți la el (In 12,24,32). Prin imaginea rodului „adunat spre viața veșnică” este exprimată eficacitatea misiunii discipolilor care o continuă pe cea a lui Isus (In 4,36). Așadar, nu putem exclude faptul că formula a aduce „mult” rod ar face aluzie la eficacitatea sau fertilitatea misiunii. Însă în primul rând aceasta desemnează finalitatea mântuitoare definitivă – viața veșnică – asigurată celor care rămân uniți existențial cu Isus prin intermediul primirii interioare și înfăptuirea cu perseverență a cuvântului său. Dacă în formulele repetate de uniune și comuniune reciprocă între Isus și discipoli s-ar putea întrevedea vreo aluzie la experiența euharistică evocată de „rodul (viței-de-vie)” este vorba despre o ipoteză sugerată de unii comentatori, dar care nu-și găsește o bază solidă în textul lui Ioan⁵⁴.

La fel de problematică este interpretarea celor care încearcă să descifreze metafora mlădiței neproductive smulsă din viță și aruncată pentru a fi arsă. Referirea la Iuda sau la evreii necredincioși este în afara perspectivei textului care ia în calcul doar mlădițele nefertile care sunt „în” Isus (In 15,2). Este vorba, deci, despre un discurs care se referă la credincioși. Aceștia riscă să devină sterili dacă nu rămân uniți existențial cu Isus pentru a putea aduce rod, adică să fie teferi. De fapt, deznodământul negativ al comuniunii existențiale și mântuitoare este înlăturarea și sterilitatea radicală a mlădiței care este aruncată afară, se usucă și este pusă pe foc (In 15,6). Această secvență a procesului negativ este construită cu ajutorul unei serii de verbe și de imagini care în tradiția evanghelică sunt asociate cu judecata escatologică (cf. In 6,37; 12,31; Mt 3,10; 7,19; 8,12; 13,42). Prin urmare, această situație nu poate fi echivalată cu cea a schismei sau a excluderii dizidenților sau a păcătoșilor din comunitatea creștină (1In 2,19). În mod analog, eficacitatea purificatoare a cuvântului lui Isus, care face vizibilă acțiunea Tatălui, nu poate fi redusă nici la rolul pedagogic al încercărilor și al suferințelor, nici la experiența sacramentală. Această ultimă referință ar putea fi sugerată de reluarea aceleiași terminologii în textul de față și în cuvintele prin care este comentat gestul simbolic al cuiva care „se spală pe picioare și face baie” (In 13,10). Însă în contextul acesta ideea de „purificare” este legată de cuvântul, *lógos*, lui Isus înțeles ca o revelație mântuitoare (cf. In 5,24; 8,51; 12,48b).

După prima secțiune, care se învârtă în jurul temei uniunii existențiale și mântuitoare a discipolilor-credincioși cu Isus, discursul continuă cu introducerea temei care domină partea a doua: a iubi și a ține poruncile. Legătura dintre cele două unități este făcută prin expresia: „rămâneți în iubirea mea”, *mènein*

⁵⁴ La „rodul” viței-de-vie se referă cuvântul lui Isus, fapt reprodus în tripla tradiție sinoptică în contextul cinei de despărțire, în care este apasată instituirea Euharistiei (Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,18). O posibilă aluzie la Euharistie în contextul parabolei viței-de-vie din sfântul Ioan este sugerată de: A. Loisy (în termeni expliți), M.J. Lagrange (rezervat), C.H. Dodd, E.C. Hoskyns, C.K. Barrett, B. Lindars, J.N. Sanders, R.E. Brown, J. Marsh, H. van den Bussche, H. Strathmann, O. Culmann, A. Feuillet.

en tē agàpē, repetat de trei ori în două versete (In 15,9-10). Aceasta se împletește cu cealaltă propoziție care pregătește desfășurarea ulterioară: „a ține poruncile”, *tàs entolàs tērēin*. Ordinea prezentării protagoniștilor, a subiecților sau destinaților relației de iubire și de angajament în a ține poruncile conferă întregului o structurare concentrică în jurul invitației dominante: „rămâneți în iubirea mea”, *mèinete en tē agàpē tēmē* (In 15,9c):

A. Așa cum Tatăl îl iubește pe Isus	izvor și model, <i>kathôs</i> ;
B. Isus îi iubește pe discipoli	
<i>a rămâne în iubirea sa.</i>	
B. Dacă veți ține poruncile mele	Isus– discipoli
veți rămâne în iubirea mea.	
A'. Isus a ținut poruncile	Isus– Tatăl
Tatălui și rămâne în iubirea sa.	izvor și model, <i>kathôs</i> .

Din dispunerea echilibrată a textului rezultă evidentă intenția de a reconstrui ierarhia teologică și cristologică a iubirii și a înfăptuirii sale. Iubirea exprimată prin verbul *agapàn* – iubire benignă și gratuită – își are izvorul în Tatăl și se revarsă asupra discipolilor prin intermediul iubirii lui Isus⁵⁵. Aspectul permanent al relației de iubire este subliniat prin tripla repetare a formulei: „a rămâne în iubire, *agàpē*”. Acest lucru se realizează, de fapt, prin intermediul angajamentului de a ține poruncile, *tàs entolàs*, un plural global. Încă o dată, izvorul și modelul acestui angajament de fidelitate totală este Isus care a ținut în mod complet și constant – perfectul verbului grecesc *terēin* – poruncile Tatălui său. De aceea iubirea Tatălui revelată și comunicată de către Isus discipolilor devine pentru aceștia un program de viață.

Această idee de revelație definitivă este indicată printr-o formulare caracteristică discursului de despărțire: *tàuta lelələka hymìn*, „v-am spus acestea” (In 15,11a). Ea nu este doar un indicator al tranziției în ceea ce privește redactarea textului, ci contextualizează cuvintele lui Isus în orizontul revelației sale istorice. De fapt, aceasta se concentrează în iubirea și în fidelitatea totală față de Isus. Revelația iubirii, comunicată discipolilor, devine izvorul permanent al bucuriei lor complete. În noua sentință a lui Isus, „bucuria mea”, *hē chàra hē emē*, ia locul care în sentințele precedente era atribuit formulei: „iubirea mea”, *hē agàpē hē emē*. Bucuria comunicată ca un dar interior și permanent al lui Isus făcut discipolilor are drept conținut iubirea sa care se exprimă și se înfăptuiește prin fidelitatea totală. Această bucurie este promisiunea și zălogul mântuirii lor așa cum lasă să se înțeleagă verbul *plērousthai*, „a fi complet” (cf. In 3,29; 15,11; 16,24; 17,13; 1In 1,4). Începând de acum, discipolii, destinatarii revelației iubirii gratuite a lui Isus, sunt în posesia acelei bucurii care este orientată în mod dinamic către împlinirea sa escatologică.

⁵⁵ În contextul de față adjectivul și pronumele „meu/al meu” din propoziția: „rămâneți în iubirea mea”, trebuie înțeles în sens subiectiv: iubirea pe care Isus o are față de discipoli (In 15,9b). Aceasta este utilizarea preponderentă din Evanghelia a patra chiar dacă în discursul de despărțire este prezentă și cealaltă formulare: iubirea discipolilor pentru Isus (In 14,15.21.23.24.28).

Scurta sentință despre bucurie, conotată în dimensiunea sa cristologică – bucuria „mea” – și escatologică – bucuria „deplină” inepuizabilă – face trecerea către noua desfășurare tematică care se concentrează asupra poruncii iubirii (In 15,12-17). Noua secțiune este deschisă printr-un discurs programatic al lui Isus. El vorbește despre porunca „mea”, *hê entolê hê emê*, așa cum puțin mai devreme a vorbit despre iubirea „mea” și despre bucuria „mea”. Conținutul poruncii lui Isus este exprimat printr-o propoziție introdusă de prepoziția grecească *hîna* care poate fi înțeleasă ca fiind finală sau explicativă: pentru ca să sau să vă iubiți unii pe alții. Însă accentul este pus pe motivație, care încheie întreaga propoziție: „așa cum eu v-am iubit pe voi” (In 15,12). Calcul evident atât în termeni cât și în structură a sentinței cu privire la „porunca nouă” confirmă interesul comunității sfântului Ioan față de acest statut angajant al credincioșilor, care face trimitere la Isus (cf. In 13,34-35; 1In 3,11.23; 2In 5). Noutatea contextului actual constă în prezentarea și comentarea iubirii lui Isus față de discipoli-credincioși în termeni de prietenie. Autorul preia un mod de gândire întâlnit în mediul greco-elen și îl transcrie pentru a interpreta moartea lui Isus ca fiind suprema expresie și împlinire a iubirii. Aristotel, în capitolul din *Etica* sa dedicat prieteniei pusă în legătură cu iubirea față de sine însuși, declară că omul virtuos face „multe lucruri pentru prieteni și pentru patrie, și, dacă este necesar, își sacrifică inclusiv viața”⁵⁶.

Originalitatea formulării din Ioan iese în evidență nu doar din comparația vocabularului, ci mai ales din noua perspectivă cu caracter religios în care este amplasată. De fapt, „a-și da viața”, *tên psychên tithesthai*, este formula care definește libertatea totală a lui Isus în ceea ce privește fidelitatea sa față de Tatăl (In 10,17-18). Doar autodăruirea lui Isus face posibilă urmarea discipolilor chemați să împărtășească angajamentul său de iubire (In 13,36-38; 21,15-19). Cu alte cuvinte iubirea, *agăpē*, lui Isus realizată sub forma dăruirii extreme, îi aduce pe discipoli la condiția de „prieteni”. Aceștia, la rândul lor sunt invitați să traiască în statutul de „prieteni” ai lui Isus, punând în practică ceea ce el poruncește: iubirea reciprocă (In 15,14.17). Un al treilea aspect al prieteniei care caracterizează relația lui Isus cu discipolii săi este inspirat din nou din modelul cultural greco-elen. O trăsătură distinctivă a prietenilor, după Aristotel, care reproduce o sentință obișnuită, este aceea că între aceștia totul este „comun”. Egalitatea și reciprocitatea definesc raporturile dintre prieteni, chiar dacă este posibil să vorbim de prietenie între superiori și supuși sau între părinți și copii lor⁵⁷. Pe fondul acestei concepții sentința din Ioan își dobândește întreaga sa importanță. Opoziția dintre „servitori”, *doûloi*, – literal „sclavi” – și „prieteni”, *phîloi*, nu este atât de evidentă în contextul culturii biblice și iudaice. În textele biblice, care au un ecou

⁵⁶ ARISTOTEL, *Et. Nic.* IX,8, 1169a; DIOGENE LAERTIUS, *Vit.* X,121b, aforism atribuit lui Epicur: înțeleptul va muri, dacă va fi necesar, pentru un prieten; EPICET, *Ench.* XXXII,3; SENECA, *Epist.* I, 9, 10; FILOSTRATUS, *Vit. Apol.* VII,14, Apolonius declară că atunci când înțeleptul moare pentru libertate ascultă de o lege: să mori pentru rude, prieteni și copii este o poruncă a naturii (cf. G. STÄHLIN, *philos*, GLNT XIV, 1217-1218).

⁵⁷ *Et. Eudem.* VII,3. Referitor la prietenie, Aristotel reproduce următoarele proverbe: „prieteni au un singur suflet”; „lucrurile prietenilor sunt comune”; „prietenia este egalitate” (*Et. Nic.* IX, 8, 1168b).

în cele iudaice palestiniene și elene, calificativul „prieten al lui Dumnezeu” este paralel cu cel de „slujitor al lui Dumnezeu” în sensul de om de încredere, credincios și drept⁵⁸. În contextul din Ioan condiția de „prieteni”, opusă celei de „servitor-sclav”, este pusă în legătură cu statutul Fiului care se bucură de o libertate deplină și definitivă în raport cu Tatăl (In 8,32-36). De fapt, Isus justifică această condiție de discipoli-prieteni prin declarația următoare: „toate câte le-am auzit de la Tatăl vi le-am făcut cunoscute” (In 15,15b). Însă conținutul acestei revelații complete și definitive este sintetizat în iubirea prin care el i-a iubit până la sfârșit (In 13,1; 17,26).

Pe linia aceasta a inițiativei radicale și mântuitoare a lui Isus se situează și cea de-a treia declarație a sa: „nu voi m-ați ales pe mine, ci eu v-am ales pe voi” (In 15,16a). Aceste cuvinte nu trebuie înțelese ca fiind o corectare sau integrare a principiului prieteniei care tocmai fusese anunțat ca și cum ar fi incompatibil cu diversitatea rolurilor. În perspectiva lui Ioan prietenia exprimă încrederea și libertatea discipolilor în relație cu Isus. Lucrul acesta, însă, face trimitere la inițiativa gratuită și liberă a lui Isus, expresie a iubirii sale preferențiale. Dar și această dimensiune se încadrează în orizontul prieteniei. Autorul celei de-a patra Evanghelii o exprimă din nou cu ajutorul vocabularului biblic al alegerii în vederea încredințării unei sarcini (Num 8,10; 27,18). Acest ultim aspect este explicat prin cuvintele: „să mergeți și să aduceți rod, iar rodul vostru să rămână”. Verbul grecesc *hypagein*, „a merge”, nu se regăsește în lexicul specific încredințării unei misiuni din *Evanghelia a patra*. Inclusiv metafora „a aduce rod” spre viața veșnică, în ea însăși nu este legată de contextul misiunii (cf. In 4,35-38). De aceea, chiar dacă nu poate fi exclusă o aluzie la trimiterea discipolilor aleși și abilitați pentru asta de către Isus este preferabil să rămânem în orizontul comuniunii existențiale și rodnice sugerat de contextul imediat și confirmat de promisiunea referitoare la eficacitatea rugăciunii adresată Tatălui în numele lui Isus (In 15,16c; cf. 14,13; 16,23).

Față de discursul despre iubire și prietenie, care califică comuniunea existențială dintre discipoli și Isus și raportul lor reciproc, apar în opoziție o serie de sentințe cu privire la ura și ostilitatea lumii. Noua unitate literară începe printr-o constatare programatică: soarta discipolilor în lume este perfect simetrică cu cea a lui Isus (In 15,18). Urmează o primă explicație și motivație a ostilității lumii față de discipoli: aceștia nu aparțin lumii, ei îi aparțin lui Isus în baza alegerii sale (In 15,19). În sfârșit, este reluat enunțul de la început și este amplificat prin trimiterea la sentința cu privire la relația dintre stăpân și servitor (In 15,20; 13,16).

⁵⁸ În tradiția biblică Abraham este numit „prieten al lui Dumnezeu” (Is 41,8; 2Cr 22,7; In 2,23); raportul dintre Moise și Dumnezeu este considerat ca fiind unul de prietenie (Ex 33,11; Num 12,7-8; Dt 34,10); prietenii lui Dumnezeu sunt cei drepti și înțelepți (Înț 7,27; cf. Sir 6,17). Această desemnare se prelungește în textele apocrife: Abraham (Jub. 29,9; ApcBar 9,6; 10,6; TestAbr. 13,6); Moise (Jub. 30,20); dreptii care respectă Tora sunt prietenii lui Dumnezeu (Abot VI,1). Mai comun este apelativul „prieten al lui Dumnezeu” cu referire la înțelept (Filon, Vit.Cont. 90; Leg.All. III,1); în textele lui Filon acest apelativ îi este atribuit lui Abraham (Sob. XI, 55-56; Migr.Abr. 45); în comparația dintre Moise și Abraham, Filon îi pune în opoziție pe slujitorii lui Dumnezeu cu prietenii; Moise este prietenul lui Dumnezeu (Mos. I, 156; Rev.div.her. 21; Sacr.A.C. 130). Singura recurență din Noul Testament al apelativului *philos* atribuit discipolilor în afară de *Evanghelia a patra* apare în Lc 12,4; pentru Ioan cf. 11,11: Lazăr este „prietenul lui Isus.

Și se încheie printr-o dublă declarație aplicativă: „dacă m-au persecutat pe mine, vă vor persecuta și pe voi; dacă au ținut cuvântul meu, îl vor ține și pe al vostru” (In 15,20cb)⁵⁹. Deci, în final, perechea verbală antitetice „a urî” și „a iubi”, *misèin-philèin*, devine: „a persecuta” și „a ține (cuvântul)”, *diòkein- tērèin*. În secțiunea următoare se caută motivul ostilității lumii care se îndreaptă mai întâi împotriva lui Isus și care îi implică deci pe apostolii săi. Rădăcina profundă a dușmăniei lumii este „păcatul”, *hê hamartia*, lumii, care constă în refuzul lui Isus în calitatea sa de trimis și revelator al Tatălui confirmat de „lucrările” excepționale înfăptuite de el public și incontestabil. De aceea, în final ura oarbă și absurdă a lumii este îndreptată în mod direct către Dumnezeu, Tatăl (In 15,21-24). Scurta muștrare, unde sunt condensate argumente din dezbaterile precedente ale lui Isus cu iudeii din Ierusalim, se încheie cu apelul la autoritatea scripturii, introdusă în mod formal și solemn printr-un citat referitor la împlinire: „dar trebuie să se împlinească cuvântul scris în Legea lor: *M-au urât fără motiv*” (In 15,25).

Această ultimă trimitere explicită la Scriptură oferă cheia de lectură pentru a preciza genul literar al textului nostru, intenția sa și legăturile cu tradiția evanghelică. Textul este influențat de stilul apologetic: apărarea și justificarea profesiunii de credință în Cristos. Însă argumentarea nu este adresată frontului advers, ci se desfășoară în funcție de problemele comunității. Scopul este acela de a încuraja, de a reda încrederea și de a cere credincioșilor să de-a mărturie în mod sincer și curajos: „să știți...amintiți-vă”. Pentru a dicta acest fragment apologetic și parenetic autorul poate să se inspire dintr-o tradiție ce se poate regăsi în Evangheliile sinoptice: „veți fi dușmăniți, *misoûmenoi*, de toți din cauza numelui meu, *dià ton ònoma mou* (Mc 13,13; Mt 10,22; cf. 5,11; Lc 6,22; Mt 24,9). Specificul ediției lui Ioan constă în elaborarea categoriei „lume” drept loc de unde provine ostilitatea și persecuția; însă acestea își au rădăcina ultimă în păcatul necredinței. În felul acesta situația comunitară a credincioșilor, dușmăniți și persecutați se situează în orizontul teologic și cristologic. În fundal se află dualitatea legământului biblic, unde alegerile alternative sunt exprimate în termeni sintetici prin verbele „a urî” și „a iubi”. Pentru Ioan apartenența la Isus și la Dumnezeu se opune celei lumești (cf. In 8,23; 17,14.15-16).

În desfășurarea argumentării apologetico-parenetice în spatele simbolului lumii se profilează opoziția lui Isus. Păcatul lor reprezintă de acum o condiție ireversibilă și fără alibi (cf. In 9,41). Autorul găsește o confirmare pentru această concluzie într-un text biblic prin intermediul căruia opoziția sunt identificați cu iudeii: este scris în legea „lor” (cf. In 10,34). Textul invocat reproduce în mod aluziv o expresie care apare în *Psalmi* cu privire la încercările și persecuțiile celui drept (Ps 35,19; 69/68,5; 109/108,3; 119/118,16). Este probabil ca autorul să se inspire dintr-o tradiție unde *Psalmul* 69/68 este utilizat pentru a revedea și a

⁵⁹ Este prevăzută și pentru discipoli la fel pentru misiunea lui Isus o dublă reacție: negativă și pozitivă. Aceasta din urmă, în contextul actual este doar ipotetică în așa fel încât poate fi considerată ireală și prezentată în mod ironic: vor ține cuvântul vostru așa cum au ținut cuvântul meu (adică refuzându-l). Nu este potrivită cu contextul nici interpretarea verbului *tērèin* în sens ostil negativ de „a ține-a spiona” (A. Loisy, J. Mollat, J. Mateos – J. Barreto).

interpreta pătimirea lui Isus din perspectiva dreptului persecutat (In 19,29; cf. 2,17; Mc 15,36; Mt 27,34).

Orientarea parenetică și consolatoare a fragmentului lui Ioan, care pune în paralel situația discipolilor-credincioși în lume cu cea a lui Isus, Cristos și Fiul lui Dumnezeu, este confirmată de ultimele două versete, în care se anunță că Mângâietorul, Duhul adevărului, va da mărturie în favoarea lui Isus (In 15,26). La această mărturie sunt asociați și discipolii deoarece stau cu Isus încă de la început (In 15,27). Inclusiv pentru această declarație sau promisiune cu privire la rolul și mărturia „Mângâietorului” și a discipolilor, autorul celei de-a patra Evanghelii poate conta pe o tradiție conținută în Evangheliile sinoptice. În seria de învățături și prescripții adresate discipolilor pentru timpul de criză – ostilitate și persecuție – se găsește acest anunț: „veți fi duși înaintea guvernatorilor și a regilor din cauza mea, ca mărturie pentru ei” (Mc 13,9). Tot în acest context, discipolii sunt invitați să nu se gândească la felul în care vor răspunde, ci vor trebui să spună ceea ce le va fi dat: „pentru că nu sunteți voi cei care vorbiți, ci Duhul Sfânt” (Mc 13,11; cf. Mt 10,18.19-20; Lc 12,11-12; 21,12-13.14-15).

Este evidentă asemănarea dintre contextul și temele din sentințele reproduse în Evangheliile sinoptice și *logion*-ul despre mângâietor. Noutatea din *Evanghelia după Ioan* se referă la prezentarea Duhului Sfânt în dubla sa relație: pe de o parte cu Isus și pe de altă parte cu Tatăl. În primul rând, se vorbește despre venirea sa folosindu-se un apelativ despre care se presupune că este cunoscut în mediul destinatarilor: „Mângâietorul”. Însă în contextul actual se precizează faptul că el le va fi trimis discipolilor de către Isus, însă plecând de la Tatăl, *parà tou Patròs*; și se specifică că în calitate de „Duh al adevărului”, el „provine” de la Tatăl. Nu poate să uimească, în aceste fraze acumulate de autor pentru a focaliza identitatea și misiunea Mângâietorului, simetria și totodată diferența față de cele ale lui Isus. Mângâietorul va veni, Isus a venit deja; Tatăl l-a trimis pe Isus și el îl va trimite pe Mângâietor, însă în raport cu Tatăl, care este izvorul ultim din care a ieșit, *èxerchesthai*, de unde provine, *ekporèuesthai*, Mângâietorul (cf. In 16,28; Ap 22,1).

În baza acestei duble relații cu Isus și cu Tatăl, Mângâietorul, „apărătorul” care este „Duhul adevărului” sau al revelației, intervine drept martor calificat în favoarea lui Isus în procesul cu lumea. În mărturia sa cristologică sunt implicați și discipolii. Nu este vorba despre două mărturii paralele, ci ele sunt coordonate intim. Din totalitatea de *logia* din *Evanghelia după Ioan* referitoare la Mângâietor, s-ar putea spune că el dă mărturie despre Isus prin intermediul mărturiei discipolilor sau că mărturia discipolilor poate să conteze pe rolul Mângâietorului, martor și apărător al lui Isus. În orice caz, mărturia discipolilor are autoritate și este de neînlocuit, pentru că aceștia sunt garanții misiunii și ai revelației istorice a lui Isus: sunt cu el „de la început” (1In 1,1; 2,3-14; cf. Fap 1,21-22). Relația lor permanentă cu Isus nu se află doar la baza statutului lor de discipoli, ci devine fundamentul și arhetipul oricărei mărturii care o face vizibilă și publică pe cea interioară, a Duhului adevărului⁶⁰.

⁶⁰ I. DE LA POTTERIE, *La nozione di „principio” negli scritti giovannei*, în *Studi di cristologia giovannea*, Genova, 1986, 231-232.

Promisiunea venirii Mângâietorului și a mărturiei sale împreună cu cea a discipolilor – mărturie în favoarea lui Isus – se situează pe fundalul crizei care amenință perseverența comunității credincioșilor. În această serie de sentințe, destinării discursului sunt preveniți în privința riscului de a li se slăbi credința din cauza ostilității care se concretizează prin excluderea din sinagogă (In 16,1-2a; cf. In 9,22; 12,42). Pentru a depăși scandalul conflictului care pune în opoziție comunitatea lui Ioan cu mediul oficial iudaic se caută motivele religioase. Autoritatea iudaică justifică faptele represive violente împotriva minorității iudeo-creștine în numele ortodoxiei și al zelului religios (In 16,2bc). În realitate – spune autorul nostru – este vorba despre refuzarea lui Isus ca trimis legitim și Fiu al lui Dumnezeu. Iar acest fapt, la o ultimă analiză, este consecința incapacității de a recunoaște și a primi revelația istorică a lui Dumnezeu, Tatăl (In 16,3). Aici se află motivul reproșului dur din *Evanghelia a patra* împotriva mediului sinagogal (cf. In 5,37b-38; 7,28; 8,27.55). Aceste ultime replici, dictate de atenția față de apologetică și parenetică, lasă să se întrevadă nu doar un ecou referitor la polemica menționată mai sus cu frontul iudaic, ci fac aluzie și la gândirea primei tradiții creștine care face o reflecție cu privire la semnificația opoziției din partea mediului ostil. Pentru a preveni scandalul sau renunțarea la credință se face apel la formulări profetice de matrită apocaliptică. Anunțul „ceasului” în care va veni criza ne face să înțelegem că aceasta se află sub domnia lui Dumnezeu (In 16,4). De aceea, cuvintele profetice ale lui Isus trebuie să sprijine comunitatea în momentul impactului dur cu realitatea ce fusese anunțată înainte (cf. In 13,19; 14,29).

Acest raport conflictual dintre comunitățile creștine și mediul iudaic este prezent în scris încă din primele scrieri creștine și se prelungește în polemica referitoare la doctrină din secolul al doilea și al treilea (cf. *1Tes* 2,14)⁶¹. O urmă a acestei confruntări poate fi găsită în culegerea de sentințe din Evangheliile sinoptice concepute ca un denunț profetic al violențelor comise de autoritatea iudaică (*Mc* 23,24-39; *Lc* 11,49-51) și în același timp ca niște discursuri în care se cere creștinilor să rămână credincioși în contextul crizei escatologice (*Mt* 24,9-14 parr.). În această perspectivă profetică și parenetică se situează și textul nostru care vorbește despre „ucideri” atribuindu-le fanatismului religios din mediul iudaic. Acest mod de a vorbi, regăsit și în scrierile pauline și în tradiția lucană, își poate găsi o confirmare în unele sentințe din tradiția rabinică care reflectă un principiu comun cu toate concepțiile religioase integriste: condamnarea și eliminarea celui care are un comportament deviant sau a unui dizident periculos corespunde cu voința lui Dumnezeu⁶².

Situația critică a credincioșilor, expuși în fața represiunilor violente ale unui mediu ostil, este agravată de faptul că Isus nu mai este prezent. În tradiția creștină timpurie în cazul acesta se face trimitere la a doua sa venire în calitate de

⁶¹ Cf. IUSTINIAN, *Dial.* 95,3; 110,2; 131,2; 133,6; *Mart. Polyc.* XII,2, XIII,1; XVII,2; XVIII,1; TERTULIAN, *Scorp.* 10.

⁶² Cf. *1Mac* 2,15-28: „zelul” lui Matatia. Paul persecutor al Bisericii lui Dumnezeu în numele zelului (*Fil* 3,6; *Gal* 1,13-14); *Sanh.* IX,6, cu privire la uciderea imediată a celor care încalcă normele purității rituale. În comentariul midrașic la *Num* 25,13 se spune: „Dacă cineva varsă sângele celui nelegiuit este ca și cum ar fi adus un sacrificiu” (*Num R* 21,4).

judecător și Domn al istoriei sau la judecata lui Dumnezeu care va cădea asupra celor necredincioși (cf. *Mt* 23,32; 24,29-31; *1Tes* 2,16; *2Tes* 1,3-10). În cazul acesta, autorul celei de-a patra Evanghelii introduce venirea „Mângâietorului” care are un rol decisiv în acuzarea și condamnarea lumii necredincioase și ostile (*In* 16,8-11). Însă venirea sa este condiționată de plecarea lui Isus care marchează și o perioadă critică în cadrul comunității. Aceasta, de fapt, nu poate conta pe prezența istorică a lui Isus. De aceea el acum, în momentul despărțirii, trasează în fața discipolilor tabloul profetic al crizei, dar în același timp promite venirea Mângâietorului, „apărătorul” său în fața lumii și a „Duhului adevărului” drept călăuză permanentă a discipolilor (*In* 16,13). Această dublă promisiune le permite discipolilor să depășească tristețea pricinuită de absența lui Isus și de neînțelegerea cuvintelor sale (*In* 16,7.12). De fapt, discursul lui Isus cu privire la criză aruncă comunitatea discipolilor într-o stare de copleșire paralizantă. Aceștia nu sunt capabili să înțeleagă faptul că plecarea lui Isus nu reprezintă doar o despărțire de ei, ci o întoarcere lângă cel care l-a trimis (*In* 16,5a). În sensul acesta Isus schițează un reproș discret față de discipoli: „nimeni dintre voi nu mă întreabă: Unde mergi?” (*In* 16,5b). Această observație a lui Isus pare să fie în contradicție cu întrebările precedente ale lui Simon Petru și Toma. Însă în cele trei contexte chiar dacă diferite apare mereu aceeași problemă: discipolii sunt incapabili să intre în noua perspectivă inaugurată de plecarea lui Isus. În această perspectivă se regăsește și venirea Mângâietorului care poate fi trimis de către Isus numai după plecarea sa (*In* 16,7; cf. *In* 15,26).

După ce a anunțat venirea-trimiterea Mângâietorului, legată de plecarea sau despărțirea de el, Isus, printr-o sentință programatică, prezintă acțiunea acestuia în ceea ce privește lumea: „și când va veni el, va denunța lumea cu privire la păcat, cu privire la dreptate și cu privire la judecată” (*In* 16,8). Deci se explică această declarație, precizându-se în ordine triplul denunț al lumii din partea Mângâietorului (*In* 16,10-11). Termenul cheie al acestui text referitor la lucrarea Mângâietorului cu privire la lume este verbul *elènchein*. De la semnificația originală de „a expune” și „a reproșa”, „a demonstra” și „a convinge” în contextul retoric, se trece la cea juridică și din limbajul avocaților de „a denunța”, „a acuza”, „a contrazice”, „a urmări” și „a condamna”.

În contextul nostru, verbul *elènchein*, urmat de particula grecească *peri*, „cu privire la”, care ar putea să se refere la domeniul sau obiectul contestării, este precizat prin trei substantive: „păcat”, *hamartia*; „dreptate”, *dikaioσynē*; „judecată”, *krisis*. Primul termen „păcat”, recurent în lexicul lui Ioan, a fost definit în secțiunea precedentă, unde ostilitatea lumii față de Isus și față de discipoli este pusă în legătură cu păcatul. Acesta constă în refuzul de a-l recunoaște pe Isus drept trimis al Tatălui (*In* 15,22-24). Această concepție despre „păcat” este reluată în textul de față, unde este anunțată intervenția Mângâietorului drept cel care „denunță” lumea cu privire la păcat. În această primă sentință se potrivește bine și semnificația retorică de *elènchein*: „a convinge”, „a demonstra”. În sensul acesta el este asociat în *Evanghelia a patra* cu termenul „păcat” în dezbaterea

dintre Isus și iudei (cf. In 8,46). Dar în contextul de față „păcatul” este explicat ca fiind refuzul de a crede în Isus (In 16,9). Construcția frazei din limba greacă este ambivalentă, pentru că se poate reda în două moduri: „cu privire la păcat *pentru că* nu cred în mine”, sau: „cu privire la păcat, *care constă* în faptul că (în măsura în care) nu cred în mine”. În cazul acestei prime sentințe, traducerea diferită a textului nu modifică semnificația fundamentală a acesteia.

Mai problematică este interpretarea celorlalte două sentințe unde se vorbește despre rolul Mângâietorului care „Cu privire la dreptate, pentru că mă duc la Tatăl și nu mă veți mai vedea. Cu privire la judecată, deoarece conducătorul acestei lumi a fost judecat” (In 16,10-11). Substantivul *dikaiosynē*, „dreptate”, în *Evangelia a patra* apare doar în textul nostru, în timp ce adjectivul *dikaios*, „drept”, este asociat cu „judecată”, *krisis* (In 5,30; 7,24) și este inclusiv un apelativ atribuit Tatălui (In 17,25). „Judecata” prin care este condamnată lumea coincide cu excluderea sau discreditarea conducătorului acestei lumi, care se petrece prin intermediul ridicării sau glorificării lui Isus (In 12,23.31-34). În această perspectivă intră în mod omogen cea de-a treia declarație unde se proclamă faptul că conducătorul acestei lumi este judecat și condamnat în mod ireversibil: perfectul din greacă *kēkritai*.

Rămâne deci de clarificat semnificația propoziției intermediare referitoare la „dreptate”. Pe de o parte aceasta se află în opoziție cu „păcatul” lumii, iar pe de altă parte se află în legătură cu „judecata” prin care este condamnat conducătorul acestei lumi. În primul caz, *dikaiosynē* are o conotație cristologică în raport cu identitatea și misiunea lui Isus, contestat și nerecunoscut de lumea păcătoasă. De aceea, se poate spune că Mângâietorul va denunța lumea cu privire la dreptate „pentru că Isus merge la Tatăl”, în sensul că venirea Mângâietorului, care depinde de întoarcerea lui Isus la Tatăl, este dovada incontestabilă că el este trimisul și Fiul lui Dumnezeu⁶³. Chiar și faptul că Isus dispăre din experiența directă a discipolilor, se încadrează în acest eveniment al plecării sale care este o dovadă de „dreptate”. Însă dincolo de această dimensiune cristologică se poate întrezări în acest denunț al lumii cu privire la dreptate un aspect escatologic legat de judecata conducătorului acestei lumi. Condamnarea sa definitivă reprezintă și dovada fundamentală a „dreptății” lui Dumnezeu care se revelează și lucrează prin Isus⁶⁴. De fapt, el poate să-i încurajeze pe discipolii care trăiesc în suferință în mijlocul lumii prin anunțul: „eu am învins lumea” (In 16,33). Așadar, se poate spune că, datorită intervenției Mângâietorului trimis de Isus, după ce s-a întors la Tatăl, ne aflăm în fața unei revizii radicale a aceluia proces istoric în care lumea

⁶³ O confirmare a semnificației cristologice a termenului *dikaiosynē* poate veni din recurența acestui lexic în *Scrisoarea întâi a lui Ioan* (1In 2,1: Isus Cristos este „Mângâietorul” intercesorul „drept” pe lângă Tatăl; cf. 1,9; a face dreptate se află în opoziție cu a păcătui; cine face dreptate este „drept” asemenea lui Isus, este născut din Dumnezeu, 2,23; 3,5.7); W. STENGER, *Dikaiosynē* în *Joh XVI*, 8,10, NT 21(1979) 2-12.

⁶⁴ „Dreptatea lui Dumnezeu” în textele biblice în special în textele din *Deuteronom*, *Isaia* și în *Psalmi* coincide cu acțiunea sa mântuitoare; aceasta se manifestă în istorie prin intermediul gesturilor sale puternice și în judecata escatologică ca o victorie definitivă (Is 41,2; 51,5-8; Ps 95,12; 97,9).

necredincioasă l-a condamnat ca fiind păcătos. Din acest punct de vedere, Mângâietorul are rolul de avocat apărător și promotor al dreptății⁶⁵.

Al doilea rol atribuit Mângâietorului se referă la deplina înțelegere a cuvintelor lui Isus, pe care în situația prezentă, înainte de plecarea sa și de întoarcerea sa la Tatăl, discipolii nu sunt capabili să le înțeleagă (In 16,12-13). Din punctul acesta de vedere el este prezentat prin calificativul specific lui Ioan: „Duhul adevărului”: „când el, *ekèinos*, va veni...vă va călăuzi în tot adevărul” (In 16,13a). Verbul „a călăuzi”, *hodègèin*, face trimitere la substantivul „stradă”, *hodòs*, care împreună cu „adevăr” și „viață” sunt folosite pentru a defini identitatea și misiunea revelatoare și mântuitoare a lui Isus (In 14,6). Rolul de „călăuză” este atribuit în tradiția biblică în primul rând lui Dumnezeu și Duhului său, cuvântului și înțelepciunii și în sfârșit trimișilor și delegaților lui Dumnezeu⁶⁶. Acum, Duhul adevărului este prezentat ca fiind mediatorul revelației complete și definitive. Nu este deci concurentă cu cea istorică a lui Isus, ci reprezintă punctul culminant al acesteia și împlinirea. „Tot adevărul” nu trebuie înțeles în sens cantitativ, ci în sens calitativ. Discipolilor li se va da capacitatea din Duhul adevărului să „ducă”, în sensul să înțeleagă și să intre în interiorul „multor lucruri” pe care Isus nu le poate comunica lor. De fapt, imediat ce a spus: „vă va călăuzi în tot adevărul”, textul se grăbește să precizeze: „căci nu va vorbi de la sine, ci va spune ceea ce va auzi și vă va vesti lucrurile viitoare” (In 16,13). Dintre cele trei verbe folosite pentru a descrie acțiunea revelatoare a Duhului adevărului – *lalèin*, „a vorbi, a spune”, *akoùein*, „a asculta”, *anangèllein*, „a anunța” – doar acesta din urmă este specific Duhului. Însă acesta este înrudit cu verbul *apangellein*, care se referă la acțiunea revelatoare a lui Isus (In 16,25). Relația Duhului față de Isus este analoagă cu cea pe care el, Fiul, o are cu Tatăl. Lucrul acesta reiese din cele două versete succesive unde apar din nou verbele caracteristice *Evangheliei a patra* pentru a descrie rolul revelator al lui Isus față de Tatăl: „El mă va glorifica, *doxàzein*, pe mine pentru că dintr-al meu va lua și vă va vesti vouă” (In 16,14). În felul acesta este explicată semnificația expresiei: „vă va călăuzi în tot adevărul”. Nu este vorba despre o integrare sau o extindere a conținutului adevărului, ci de a-l anunța din nou așa cum precizează tripla recurență a verbului *anangèllein*. Trebuie semnalată și evidenta personalizare a Duhului adevărului, desemnat pentru a treia oară prin intermediul pronumelui personal *ekèinos*, „el” (In 16,8a.13a.14a).

În sfârșit, se poate oferi o interpretare coerentă cu contextul pentru expresia: „vă va vesti lucrurile viitoare”, *ta erchòmena* (In 16,13d). Verbul *anangèllein* în

⁶⁵ Rolul „Mângâietorului” poate fi comparat cu cel al îngerului protector și intercesor despre care se vorbește în *Zah* 3,1-6; cf. *Iob* 33,23 (Tg); *Aboth* IV,11. Filon din Alexandria atribuie termenului *lógos* rolul de a fi *èlenchos*, adică *elènchein*, „de a convinge” și de a aduce „dovada” greșelilor în intimitatea conștiinței (*Det.ins.* 146; *Deus im.* 135.182; *Fug.inv.* 118). În *Spec.Leg.* I, 237 Filon asociază apelativul *paràklētos*, „avocat”, cu *èlenchos*.

⁶⁶ Dumnezeu călăuzește poporul în timpul exodului (*Ex* 13,17; 15,13; 32,24; *Num* 24,8; *Dt* 1,33; cf. *Is* 63,14); îl călăuzește pe cel drept spre adevăr (*Ps* 24,5); adevărul îl călăuzește pe psalmist (*Ps* 43/42,3); Duhul lui Dumnezeu îl călăuzește spre pământul sigur (*Ps* 143/142,10); înțelepciunea îi călăuzește pe cei înțelepți (*Înț* 9,11; 10,10.17).

textele din *Deuteronom* și *Isaia* este rezervat pentru acțiunea revelatoare a lui Dumnezeu, singurul care poate anunța încă de acum lucrurile viitoare, *ta eperchòmena* (Is 41,22-23.26; 42,9; 44,7; 45,19; 46,10). Acesta apare inclusiv pentru a indica interpretarea sau explicarea profetică a unui simbol sau semn obscur în contextul planului de mântuire a lui Dumnezeu (*Ez* 37,18; *Dan* 2 passim). Pe fundalul acestor utilizări biblice și ținând cont de contextul de față a Evangheliei în care este plasată expresia la care ne referim, trebuie exclusă vreo aluzie explicită la investirea comunității cu puterea de a „anunța” evenimentele viitoare mai mult sau mai puțin legate de fenomenul profetic sau apocaliptic al tradiției ce ține de sfântul Ioan. Pe de altă parte ar fi prea limitată semnificația verbului *anangèllein* dacă s-ar reduce „lucrurile viitoare” la evenimentele legate de pătimirea, moartea și învierea lui Isus, chiar înțelese în dimensiunea lor escatologică. Din perspectiva comunității, care trăiește după evenimentele glorificării lui Isus, este mai probabil ca *ta erchòmena* să facă parte din tot adevărul prin care Duhul îi călăuzește pe discipoli. Este vorba deci de aceea înțelegere deplină a cuvintelor, a acțiunilor revelatoare ale lui Isus, în care se regăsesc și evenimentele pascale (cf. *In* 2,22; 12,16; 13,7). În măsura în care sunt deschise față de împlinirea escatologică aceste evenimente cristologice, sub călăuza Duhului adevărului, devin un criteriu de interpretare profetică a istoriei în care trăiește comunitatea lui Ioan.

Printre evenimentele „viitoare” se află noua relație a discipolilor cu Isus, izvorul unei bucurii depline. Însă aceasta va fi posibilă numai după despărțirea momentană care provoacă tristețea lor de acum. Aceasta este tema dezvoltată în prima parte a noii unități prin intermediul recurgerii la trei coduri lingvistice: cel al „vederii”, cel temporal – „puțin timp”, „ceasul” care vine și „ziua aceea” – și în final codul emotiv: tristețe/bucurie, plâns/veselie. Totul este dominat de ritmul dialectic al trecerii de la o condiție la alta: de la a nu vedea, la a vedea; de la puținul timp, acum, la ziua aceea; de la tristețe la bucurie. În realitate la final există o nouă relație a discipolilor cu Isus, care se exprimă prin încurajarea cu privire la eficacitatea rugăciunii (*In* 16,23-24). Așadar textul este destul de linear în structurarea sa tematică. Rămân anumite puncte care reprezintă obiectul unor interpretări divergente sau contradictorii.

Primul se referă la enigma în jurul căreia își pun întrebări discipolii: „Ce înseamnă ceea ce ne spune «Puțin și nu mă veți mai vedea. Și iarăși puțin și mă veți vedea»?” (*In* 16,17ab). În mod evident autorul prin această trimitere insistă la cuvântul *mikròn*, repetat de șapte ori în patru versete, vrea să pună în discuție o problemă care interesează sau neliniștește comunitatea. Obscuritatea textului din Ioan provine din repetarea consecutivă a termenului *mikròn* în raport cu faptul de a nu-l vedea și revedea pe Isus de către discipoli. Primul „puțin timp” în contextul discursului poate să se refere la momentul iminent al despărțirii (cf. *In* 13,33; 14,19). Cel de-al doilea „puțin timp”, pus în legătură cu primul, ar trebui să se refere la experiența noii întâlniri – „revederi” – a lui Isus cu discipolii. Este vorba oare doar despre experiența pascală a discipolilor, sau aceasta include și prezența permanentă a lui Isus în comunitatea credincioșilor?

Și ce raport există între această ultimă experiență și venirea finală sau *parusia* lui Isus?

Interpretarea acestui text se complică din cauză că expresia: „încă puțin”, (*ouk)ēti mikròn*, este recurentă în oracolele profetice pentru a marca o turnură decisivă în istoria evenimentelor datorită intervenției lui Dumnezeu (Is 10,25; 26,20; 29,17; Ier 28/51,33; Os 1,4). În *Evangelhia a patra* intervenția lui Dumnezeu se situează într-o perspectivă escatologică care oscilează între anticiparea din prezent și împlinirea viitoare. S-ar putea găsi o soluție la această enigmă dinstingând două planuri: cel istoric al lui Isus care vorbește discipolilor: „puțin și nu mă veți mai vedea” (despărțirea morții) și apoi „și iarăși puțin și mă veți vedea” (învierea și întâlnirile pascale); și cel redacțional al evanghelistului care scrie pentru comunitatea credincioșilor după Paște: primul „peste puțin” se referă la despărțirea de Isus care merge la Tatăl; al doilea se referă la întâlnirea-venirea escatologică sau definitivă a lui Isus glorificat. Însă aceste distincții îi sunt străine autorului nostru, care prin intermediul acestei discuții – folosirea verbului grecesc *zētēin* – referitor la enigma „a nu vedea/a vedea” și a termenului *mikròn*, scoate în evidență încă o dată incapacitatea discipolilor de a înțelege semnificația despărțirii și a plecării lui Isus care merge la Tatăl. Doar cuvântul și încurajările sale îi aduc pe strada cea bună pentru a ieși din labirintul lor.

Intervenția revelatoare a lui Isus este introdusă de dubla folosire a termenului *amên*. Acesta anunță prin intermediul codului emoțional răsturnarea situației discipolilor: de la plâns-vaiet-tristețe la bucurie. Comparația cu „bucuria” lumii este utilă pentru a sublinia condiția paradoxală a primului grup. Pentru lume nu este prevăzută o răsturnare de situație analoagă cu cea a discipolilor: de la bucurie la tristețe. Discursul se concentrează pe soarta discipolilor care este dramatizată prin intermediul *mashâl*-ului femeii care stă să nască (In 16,21). La rândul său, drama femeii care stă să nască se desfășoară în două faze care se află în opoziție și care descriu la nivel simbolic trecerea discipolilor de la plâns și doliu din cauza morții-despărțirii de Isus, la bucuria întâlnirii cu Cristos cel viu⁶⁷. Cele două fraze echilibrate antitetic se învârt în jurul *ceasului* critic al nașterii și al bucuriei:

„Femeia,

A. când naște,

B. este *tristă*

C. pentru că i-a venit *ceasul*;

înainte (I)

A' dar, după ce a născut copilul,

B' nu-și mai amintește de *chin*,

C' de *bucurie* că a venit un om pe lume”.

după (II)

⁶⁷ Verbul *klâiein* este asociat cu doliul pentru morți atât în *Evangelhia a patra* (In 11,31.33; 20,11.13.15) cât și în tradiția biblică (Ier 22,10, împreună cu *threnēin*; cf. Lc 7,32).

Tabloul simbolic este atât de transparent încât există riscul să fie interpretat ca fiind o alegorie didactică. Însă rezonanțele biblice ale imaginii femeii-mamă și a nașterii ne invită să ne oprim un moment pentru a descoperi aici unele aluzii mai ascunse. Secvențele referitoare la travaliul nașterii, la veselie și la bucuria care o aduce o nouă naștere sunt folosite de textele profetice pentru a anunța salvarea Israelului după catastrofa exilului (Is 26,17-18; 66,7-20). O frază din comentariul din Is 66,14 referitoare la imaginile mamei fertile, simbolul Sionului, comunitatea reconstruită, este reprodusă în textul evanghelic care pune în aplicație parabola: „voi îl veți vedea și se va bucura inima voastră, *charêsetai hymôn hê kardia*” (cf. In 16,22a). Clima de speranță escatologică care înconjoară oracolul profetic sugerează lărgirea orizontului hermeneutic al scurtei parabole din Ioan. Femeia care naște ar putea să reprezinte nu doar comunitatea asociată cu suferințele mesianice, ci și pe mama lui Mesia, prototipul discipolilor. Această interpretare ar putea fi sugerată de asemănarea cu femeia care naște din *Apocalips* (Ap 12,1-6.10-12). Prezența în textul nostru al unui termen cu nuanță apocaliptică, *thlipsis*, „suferință”, ar fi un semnal în această direcție (cf. Ap 7,14; Mc 13,19). Însă contextul evanghelic în ansamblul său ne invită la o interpretare mai sobră pe linia indicată mai sus: turnura radicală anunțată comunității discipolilor este asemenea nașterii unei ființe noi care face ca suferința să fie uitată. Inițiativa acestei schimbări îi aparține lui Isus care restabilește raporturile cu comunitatea discipolilor și le comunică acestora bucuria profundă și ireversibilă a inimii. Este vorba de preludiul acelei bucurii sigure și definitive care coincide cu mântuirea escatologică. Ea este prezentată și ca rodul unei rugăciuni insistente și pline de încredere (In 16,24).

În contextul acestei relații restabilite cu Isus este introdusă promisiunea ascultării în totalitate a rugăciunilor discipolilor făcute „în numele său”: „În ziua aceea nu mă veți mai întreba nimic. Adevăr, adevăr vă spun: orice veți cere de la Tatăl în numele meu, vă va da” (In 16,23). Tensiunea prezentă în text dintre „a nu cere” și „a cere/a ruga”, se bazează pe ambivalența verbului grecesc *erôtân*: „a face cereri” și „a ruga”. Cu a doua semnificație – „a ruga” – termenul este rezervat rugăciunii lui Isus (In 16,26b). Așadar în prima parte a sentinței este exclusă cererea de explicații sau formularea unor întrebări. Este enunțată astfel tema care va fi dezvoltată în secțiunea succesivă, unde este reluată expresia temporală: „în ziua aceea” (In 16,25-26.30). Rămâne nesoluționată problema dacă autorul face să coincidă ceasul bucuriei, rodul sau darul noii prezențe a lui Isus, cu întâlnirea pascală sau o prelungește incluzând timpul care se întinde de la Paște, înviere, până la *parusia*. În favoarea primei ipoteze stă suprapunerea dintre lexicul experienței pascale și cel al textului nostru: „a vedea”, *horàn*, „a se bucura”, *chàirein* (cf. In 20,20b). Însă accentul pus pe „bucuria” ineputabilă și deplină, pe revelația deschisă și accesul direct la Tatăl, prevestește orizontul întâlnirii finale sau escatologice. De aceea este preferabil să lăsăm textul lui Ioan în această oscilație între cei doi poli ai evenimentului mântuirii inaugurat de întâlnirea pascală a discipolilor cu Isus și dus la împlinire în comuniunea deplină, *eschaton*.

Inclusiv ultima secțiune este amplasată în acest orizont al escatologiei lui Ioan anticipată în evenimentul pascal. Întregul discurs revelator de înainte de Paște este pus sub semnul limbajului enigmatic, aluziv și obscur, *en paroimias*. Odată cu venirea ceasului care inaugurează timpul orientat către *eschaton*, comunicarea devine un anunț deschis și total (*en parrhēsia* (In 16,25.29). Această cotitură în istoria revelației corespunde cu cea anunțată sau promisă odată cu venirea Duhului adevărului care îi va călăuzi pe discipoli spre întregul adevăr (In 16,13; cf. 14,25-26). Cel de-al doilea semn indicator al noului nivel de comunicare este dat de statutul rugăciunii discipolilor. Aceștia pot avea acces direct la Tatăl și pot avea încredere deplină în el pentru că sunt integrați în aceeași relație de iubire: „de fapt, Tatăl însuși vă iubește, *philēin*, pentru că voi m-ați iubit, *pephilēkate*, și ați crezut că eu am ieșit de la Dumnezeu” (In 16,27). În textul acesta este reluată terminologia prieteniei pentru a exprima relația de credință a discipolilor lui Isus în calitatea sa de trimis al lui Dumnezeu. Această prietenie, care izvorăște din inițiativa liberă și gratuită a Tatălui, reprezintă domeniul privilegiat al *parrhēsia*, înțeleasă ca o comunicare liberă și plină de încredere⁶⁸.

Conținutul relației de credință, prietenie – perfectul din limba greacă subliniază intensitatea și durata iubirii credincioșilor – este cuprins într-o frază care se caracterizează prin cea mai profundă concentrație cristologică din Ioan. De fapt, aceasta reia și amplifică prin cei patru membri formularea precedentă: „am ieșit de la Dumnezeu”, cu o mică dar semnificativă variantă: „am ieșit de la *Tatăl*”.

A. „Am ieșit de la <i>Tată</i> ”	și mă duc la <i>Tatăl</i> ”	A’
B. și am venit în <i>lume</i> /	acum din nou las <i>lumea</i>	B’

Structura circulară a mișcării este evidentă: de la Tatăl la Tatăl, trecând prin imersiunea în lume. Formele verbale scot în evidență progresia temporală a diferitelor faze: evenimentul istoric al trecutului: „am ieșit”, *exēlthon* (aurist) care dă startul unei stări permanente, „am venit”, *elēlytha* (perfect), și continuă acum cu ieșirea din lume și întoarcerea la Tatăl (verbe la timpul prezent). Această dramă cristologică se inspiră din cea a cuvântului lui Dumnezeu, care asemenea ploii și a zăpezii coboară din cer și se întorc acolo numai după ce și-au dat viața și au fertilizat pământul (Is 55,10-11). Aceeași schemă se regăsește în textele dedicate elogiului înțelepciunii lui Dumnezeu. Ea este preluată în compoziția programatică inițială a Evangheliei, în care este celebrată istoria *lógos*-ului (In 1,1-18). Inclusiv Cartea „gloriei” sau a „împlinirii” începe cu o schiță cristologică analoagă (In 13,1.3).

Însă în fraza noastră accentul este pus pe momentul final – întoarcerea la Tatăl – care nu este doar împlinirea etapelor precedente, ci descoperă în mod definitiv adevărata identitate a lui Isus în calitatea sa de trimis și Fiu al lui Dumnezeu. Discipolii însă ar vrea să concludă itinerarul lor de credință înainte de

⁶⁸ Cf. In 8,32-36; 15,14-15; *parrhēsia* este caracteristica prietenilor lui Dumnezeu – Abraham, Moise – în prezentarea pe care o face Filon (*Rer.div.her.* 19.21); acesta concepție despre *parrhēsia* față de Dumnezeu își găsește un corespondent în textele sapiențiale din Vechiul Testament (Iob 22,26-27; 27,9-10; Înț 5,1).

această turnură decisivă. Intervenția lor: „Acum știm... De aceea, credem că ai ieșit de la Dumnezeu” este asemănătoare cu cea intempestivă a lui Simon Petru care pretinde că îl va urma pe Cristos înainte de „glorificarea” sa (In 13,36-37). Isus atunci i-a prevestit lui Petru criza nocturnă (In 13,38). În contextul actual el îi avertizează pe discipoli în legătură cu ceasul împrăștierii și al abandonului (In 16,32). Intervenția lui Isus sub formă interogativă: „acum credeți?”, este perfect simetrică cu cea din dialogul cu Petru înainte să-i spună despre tripla renegare: „îți vei da viața pentru mine?” (In 13,38a). Pentru această prevestire a crizei discipolilor autorul poate să conteze pe un element tradițional care se inspiră din textul lui Zah 13,7 (cf. Mt 26,31; Mc 14,27). Riscul de împrăștiere a discipolilor în ceasul iminent al crizei – a venit deja – este prelungit în comunitatea credincioșilor expuși amenințării adversarului (cf. In 10,12).

Această reinterpretare a cuvântului lui Isus în raport cu situația comunității permite depășirea contradicției care poate apărea între această prevestire și reconstrucția evenimentelor din timpul pătimirii în *Evanghelia a patra*. De fapt, grupul discipolilor, în momentul arestării lui Isus, este lăsat în pace tocmai datorită inițiativei lui Isus însuși (In 18,8-9). Un discipol îl urmează pe Isus, arestat în palatul lui Ana, iar discipolul pe care îl iubea Isus este aproape de el în momentul morții sale (In 19,27). Însă chiar dacă discipolii, în momentul întâlnirii cu Isus cel înviat, sunt încă împreună, de fapt aceștia se află sub imperiul fricii care îi face să își vadă fiecare „de treburile sale” *èis tà idia* (cf. In 20,9). Doar victoria lui Isus îi poate elibera de frică. Întâlnirea cu Isus înviat îi umple de bucurie și le transmite acestora pacea sigură chiar în mijlocul suferinței lumii. Ultimele cuvinte ale lui Isus sunt un fel de recapitulare a întregului discurs de adio: pace, încredere (cf. In 14,1.27). Acesta este darul și moștenirea lui Isus. El a învins „lumea” pentru că poate să conteze pe fidelitatea lui Dumnezeu Tatăl, care nu îl lasă pe cel drept pradă disperării (Înț 2,16-18). Încisiv discipolii, prin intermediul credinței, sunt asociați cu victoria lui Isus, care o anticipează pe cea escatologică asupra puterilor răului și ale morții (cf. 1In 5,4; Ap 3,21; 17,14).

3. Interpretare: istorie și actualitate

Interesul cititorilor și al comentatorilor din trecut față de cele două capitole conclusive ale discursului de adio al lui Isus se concentrează asupra unor texte care devin un subiect sensibil în controversa cristologică și trinitară a primelor secole, care o implică sau este continuată de cea referitoare la Duhul Sfânt până la schisma dintre orientul și occidentul creștin din secolul al XI-lea. În al doilea rând se plasează dezbaterile ecleziologice și antropologice sugerate de imaginile din *Evanghelia după sfântul Ioan* referitoare la vița-de-vie și la mlădițe (In 15,1-8). Discuția iscată între călugărul Pelagius și Augustin cu privire la raportul dintre harul divin și libertatea umană este continuată de discipolii și ucenicii acestora și este reluată, într-un alt context, în epoca Reformei, sub forma problemei referitoare la credință și la raportul dintre fapte și justificare. În aceeași epocă devine

preponderentă controversă cu caracter ecleziologic cu privire la relația dintre Scriptură și tradiție. În aceasta este implicat rolul Duhului Sfânt care, conform promisiunii lui Isus, îi va călăuzi pe discipoli în tot adevărul. Cui îi este făcută această promisiune? Care sunt lucrurile pe care Duhul adevărului le vestește discipolilor (In 16,12-15)? În acest orizont, însă fără aspectele și accentele de controversă, se plasează și interpretarea altor texte pneumatologice referitoare la mărturia și la rolul Duhului mângâietor față de lume (In 15,26.27; 16,7-11). O anumită încărcătură polemică este prezentă și în interpretarea textelor din Ioan cu privire la ostilitatea și păcatul lumii.

Tendința actualizantă în cheie antiiudaică și, respectiv, antieretică reapare în comentariile textelor lui Ioan atât în epoca sfinților părinți, cât și în cea modernă, din secolele XVI-XVII. Mai moderată este interpretarea altor fragmente în care predomină temele încrederii și a perseverenței în fața încercărilor, a invitației la rugăciune în numele lui Cristos și a perspectivei escatologice. Interpretarea pe care Ciril de Alexandria o dă textelor lui Ioan este definită, ca întotdeauna, de profilul cristologic. Polemica antiariană este în continuare în prim-plan. Arianii fac trimitere la parabola din Ioan în care se vorbește despre vița-de-vie (Isus Cristos) și despre agricultor (Dumnezeu, Tatăl) pentru a releva diferența de substanță-natură dintre cei doi. Ciril răspunde că intenția textului parabolic, *tròpos*, nu este aceea de a prezenta natura Tatălui și a Fiului, ci de a afirma că Tatăl este izvorul fertilității spirituale pentru discipoli. Augustin reia această problemă și o reformulează într-un mod mai sobru și senin: „Cristos este cu noi vița-de-vie și cu Tatăl agricultorul.” (AUGUSTIN, *In Joh.* LXXX, 3). Ioan Crisostomul introduce o distincție subtilă în reinterpretarea parabolei din Ioan: „lucrarea Tatălui, agricultorul, privește doar mlădițele, nu vița-de-vie (Cristos, trunchi și rădăcină)” (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. In Jo.* LXXVI, 1).

Direcția cristologică în interpretarea textului din Ioan apare în adevăratele ei dimensiuni în secțiunea de polemică antimundană și în sentințele despre mângâietor. Ciril de Alexandria aplică cu dexteritate textul evanghelic din In 15,23 în polemica antiariană: „Tatăl nu poate fi separat de Fiu. De aceea, este dușman al lui Dumnezeu și ofensează toată natura înefabilă și inexplicabilă cel care încearcă să opună rezistență apostolilor, care nu se predică pe ei înșiși, ci pe Dumnezeu și Domnul universului, adică Cristos” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* X, 2, PG 74,413-414). La fel, Ciril polemizează cu macedonenii care nu recunosc caracterul divin al Duhului Sfânt și cu cei care îl consideră un simplu delegat sau slujitor al Fiului, trimis de Tatăl pentru a le fi util ființelor vii. Comentatorul alexandrin susține deplina consubstanțialitate a Duhului Sfânt cu Fiul-*lógos* și cu Tatăl. În primul rând, este Duhul adevărului și de aceea este Duhul Fiului, adevărul, care nu este diferit de substanța sa, consubstanțial, *homooúsios* cu Fiul-*lógos* al lui Dumnezeu. De aceea se poate afirma că porcede de la Unul-născut în mod natural, *physikós* (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* X, 2, PG 74,443-444; XI, 1, PG 74,447-448). În afară de aceasta, Duhul Sfânt, care porcede de la Tatăl prin intermediul Fiului, este o realitate distinctă și subzistentă:

Tatăl și Dumnezeu are în sine și pentru sine Duhul său Sfânt, prin intermediul căruia locuiește în sfinți și își revelează misterele, nu ca printr-un slujitor, ci ca și cum acesta ar exista în sine în mod substanțial și ar proveni de la el în mod indivizibil și inseparabil, transmițând lucrurile care sunt ale celui în care și din care este (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo. X, 2*, PG 74,451-452).

Motivul cristologic în exegeza ciriliană reapare în comentariul la sentința programatică din *In 16,21*: Cristos a ieșit de la Tatăl în măsura în care este un reflex al substanței sale, subzistă în propria persoană, chiar dacă distinct; a venit în lume, adică „și-a asumat natura noastră fără să înceteze să fie în natura divină. Nu-l lasă pe Tatăl atunci când devine om, nici nu se îndepărtează de pământ atunci când trupul se întoarce la Tatăl. De fapt, este Dumnezeu adevărat care umple orice lucru cu puterea lui inefabilă, nici nu este departe de tot ceea ce există” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo. XI, 2*, PG 74,467-468).

Mai sobru, însă inspirat de un interes cristologic și pneumatologic analog, este comentariul lui Teodor din Mopsuestia la aceleași texte din Ioan. Și el afirmă demnitatea divină a Duhului Sfânt care purcede de la Tatăl și de aceea nu poate fi considerat drept „slujitor”. De fapt, Duhul promis discipolilor va duce la cunoașterea întregului adevăr, adică la natura Tatălui și la demnitatea Fiului care a fost născut în mod inefabil. Însă în același timp Isus le spune discipolilor: „Așadar, veți cunoaște și demnitatea Duhului, a cărui acțiune în ceea ce-i privește pe oameni este atât de puternică încât îl comunică pe Dumnezeu-cuvântul” (TEODOR DIN MOPSUESTIA, *Comm. In Ev. Joh. 210*). În comentariul lui Teodor, se observă un ecou al viziunii sale cristologice speciale: Cristos în trup este unit cu Dumnezeu-cuvântul prin intermediul Duhului Sfânt. În această perspectivă el precizează semnificația expresiei din Ioan: „ia dintr-al meu și vă va vesti” (*In 16,15b*) în următorii termeni: „deoarece tot harul mi-a fost dat mie Domnul, voi veți putea primi doar o mică parte din el” (TEODOR DIN MOPSUESTIA, *Comm. In Ev. Joh. 213*). Dată fiind egalitatea perfectă dintre Duh și Tatăl, atât în ceea ce privește știința, cât și în ceea ce privește voința și modul de acțiune, Isus poate să spună că el, Duhul, nu va învăța nimic contrar și străin de ceea ce el însuși a învățat.

O problemă legată tot de cristologie și pneumatologie este cea care, începând cu secolele VII-XI, a fost concentrată în formula latină *Filioque*: dubla „purcedere” a Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul. Reprezentanții teologiei grecești propun credința în divinitatea Duhului Sfânt care se concretizează în formula de la Constantinopol: „Cred în Duhul Sfânt, care este Domnul dătător de viață”. Aceștia afirmă că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl prin intermediul Fiului (Ciril), sau din substanța Tatălui și a Fiului. Ioan Crisostomul, în comentariul la *Ioan 15,26-27*, spune că „nu doar Tatăl, ci și Fiul ne trimite Duhul”. Însă Augustin este cel care în mod explicit și clar subliniază această dublă relație a Duhului Sfânt: el „purcede de la Tatăl și de la Fiul pentru că este Duhul amândurora” (AUGUSTIN, *In Joh. XCIX, 6*). Și afirmă și mai articulat: „Duhul Sfânt are de la Tatăl să purceadă de la Fiul așa cum purcede de la Tatăl... el purcede în același timp de la Tatăl și de la Fiul” (*ibidem XCIX, 8-9*). Însă în contextul polemicii antiprisciliene din

Spania secolelor IV-V se răspândește adăugirea *Filioque* în formula de credință care se găsește în Galia și în mediul curții lui Carol cel Mare (Aquisgrana). După schisma din secolul al XI-lea, în comentariile occidentale se regăsește tendința de a pune în evidență concepțiile și formulările de credință diferite din Biserica latină față de cea greacă. Rupert de Deutz, în comentariul la *Ioan* 15,26, în polemică cu grecii, interpretează expresia: „Când va veni Mângâietorul, pe care eu vi-l voi trimite de la Tatăl” ca pe o dovadă că el purcede și de la Fiul: „a venit, de fapt, Mângâietorul, a fost trimis Duhul adevărului; atunci a purces vizibil cel care purcede mereu invizibil” (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. Comm.* XI, PL 169, 733). În mod mai concis, Bruno de Asti spune același lucru: „Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul pentru că este trimis de amândoi; și invers: este trimis de amândoi pentru că de la amândoi purcede” (BRUNO DE ASTI, *Comm. In Jo.* III, 42, PL 165.575).

Această argumentare se răspândește prin intermediul comentariului lui Toma de Aquino cu autoritate în comentariile latine, până în epoca modernă. Însă Toma de Aquino, cu competența sa speculativă și prin cunoașterea teologiei grecești, este în măsură să aducă unele aprofundări și distincții care dispar în interpretarea mai sistematică sau polemică ale autorilor ulteriori. În primul rând, el afirmă că distincția celor trei persoane în Dumnezeu poate să se facă numai prin opoziția relațiilor dintre ele. Fiul și Duhul Sfânt sunt două persoane distincte doar prin prisma relației diferite în ceea ce privește originea. De aceea, Duhul Sfânt nu poate fi distinct de Fiul dacă el nu purcede de la Fiul. Toma de Aquino recunoaște că inclusiv grecii acceptă o anumită ierarhie între Duhul Sfânt și Fiul, pentru că spun: „Duhul Sfânt *al* Fiului”. De aceea – spune Toma de Aquino – oricare ar fi ierarhia și relația dintre Duh și Fiu, se poate concluziona că purcede de la el (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* V, 7, par. 2059-2064). La același model trinitar face apel Toma de Aquino în interpretarea la *In* 16,14-15: Tatăl și Fiul au totul în comun, însă sunt distincți în baza relațiilor lor reale. Dionisiu Certosinul se face purtătorul de cuvânt ale acestei interpretări teologice a textelor din *Ioan*: „Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul prin faptul că sunt aceleași realitate și voință și, deci, aceștia sunt un singur izvor de suflare, un singur principiu al Duhului Sfânt” (DIONISIU CERTOSINUL, *In Ev. enarr.* 38, 961). Trimiterea temporală sau istorică a Duhului Sfânt de către Isus este dovada că el are capacitatea eternă de la Tatăl de „a-l sufla”. În comentariul la textele din *In* 15,26 și 16,7, Maldonatus reia explicația trinitară a medievalilor și, în schimb, contestă această interpretare cu privire la sentința din *In* 16,14-15: „ia dintr-al meu”. Trimiterea la „purcederea eternă a Duhului – spune Maldonatus – este presupusă, însă nu declarată în mod explicit” (MALDONATUS, *Comm. In Ev.* 933). Fervent apărător al interpretării teologico-trinitare este Cornelius a Lapide, care reproduce fraza decretului Conciliului de la Florența din 6 iulie 1439 pentru unirea cu grecii: „Tatăl care generează a dat Fiului său unul născut calitatea prin care Duhul Sfânt purcede de la Fiul”. În perspectiva sa polemică, Cornelius a Lapide ajunge să atribuie căderea Constantinopolului din 1542 (*sic*) și

distrugerea Imperiului creștinilor greci excomunicării papei de către Mihail Cerulărie și schismei față de Biserica latină (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. In Ev.* 617).

Un alt punct controversat în istoria interpretării textului nostru este cel referitor la comuniunea existențială dintre Isus și credincioși, sugerat de imaginea viței-de-vie și a mlădițelor. Pentru Ciril de Alexandria, credincioșii sunt integrați existențial în Cristos prin intermediul Duhului Sfânt pentru a aduce rod, care constă în dragostea activă, perfectă și constantă. Iudeii, reprezentați de Iuda, sunt ramurile înlăturate și condamnate. Cu privire la rolul Duhului Sfânt, de care sunt făcuți părtași credincioșii, insistă și Teodor din Mopsuestia. În contextul polemicii antipelagiene, Augustin face elogiul harului lui Dumnezeu și al necesității sale de a face binele: „fie puțin, fie mult, nu se poate face fără el (Cristos), pentru că fără el nu se poate face nimic”. Augustin explică acest rol mediator unic și de neînlocuit al lui Cristos în calitatea sa de om și Dumnezeu și conchide: „Deoarece, însă, fără har viața este imposibilă, în puterea liberului arbitru nu rămâne decât moartea” (AUGUSTIN, *In Joh.* LXXXI, 3).

În epoca modernă, comentariile reformatilor reiau interpretarea augustiniană în contextul polemicii referitoare la raportul dintre credință, fapte și justificare. Primatul credinței asupra faptelor este un motiv recurent în predicile lui Luther atunci când comentează textul din *In* 15,1-8: „Curățenia creștinilor – despre care se vorbește în *In* 15,3 – nu derivă din roadele pe care aceștia le aduc, ci, dimpotrivă, roadele și faptele provin din curățenia pe care aceștia o au mai întâi, prin puterea cuvântului, prin intermediul căruia inima este curățită” (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 445). Însă predicatorul reformat percepe intenția parenetică a textului evanghelic atunci când afirmă că „există o singură dreptate a credinței și a operelor” (*ibidem*, 445). Și în continuare, în comentariul la *In* 15,10-11, scrie: „chiar dacă faptele de caritate nu pot să justifice și să mântuiască, totuși acestea trebuie să urmeze credința ca rod al acesteia pentru a fi semne” (*ibidem*, 453). Calvin, în comentariul său la aceleași texte, accentuează pesimismul augustinian: „Natura umană este neroditoare și goală de orice lucru bun” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 339). El polemizează deschis cu teologii catolici care vorbesc despre „harul suficient” dat omului pentru a putea colabora cu Dumnezeu. Calvin vede în sentința lui Isus: „fără mine nu puteți face nimic” cheia întregii parabole (*ibidem*, 340). Așadar, el reia și explică interpretarea lui Augustin la textul din *In* 15,16 cu privire la „alegerea” lui Dumnezeu ca urmare a harului: aleșii devin buni pentru că sunt predestinați de Dumnezeu (AUGUSTIN, *In Joh.* LXXXVI, 2). Chiar dacă, în cazul nostru, este vorba despre alegerea la apostolat, spune Calvin, aceasta este gratuită și eficace ca cea dinainte în vederea mântuirii care ne face să trecem de la condiția de fii ai urii și neam blestemat la condiția de moștenitori ai vieții veșnice (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 346). Maldonatus, în comentariul său, polemizează cu interpretarea lui Calvin menționată mai sus și propune interpretarea catolică, care vorbește despre credința „formată” și care acționează prin intermediul dragostei. El precizează că fraza din textul lui Ioan: „fără mine nu puteți face nimic” trebuie legată de condiția exprimată în mod clar: „dacă nu

rămâneți în mine” (MALDONATUS, *Comm. In Ev.* 899). Iar în acest punct el face o paranteză explicativă referitoare la problema harului, care a fost discutată și definită la Conciliul din Trento. El refuză poziția celor care spun: fără harul lui Cristos nu se poate face nimic bun (MALDONATUS, *ibidem*, 900-901). Aceeași problemă teologică este prezentă în comentariul lui Cornelius a Lapide, care propune din nou distincția dintre „binele natural” și cel „supranatural” sau conform meritelor, condiționat de harul divin (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. In Ev.* 607).

Un al treilea punct fierbinte în istoria exegezei acestor capitole din Ioan îl constituie problema rolului Duhului Sfânt în ceea ce privește lumea și în raport cu viața comunității credincioșilor (In 15,26-27; 16,7-11.12-15). Formularea cea mai bună a raportului dintre mărturia Duhului și cea a discipolilor este propusă de Augustin: „voi veți da mărturie deoarece Duhul Sfânt va da mărturie: el în inimile voastre, voi cu vocile voastre; el vă va inspira și voi veți vorbi” (AUGUSTIN, *In Joh.* XCIII, 1). Comentariile vechi referitoare la textul din In 16,7: „dacă nu mă duc, Mângâietorul nu va veni la voi” își pun întrebarea de ce Cristos nu putea să îl trimită pe Duhul Sfânt înainte de a se despărți de discipoli. Ciril dă un răspuns în direcția interpretativă a istoriei mântuirii divine, *oikonomia*: numai după ce-și va fi împlinit lucrarea răscumpărătoare Isus poate să-l transmită pe Duhul Sfânt care operează transformarea divină a celor răscumparați, făcuți părtași la viața *Lógos*-ului (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* X, 2, PG 74, 431-434). Augustin dă o interpretare mai spirituală: discipolii nu puteau să primească Duhul Sfânt atâta timp cât erau legați de cunoașterea lui Cristos doar cu trup (AUGUSTIN, *In Joh.* XCIV, 4).

Textul cel mai discutat și controversat în istoria exegezei capitolului al șaisprezecelea din Ioan este – așa cum recunoaște Maldonatus – cel referitor la acțiunea Mângâietorului care, odată cu venirea sa, va denunța lumea cu privire la păcat, la dreptate și la judecată. Interpretarea termenului *elênchein* oscilează între semnificația de „a demonstra”, „a reproșa”, „a acuza” și cea de „a denunța” și „a judeca”. O anumită convergență se poate observa în interpretarea noțiunii de „păcat” explicată deja în parte de însuși textul Evangheliei. Pentru Augustin, păcatul necredinței, pe care Duhul Sfânt îl va reproșa și de care va acuza lumea, prin intermediul discipolilor, stă deasupra tuturor celorlalte, deoarece, din cauza necredinței, toate celelalte păcate nu pot fi iertate (AUGUSTIN, *In Joh.* XCV, 1). Interpretarea augustiniană este reluată și reformulată de medievali (Rupert de Deutz) și de unii moderni (Maldonatus, Cornelius a Lapide). La unii autori se face referire în mod explicit la textele pauline despre păcat, sub dominația căruia se găsesc toți oamenii (J. Tirinus, J.S. Menochius). Această lectură este emfatică de reformați. Pentru Luther, este vorba despre păcat, rădăcină și izvor al tuturor celorlalte, în care se manifestă cel originar de la Adam încoace. Acest lucru îl revelează Duhul Sfânt în Scriptură (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 490-500). Mai radical și mai elaborat este comentariul lui Calvin. Păcatul lumii este infidelitatea care desparte de Cristos: „prin aceste cuvinte se condamnă corupția și răutatea naturii umane, pentru ca să nu considerăm că am avea în noi nicio picătură

de dreptate fără Cristos” (Calvin, *In Ev. sec. Jo. comm.* 360). Și pentru Melancton necredința este izvorul tuturor păcatelor, pentru că este necunoașterea lui Cristos și disprețul față de Fiul lui Dumnezeu, Mijlocitorul și Mântuitorul (MELANCTON, *Enarr. In ev. Joh.* 353-354).

Mai discutată și diversificată este interpretarea „dreptății” care constituie al doilea aspect al intervenției Mângâietorului cu privire la lume. Două sunt orientările de fond în istoria exegezei acestui text: dreptatea despre care se vorbește este cea a lui Cristos, dreptul glorificat de Dumnezeu, sau este dreptatea credinciosului care participă la cea a lui Cristos. Pentru Ciril de Alexandria, cei care cred în Isus ca Dumnezeu adevărat, care șade la dreapta Tatălui, au dreptate și, prin stilul lor de viață, îi avertizează pe cei care trăiesc în mod contrar dreptății ce provine din credință. Aceeași interpretare se găsește la Augustin: „prin intermediul dreptății voastre, Duhul Sfânt va muștra cu severitate lumea necredincioasă” (AUGUSTIN, *In Joh.* XCV, 3). Teodor din Mopsuestia și Ioan Crisostomul, în schimb, pun accentul pe dreptatea lui Cristos, refuzat și condamnat pe nedrept de către adversarii săi. Comentatorii medievali aleg una dintre aceste două soluții: este dreptatea omului nou (Rupert de Deutz) sau le pun împreună (Toma de Aquino, Dionisiu Certosinul). În comentariile moderne, începând cu Maldonatus, este prevalentă perspectiva cristologică: este dreptatea lui Cristos glorios, considerat păcătos de către iudei. Hugo Grotius, în notele sale filologice la textul din *In*, remarcă aspectul juridic al acestei „dreptăți”, ca și în cazul noțiunii de păcat: Duhul Sfânt va arăta că Dumnezeu este judecătorul drept în ceea ce-l privește pe Isus (HUGO GROTIUS, *Ann. In NT* 1104). Cornelius a Lapide oferă o variantă combinată a celor două interpretări: Mângâietorul va arăta că dreptatea iudeilor, bazată pe lege, este falsă și ineficace și că doar Cristos este drept, chiar dacă disprețuit și condamnat de către adversarii săi (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. In Ev.* 624). Și în comentariile reformatilor se regăsesc cele două interpretări suprapuse. Luther declară de mai multe ori, în predicile despre textul discutat, că Cristos este dreptatea noastră și devine astfel datorită credinței care îl recunoaște drept cel care a murit pentru păcatele noastre și a urcat la Tatăl și șade la dreapta sa, ca intercesor: cine crede este justificat (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 490.491.495). Pentru Calvin, adevărata dreptate pe care Duhul Sfânt o proclamă prin intermediul evangheliei este cea comunicată prin harul lui Cristos, urcat la Tatăl (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 360). Ideea este reluată de Melancton, care interpretează textul din Ioan în lumina celui paulin despre Cristos, dreptatea noastră (1Cor 1,30).

La fel de incertă și adesea întortocheată este explicația celui de-al treilea termen legat de acțiunea Mângâietorului în lume: judecata. Singurul lucru unanim recunoscut pe baza textului evanghelic este condamnarea conducătorului acestei lumi – diavolul – și victoria corespunzătoare a lui Cristos înviat. Acestei victorii, după Ciril, îi sunt asociați credincioșii care denunță falsitatea idolatriei. Această judecată este o anticipare a celei viitoare și definitive la care riscă să fie condamnați necredincioșii sau păcătoșii (Augustin, Rupert de Deutz, Toma de Aquino).

Aspectul prefigurativ și anticipator al judecății asupra lumii este preluat în comentariile moderne. La reformati, judecata lumii capătă conotații speciale: judecata și condamnarea lumii prin credință sunt o consecință a condamnării nedrepte suportate de creștini. Luther se referă în mod explicit la condamnarea reformatorilor de către Biserica catolică papală și interpretează judecata lumii drept condamnarea mentalității sau a sistemului lumesc bazat pe fapte (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 492.493.496.504-505).

Și celălalt aspect al acțiunii Duhului adevărului, cel referitor la viața comunității credincioșilor, face obiectul multor interpretări adesea controversate. Pentru vechii comentatori greci, în contextul disputelor cristologice, promisiunea lui Isus legată de rolul Duhului adevărului care îi va călăuzi pe discipoli în tot adevărul, se referă în primul rând la revelația sau cunoașterea adevăratei naturi divine a Fiului (Ciril de Alexandria, Teodor din Mopsuestia și Ioan Crisostomul). Augustin, în schimb, dedică o amplă discuție cu privire la problema lucrurilor pe care discipolii nu erau în măsură să le poarte și la lucrurile viitoare care le vor fi anunțate de Duhul adevărului. În primul rând, se ia de reprezentanții sectelor care pretind că revelează și cunosc lucrurile secrete rezervate inițiativei Duhului Sfânt promis de către Isus. Face deci trimitere la criteriul paulin al diferitelor grade ale itinerariului spiritual, de la starea infantilă la cea adultă și conchide afirmând că, chiar dacă s-ar putea admite o cunoaștere superioară și o iluminare mai mare datorită Duhului Sfânt, cunoașterea perfectă și deplină se poate dobândi doar în condiția finală sau escatologică (AUGUSTIN, *In Joh.* XCV,4; XCVI,1-5; XCVII,1-4; XCVIII,1-8). Această invitație la sobrietate făcută de Augustin, a fost urmată de comentatorii medievali, nu de cei moderni, însă cu mai puțină prolixitate. Primii se mulțumesc să precizeze faptul că în învățarea sau îndrumarea – pe baza versiunii latine care vorbește despre *docebit* – către tot adevărul se află înțelegerea cristologică a Scripturilor, realitățile vieții veșnice sau viitoare (Rupert de Deutz, Toma de Aquino). Interpretarea acestui text din Ioan în ceea ce îi privește pe autorii moderni este condiționată de disputele dintre reformati și catolici. Cei dintâi contestă apelul pe care catolicii îl fac la acest text evanghelic pentru a susține legitimitatea tradiției nescrise ca izvor al revelației. Singurul cuvânt sigur al lui Dumnezeu, spun reformatii, este cel transmis de Cristos apostolilor și încredințat sub îndrumarea Duhului Sfânt în Scripturi (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 361-362; Melancton, *Enarr. In ev. Joh.* 363-364). De partea catolică, Maldonatus contestă această diminuare a rolului Duhului adevărului, a cărui sarcină magisterială constă în călăuzirea progresivă către tot adevărul compatibil cu condiția credincioșilor în *statu viae* (MALDONATUS, *Comm. In ev.* 930-931). Această poziție clară și, în același timp, echilibrată a lui Maldonatus nu este urmată de alți comentatori catolici, care, cuprinși de elanul polemicii, atribuie Duhului adevărului revelația nu doar a misterelor credinței, ci și a tot ceea ce face parte din instituția și organizarea Bisericii (Cornelius a Lapide, E. Sa, Willem Hessel van Est, J. Tirinus, J. Gordon).

Pentru a încheia această trecere în revistă a istoriei exegezei capitolelor 15-16 din *Evangelia după Ioan*, poate fi semnalată interpretarea altor două sau trei

texte controversate sau relevante pentru semnificația lor care își păstrează și astăzi actualitatea. Primul privește sentința enigmatică a lui Isus: „Puțin și nu mă veți mai vedea. Și iarăși puțin și mă veți vedea” (In 16,16). Comentatorii greci, în general, atribuie cele două indicații temporale trecerii lui Isus de la pătimire-moarte la experiența învierii. Augustin, în schimb, face să coincidă expresia „iarăși puțin și mă veți vedea” cu viziunea escatologică finală: „Ceea ce Domnul definește drept puțin timp cuprinde întreaga durată a epocii noastre care se scurge în fiecare zi” (AUGUSTIN, *In Joh.* CI, 5). Maldonatus, în comentariul său la acest text, își însușește această interpretare escatologică a lui Augustin. Atât pentru Luther, cât și pentru Calvin, cuvintele „mă veți vedea” și „nu mă veți mai vedea” pe care Isus le adresează discipolilor sunt puse în relație cu cele două ipostaze: cea mundană, externă și vizibilă și cea a lui Cristos, spirituală și interioară (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 510). În legătură cu această perspectivă, trebuie menționată interpretarea cristologică a parabolei despre femeia care naște propusă de Ciril de Alexandria și de Ioan Crisostomul, reluată de medievali: „Copilul adus pe lume în mod miraculos, incoruptibil și ferit de moarte este Cristos însuși” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XI, 2, PG 74, 457-458). Rupert de Deutz își însușește această reinterpretare cristologică la care Toma de Aquino o adaugă pe cea eclezială. Luther acordă o oarecare atenție acestei teme a nașterii creștinilor prin intermediul morții lui Cristos și vede în asta esența vieții creștine: Dumnezeu însuși este cel care ne eliberează de moarte pentru ne conduce la viață. Lucrul acesta se petrece prin nașterea naturală, conform *Gen* 3,16, prin moartea lui Cristos și în renașterea creștinilor prin intermediul Botezului (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 516-518).

O altă temă care atrage atenția comentatorilor antici este cea a rugăciunii „în numele” lui Isus și cea referitoare la promisiunea ascultării acesteia. Această serie de texte din *In*, în mod special cele din capitolul al șaisprezecelea (In 16,23.24.26), oferă ocazia de a se vorbi despre rolul mediator al lui Cristos. Rugăciunea „în numele lui Cristos” sintetizează condițiile adevăratei rugăciuni. Rugăciunea trebuie să fie făcută cu credință cristologică – Isus revelatorul definitiv – cerându-i lui Dumnezeu mântuirea, care constă în bucuria deplică sau viața veșnică (AUGUSTIN, *In Joh.* CII, 1-2). Referitor la rolul lui Cristos în rugăciune, Augustin crede că, în calitatea sa de om, el este intercesorul nostru pe lângă Tatăl, și în calitatea sa de Dumnezeu ascultă rugăciunile noastre împreună cu Tatăl (*ibidem*, CII, 4). Aceeași temă este extinsă de comentatorii medievali. Toma de Aquino deduce din textul din *In* 16,23b șapte condiții pentru o bună rugăciune (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Ev. Jo.* VI, 2, par. 2142). Cel puțin sub acest aspect el este urmat inclusiv de Luther, care dedică o parte importantă a predicilor sale ilustrării condițiilor și atitudinilor spirituale ale rugăciunii, în care este vorba despre demnitatea creștinilor în fața lui Dumnezeu. A ne ruga în numele lui Cristos înseamnă a ne îmbrăca în Cristos mediatorul, a deveni frații săi prin intermediul credinței în el, cel care ne face să-l cunoaștem pe Tatăl bun și iertător (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 523-524. 525-528.535.538-539). Inclusiv comentariile lui Calvin și ale lui Melancton dezvoltă această temă, fără a pierde ocazia de a critica tradiția catolică, în care se

recurge la intermedierea sfinților, care ar reprezenta, în opinia reformatilor, o concurență la unica mediere, cea a lui Cristos.

În rest, chiar și în afara climatului polemic care își face simțită influența în interpretarea fragmentului nostru, trebuie să admitem că în istoria exegezei acestor două capitole nu lipsesc elementele polemice sugerate de însuși textul evanghelic. Comentatorii greci, mai ales Ciril de Alexandria și Ioan Crisostomul, proiectează în mod direct probroblematicile cristologice ale timpului lor în dezbaterea istorică dintre comunitatea lui Ioan și mediul iudaic. Iudeii sunt reprezentanții necredincioșilor nelegiuți care nu sunt în măsură să recunoască și să primească mărturia biblică în favoarea lui Isus, Fiul lui Dumnezeu și adevăratul trimis al Tatălui (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XI, 2, PG 74,467-468). Însă inclusiv într-un comentariu modern cum este cel al lui Cornelius a Lapide ne este dat să găsim accente polemice foarte pregnante, dictate de o interpretare evident ideologică: Dumnezeu trebuia să-i condamne și să-i extermine pe acei iudei care, refuzându-l și condamnându-l pe Isus, au devenit *christicidae* și *deicideae* (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. In Ev.* 616). Însă de cele mai multe ori polemica textului evanghelic este actualizată pentru a interpreta conflictul dintre creștini. Un motiv recurent în predicile lui Luther cu privire la textul din In 16,1-4 este polemica antipapală și anticatolică: creștinii reformați sunt victimele expulzării și ale condamnării în numele lui Dumnezeu (LUTHER, *Das Jo. Ev.* 468.475.476.483. 484.485.486; cf. CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 356). Însă dincolo de unele tentative de instrumentalizare a textului evanghelic în cheie ideologică, istoria interpretării constituie o îndrumare valabilă pentru a percepe unele dintre ideile decisive și încă semnificative pentru cititorii timpului nostru.

Interesele existențiale ale acestei ultime părți a discursului de adio gravitează în jurul vieții comunității credincioșilor și în jurul problemei perseverenței discipolilor în timpul crizei. Însă aceste teme cu caracter ecleziologic și parenetic sunt abordate în interiorul unei perspective teologice mai ample care se axează pe cristologie. Isus este Fiul lui Dumnezeu, care are un raport excepțional de iubire cu Tatăl, care l-a trimis, și, la rândul său, el poate să-l trimită pe Mângâietor, Duhul adevărului. Imediat ce se decantează dezbaterea polemică care se concentrează obsesiv asupra anumitor versete, este posibil să întrevădem firul epic de ansamblu al textului, pentru a-i percepe rezonanțele într-un raport fecund întrebările și problemele actuale. În primul rând, trebuie subliniată dimensiunea cristologică a experienței comunitare propusă de textul nostru. Acesta face apel la două modele care, prin proveniența lor culturală diferită, subliniază rolul decisiv al relațiilor. Imaginea viței-de-vie și a mlădițelor, de sorginte biblică, constituie o transcriere metaforică a limbajului alianței, care poate fi reformulat prin terminologia comuniunii existențiale. De fapt, accentul este pus pe dinamismul relației viță – mlădițe, în vederea unei experiențe spirituale rodnice. Dialectica „eu-voi”, care predomină încă din versetul In 15,3, se plasează în acest cadru relațional. Aceasta devine explicită în secțiunea centrală, care face trecerea către cea de-a treia, unde se face apel la modelul iubirii prietenesti, model

desprins din mediul cultural elenistic și util pentru a echilibra schema tradițională a alianței evocate în secțiunea intermediară prin terminologia iubirii- respectării poruncilor și a rămânerii în iubire. Apelul la lexicul și la categoria corespondentă de prietenie confirmă aspectul interior și personalizat al relațiilor care stau la baza comuniunii existențiale și rodnice dintre credincioși și Isus, pe de o parte, și dintre credincioșii înșiși, pe de alta. Este discutabil dacă acest model cultural este cu totul nou și original pentru mediul biblic și iudaic. În orice caz, trebuie să recunoaștem că acesta poate să echilibreze modelul familial și fratern care adesea riscă să confirme sau să consolideze diferența și dependența în mediul comunității credincioșilor.

O confirmare a acestei perspective comunitare, în termeni de comunicare deplină și deschisă la nivel religios și spiritual, apare în ultima parte a capitoului al șaisprezecelea, unde atenția se concentrează din nou asupra raporturilor dintre Isus, discipoli-credincioși și Tatăl. În cazul acesta, se face apel la un termen și la o categorie grecească, acceptată și în vocabularul religios biblic și iudaic: *parrhêsia*, „libertate a cuvântului”, „sinceritate”. Acesta este și el asociat cu limbajul prieteniei, care îl traduce pe acela, mai tradițional, al credinței (In 16,25-27). Comunicării depline și deschise din partea lui Isus îi corespunde, din partea discipolilor-credincioși, posibilitatea de a avea acces cu deplină încredere și libertate la Dumnezeu. Acest statut al credincioșilor este subliniat prin asigurarea, repetată de mai multe ori, cu privire la eficacitatea rugăciunii. Nu are importanță ce se cere. Ceea ce conține este relația existențială și profundă cu Isus, pentru că rugăciunea este făcută „în numele său” și, de aceea, în mod necesar adresată Tatălui (In 15,7.16; 16,23-24.26). Să rămânem uniți cu Isus, să credem, să iubim și să ne rugăm formează o constelație orientativă tipică experienței ecleziale sugerate de acest text din Ioan.

Încă o notă vine să completeze acest tablou general și armonios: bucuria. Aceasta este asociată cu rugăciunea încrezătoare și poate fi considerată drept fructul său pur și sigur (In 15,11; 16,23-24). Climatul de bucurie încununează o experiență eclezială definită de relațiile existențiale fecunde, gratuite și personalizate. Conotațiile distinctive ale acestei bucurii sunt interioritatea – inima – și intensitatea deplină și de durată (In 16,20.22.24). Bucuria este o promisiune și un dar care contrabalansează situația de teamă și tristețe. Asemenea încrederii și păcii, și bucuria pură se dezvoltă într-un context conflictual de criză, depășită deja de cel care a învins lumea. Însă discipolii care primesc acest anunț și ascultă invitația sa la perseverență plină de încredere trăiesc încă în mijlocul crizei.

Acesta este reversul medaliei perspectivei ecleziale din *Ioan* în raport cu cea cristologică. Asemenea lui Isus, discipolii trebuie să țină cont de ostilitatea și persecuția „lumii”. Această trimitere realistă dictată de experiența conflictualității cu mediul constituie un contrapunct pentru o imagine idilică a comunității credincioșilor. Preocuparea parenetică – a acorda încredere, a susține perseverența în timpul crizei – riscă să umbrească raportul corect al credincioșilor cu lumea. Justificarea cristologică și teologică a ostilității mediului – păcatul de neiertat al lumii – nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere ceea ce reprezintă orientarea

întregului discurs exortativ: a da mărturie. În acest scop este promisă venirea Mângâietorului, trimis de către Isus drept Duh al adevărului sau al revelației și care provine de la Tatăl (In 15,26-27). O confirmare a acestei perspective testimoniale este dată de reluarea acestei teme după scurtul intermezzo referitor la criză, care capătă aspecte și mai explicite și deconcertante (In 16,1-4). Mângâietorul are un rol decisiv în revizuirea procesului în apărarea lui Isus în fața lumii (In 16,7-11). Chiar dacă în această intervenție a mângâietorului nu se menționează explicit rolul discipolilor credincioși, trebuie totuși să recunoaștem că venirea sa îi are ca destinatari tocmai pe aceștia: „*va veni la voi... îl voi trimite la voi*” (In 16,7). Cred că și ultimul text referitor la venirea Duhului adevărului, care are rolul de a-i călăuzi pe discipoli către tot adevărul, trebuie integrat în acest cadru al procesului cosmic în care Mângâietorul și discipolii sunt chemați „să dea mărturie”. Pe scurt, chiar dacă în perspectiva lui Ioan nu este posibil să vorbim despre un raport dialogic între comunitatea credincioșilor și lume, totuși nici nu este legitim să ne imaginăm o comunitate atât de dezorientată și rănită de ostilitatea religioasă încât să se închidă în ea însăși. Acesta ar fi „scandalul” pe care cuvântul lui Isus înțelege să-l prevină (In 16,1). Riscul unei tristeți dezoilate și paralizante este iminent în comunitate, care trebuie să trăiască într-o relație nouă și diferită cu Isus cel înviat față de prima generație de martori. Experiența credinței – „a-l vedea” pe Isus – este ca o naștere nouă, continuă, care implică durerile nașterii. Trecerea pascală de la moarte la viață, de la tristețe la bucurie este legea existenței credincioșilor. Aceștia se încredințează libertății și inițiativei lui Dumnezeu, care l-a înviat pe Isus, Fiul său.

Cel puțin prin aceste aspecte diferite, ecleziologia lui Ioan, care poate fi reconstruită din aceste pagini evanghelice, se adresează și comunităților contemporane de credincioși. Centralitatea cristologică a ecleziologiei, care face trimitere la cea teologică, la inițiativa Tatălui și la rolul Duhului adevărului, poate să elibereze experiența comunitară a credincioșilor de sechelele unui ecleziasticism narcisist și steril. Probabil nici tabloul general al ecleziologiei din *Ioan* și nici textele luate în parte nu sunt în măsură să răspundă întrebărilor cristalizate în decursul istoriei și celor noi de astăzi: cui i-a fost promis darul Duhului Sfânt spre călăuzirea către tot adevărul? Tuturor creștinilor, dincolo de granițele confesionale? Care este rolul specific al fiecărui creștin în parte și al diverselor comunități în înțelegerea și actualizarea adevărului sub îndrumarea Duhului Sfânt? Până la ce punct sunt posibile un progres și o creștere a înțelegerii lucrurilor anunțate de Duhul adevărului? Odată depășită dihotomia dintre Scriptură și tradiție, ca izvoare distincte de revelație, care este rolul specific al magisteriului autoritar în Biserică, în vederea răspândirii și a înfăptuirii adevărului întreg? Criteriul cristologic și teologic propus de textul lui Ioan poate fi valabil și astăzi pentru a elabora un răspuns care să țină cont de noul context ecleziologic și cultural. În aceste condiții, această cercetare poate fi integrată în domeniul acțiunii Duhului adevărului promis de Isus pentru a conduce credincioșii către acea plinătate a cunoașterii și comuniunii care își are împlinirea dincolo de orizontul istoric al Bisericii.

XXI. RUGĂCIUNEA FINALĂ A LUI ISUS (In 17,1-26)⁶⁹

^{17,1} După ce a spus Isus acestea, ridicându-și ochii spre cer, a zis: „Tată, a venit ceasul: glorifică-l pe Fiul tău ca Fiul⁷⁰ să te glorifice pe tine,

² pentru ca, precum i-ai dat putere asupra fiecărui om, să dea viață veșnică tuturor acelora pe care i-ai dat lui.

³ Iar viața veșnică aceasta este: să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe cel pe care l-ai trimis, pe Isus Cristos.

⁴ Eu te-am glorificat pe pământ, împlinind lucrarea pe care mi-ai dat-o să o fac.

⁵ Și acum, Tată, glorifică-mă la tine însuși cu gloria pe care am avut-o la tine mai înainte de a fi fost lumea.

⁶ Am făcut cunoscut numele tău oamenilor pe care tu mi i-ai dat din lume. Ai tăi erau și mi i-ai dat, iar ei au ținut cuvântul tău.

⁷ Acum au cunoscut⁷¹ că tot ce mi-ai dat este de la tine,

⁸ căci cuvintele pe care mi le-ai dat, le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că am ieșit de la tine și au crezut că tu m-ai trimis.

⁹ Eu mă rog pentru ei. Nu mă rog pentru lume, ci pentru cei pe care mi i-ai dat, pentru că sunt ai tăi.

¹⁰ Și toate ale mele sunt ale tale, și ale tale sunt ale mele, și am fost glorificat în ei.

¹¹ Eu nu mai sunt în lume, dar ei sunt în lume, iar eu vin la tine. Tată sfânt, păstrează-i în numele tău pe care mi l-ai dat⁷², ca ei să fie una ca și noi.

⁶⁹ BATAGLIA O., *Preghiera sacerdotale e innologia ermetica* (Gv 17-CH I, 31-32 e XIII, 18-20), RbibIt 17 (1969), 209-232; CARNEVALE L., *Le fonti di Gv 17*, EunDoc 33(1980)199-214; GHINI E., „Questa è la vita eterna: conoscerete!” (Gv 17,3), PSV 5(1982)193-210; KÄSEMANN E., *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Mohr, Tübingen 1971³; tr. it., *L'enigma del quarto vangelo. Giovanni: una comunità in conflitto con il cattolicesimo nascente?*, Claudiana, Torino 1977; MALATESTA E., *The Literary Structure of John 17*, Bib 52(1971)190-214; MARZOTTO D., *Giovanni e il Targum di Esodo 19-20*, RbibIt 25 (1977), 375-388; PAMMENT M., *Short Note: John XVII*, 20-23, NT 24(1982) 383-384; RITT H., *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17* (FzB 36), Echter, Würzburg 1979; SCHNACKENBURG R., *Struktural analyse von Joh 17*, BZ 17 (1973) 67-78.196-202; SEGALLA G., *La preghiera di Gesù al Padre* (Gv 17) (SB 63), Paideia, Brescia 1983; SPROSTRON W. E., „The Scripture” In John 17,12, în B.P. THOMPSON, ed., *Scripture: Meaning and Method*, University Press, Hull 1989, 24-36; SUGGIT J., *John 17,17: ho logos ho sos alêtheia estin*, JTS 35(1984)104-117; THERON S.W., *Hina ôsin hên. A multifaced approach to an important Thrust in the Prayer of Jesus in John 17*, Neotest 21 (1987)77-94; VAN DER WATT J. G., *The Use of aiônios in the Concept of zôê aiônios in John's Gospel*, NT 31 (1989) 217-228; WALKER W. M. O., *The Lord's Prayer in Matthew and In John*, NTS 28(1982)237-256.

⁷⁰ Unele codice majore printre care cel Alexandrin, numeroase minore și versiuni antice conțin și în cazul acesta pronumele personal „tău”, *sou*, după „Fiul”, în sintonie cu precedenta expresie „Fiul tău”.

⁷¹ Codicele Sinaitic, împreună cu versiunile latine antice, siriene și copte, interpretează verbul *ginôskein* la singular *egnôn* (aorist) sau *egnôka* (perfect): „acum știu, am știut”. Folosirea pluralului este din punctul de vedere al criticii mai sigur pentru că se află în armonie cu stilul general al textului, în timp ce folosirea singularului ar putea fi influențată de prima parte din In 17,6a; perfectul (pl.) este preferabil aoristului (pl. *egnôsan*), ce se găsește în unele codice; această ultimă formă a textului poate să provină din armonizarea cu interpretarea versetului următor (In 17,8b). Este interesantă observația că unele mărturii textuale importante, cum ar fi codicele Alexandrin și cel Sinaitic, omit în cazul acesta începutul: „și au cunoscut”, *kai egnôsan*.

⁷² Tradiția manuscrisă a acestei fraze este agitată și împărțită: o amplă și solidă mărturie începând cu papirusurile antice și codicele majore cele mai importante, reproduce un text care explică

¹² Cât timp am fost cu ei, eu i-am păstrat în numele tău pe care mi l-ai dat și i-am păzit și nimeni dintre ei nu s-a pierdut în afară de fiul pierzării, ca să se împlinească Scriptura.

¹³ Acum însă, vin la tine și spun acestea în lume ca să aibă bucuria mea deplină în ei.

¹⁴ Eu le-am dat cuvântul tău, iar lumea i-a urât, pentru că ei nu sunt din lume, așa cum eu nu sunt din lume.

¹⁵ Nu te rog ca să-i iei din lume, ci ca să-i păzești de Cel Rău.

¹⁶ Ei nu sunt din lume așa cum eu nu sunt din lume.

¹⁷ Consacră-i în adevăr; cuvântul tău este adevăr.

¹⁸ După cum m-ai trimis pe mine în lume, și eu îi trimit pe ei în lume

¹⁹ și pentru ei mă consacru pe mine însumi, ca și ei să fie consacrați în adevăr.

²⁰ Nu mă rog numai pentru ei, ci și pentru cei care vor crede în mine, prin cuvântul lor,

²¹ ca toți să fie una, după cum tu, Tată, ești în mine și eu în tine, ca și ei să fie una în noi⁷³, pentru ca lumea să creadă că tu m-ai trimis.

²² Iar eu le-am dat gloria pe care mi-ai dat-o, ca ei să fie una, după cum noi suntem una:

²³ eu în ei și tu în mine, ca să fie desăvârșiți în unire, încât să cunoască lumea că tu m-ai trimis și i-ai iubit pe ei, așa cum m-ai iubit pe mine.

²⁴ Tată, vreau ca acolo unde sunt eu să fie cu mine și cei pe care mi i-ai dat⁷⁴, ca să vadă gloria mea, pe care mi-ai dat-o, pentru că tu m-ai iubit înainte de crearea lumii.

²⁵ Tată drept, lumea nu te-a cunoscut, dar eu te-am cunoscut, iar aceștia au cunoscut că tu m-ai trimis.

²⁶ Eu le-am făcut cunoscut numele tău și-l voi face cunoscut, pentru ca iubirea cu care m-ai iubit pe mine să fie în ei și eu în ei”.

1. Structura literară și tematică

Această celebră pagină din *Ioan*, desemnată încă de la Ciril de Alexandria și apoi răspândită din secolul al XVI-lea drept „rugăciunea sacerdotală”, exercită o fascinație irezistibilă asupra cititorilor din toate timpurile pentru că reproduce ultimele cuvinte ale lui Isus înainte de arestarea și de condamnarea sa la moarte. Aceasta trasează în același timp pentru discipolii lui Isus și viitorii credincioși un program elevat de viață și de angajament spiritual bazat pe unitatea profundă care își are izvorul ultim și modelul definitiv în uniunea de iubire care îi leagă pe Tatăl și pe Fiul în lumea divină. În principal acestea sunt interesele existențiale

celelalte variante; *hō(i) dēdōkas moi*; pronumele relativ *hō(i)* este acordat prin abstracție cu substantivul care urmează imediat după *en tōi onōmati sou*; unele codice, printre care Beza precum și diferite versiuni și autori citesc în același verset neutrul *ho*, alții pluralul acuzativ *hoūs*, cu trimitere la precedentul „aceștia”, *autōi/autoūs* (In 17,11ab); în sfârșit, unele versiuni și autori antici elimină întreaga frază începând cu *hō dēdōkas moi*; papyrusul Bodmer II, P⁶⁶ ignoră ultima expresie: „ca ei să fie una ca și noi”. Un parcurs analog de variații textuale se poate observa și în ceea ce privește documentarea versetului următor, unde se repetă aceeași expresie din limba greacă (In 17,12: *hō(i) dēdōkas moi*, „pe care mi l-ai dat”). Și în cazul acesta, unele codice au tendința de a înlocui perfectul *dēdōkas* cu aoristul *ēdōkas* (In 17,11: Sinaitic; 17,12: Efreem rescris).

⁷³ Unele codice majore, printre care cel Sinaitic și cel Alexandrin, precum și numeroase versiuni și autori antici adaugă *hēn* în fraza: „ca și ei să fie (una, *hēn*) în noi”. Această adăugire se poate explica ca fiind o asimilare cu expresia care deschide versetul (17,21a).

⁷⁴ Codicele majore Alexandrin și Efreem rescris împreună cu altele și multe minore, versiuni și autori antici reproduc un text mai simplu și la îndemână înlocuind relativul neutru *ho*, „pe care mi-ai dat-o”, tipic stilului lui Ioan, cu acuzativul plural *hoūs*: „cei pe care mi i-ai dat”.

care catalizează atenția cititorilor în fața acestui fragment din *Evangelhia a patra*: perspectiva cristologică și cea eclezial-ecumenică. Dată fiind intensitatea dimensiunii cristologice axată pe relația filială și pe statutul de „trimis”, este și mai imperios decât pentru alte texte din *Ioan* să răspundem la această întrebare: până la ce punct în această rugăciune ne este dat să reascultăm cuvântul istoric al lui Isus sau cel puțin să cunoaștem intențiile sale pure față de unitatea credincioșilor? Răspunsul la această întrebare presupune determinarea genului literar al acestei pagini evanghelice și situarea în contextul său existențial original. Pentru unii autori moderni, de fapt, ar fi vorba despre o reeditare, în spiritul textului lui Ioan, a rugăciunii tradiționale a discipolilor atribuită lui Isus și cunoscută drept „Tatăl nostru”. Pentru alții, în textul lui Ioan s-ar reflecta rugăciunea liturgică sau euharistică a comunității creștine primare. De cealaltă parte, alții atribuie compunerea acestei rugăciuni școlii lui Ioan, în contextul dezbaterei cristologice și ecleziale care caracterizează acest mediu al primilor creștini. Înainte de a decide într-o direcție sau alta, în această dezbatere referitoare la valoarea și semnificația fragmentului nostru, consider că ar fi mai corect să continuăm conform unei metode care lasă textul însuși să vorbească prin componentele sale lexicale, stilistice și literare.

Analiza poate fi inițiată de la ceea ce reprezintă elementul distinctiv al acestei pericope din *Ioan* amplasată la încheierea discursului final al lui Isus în fața discipolilor săi. Aceasta este prezentată ca un discurs-colocviu al lui Isus cu Tatăl, invocat de șase ori cu acest apelativ (In 17,1.5.11.21.24a.25a), însoțit în două cazuri de calificativul „sfânt”, *hàgios*, și „drept”, *dikaios* (In 17,11b.26a). Tonul de rugăciune al acestui dialog cu Dumnezeu este definit prin cvadrupla recurență a verbului „a se ruga”, „a cere”, *erōtàn* (In 17,9.9.20.21). Într-un caz, acesta este înlocuit prin o cerere mai accentuată, exprimată prin verbul „a vrea”, *thèlein* (In 17,24). Inclusiv fraza de deschidere confirmă această dimensiune de rugăciune a textului nostru: „După ce a spus Isus acestea, ridicându-și ochii spre cer, a zis...” (In 17,1a). Aceasta este atitudinea lui Isus care se roagă în *Evangelhia a patra* (cf. In 11,41). Este vorba, așadar, de o rugăciune la încheierea discursului de adio sau a testamentului spiritual al lui Isus în fața discipolilor săi. De fapt, acestuia îi urmează ieșirea lui Isus, împreună cu discipolii, către grădina de dincolo de torentul Cedron, acolo unde începe drama patimirii și a morții (In 18,1).

Astfel, este definit și genul literar al acestei rugăciuni din *Ioan* care se inspiră, asemenea discursului precedent, din modelul discursurilor-testamente, în care este prevăzută, în încheiere, o rugăciune sub formă de mulțumire sau binecuvântare, cerere-intermediere. Precedentele cele mai apropiate trebuie căutate în mediul biblic și iudaic, unde personajele cu mare importanță își încheie discursul-testament cu o rugăciune. Moise, la încheierea discursurilor și a învățăturilor adresate poporului, pronunță în fața întregii adunări a fiilor lui Israel un cânt, în care trece în revistă acțiunea benefică a lui Dumnezeu în favoarea poporului său, cu scopul de a-i motiva angajamentul la o respectare fidelă a tuturor dispozițiilor alianței (Dt 31,30; 32,1-43.44-47). Și David încheie scurtul său discurs

adresat poporului cu o rugăciune de binecuvântare și cerere adresată Domnului Dumnezeuului lui Israel, căruia îi va fi dedicat templul (1Cr 29,10-19). Acest model biblic este reluat și extins în textele apocrife de tip istoric-sapientțial și apocaliptic⁷⁵. Mai problematic este raportul dintre textul rugăciunii discutat aici și unele imnuri și rugăciuni care încheie dialogul de revelație și inițiere reproduse în textele literaturii ermetice și gnostico-mandaice. Unii autori, pe baza unei anumite afinități lexicale și tematice dintre Ioan și textele menționate mai sus, afirmă influența sau dependența dintre acestea (W. Bauer, C.H. Dodd, S. Schulz, C.K. Barrett). Alții, în schimb, sunt cu totul împotriva admiterii unui astfel de raport. Nu poate fi exclus faptul că în textul nostru se întâlnesc unele reminiscențe din acest ambient religios cultural în care este recomandată uniunea cu Dumnezeu. Însă autorul paginii din *Ioan* a preluat unele motive din acest mediu și le-a regândit și reformulat radical în orizontul viziunii sale teologice și cristologice⁷⁶.

O contribuție ulterioară la definirea genului literar din *In* 17 o constituie analiza lui J. Becker, care, dincolo de modelul rugăciunii discursurilor de adio, identifică și anumite elemente ale discursului-rugăciune al trimisului. În momentul încheierii misiunii sale, trimisul face un bilanț retrospectiv al acțiunii sale și adresează o rugăciune pentru destinatarii misiunii, pe care acum îi încredințează lui Dumnezeu. Sentințele textului din *Ioan*, cu verbe la trecut, ar reflecta momentul în care cel trimis dă socoteală (*In* 17,4.6-8.14.22-23). În frazele cu verbe la imperativ sau în cele introduse prin prepoziția greacă *hina*, ar fi mai evidentă influența schemei rugăciunii ale cărei elemente fundamentale sunt distribuite astfel: introducere (*In* 17,9-11a.15-16), rugăciune (*In* 17,1b-5.11b.17.24), motivarea sau justificarea rugăciunii (*In* 17,2.12-13.18-19.25-26). Dincolo de premisele ideologice ale lui J. Becker și de concluziile sale de critică literară, care îl fac să elimine din textul lui Ioan cel puțin șapte versete, analizele sale și intuițiile asupra genului literar din *In* 17 pot fi primite ca o contribuție valabilă la precizarea profilului literar și tematic al acestei secțiuni din *Ioan*.

Stabilit astfel caracterul specific al textului nostru drept rugăciune în cadrul unui discurs-testament al celui trimis, se poate reconstrui structura sa pe baza

⁷⁵ În scrierea apocrifă cunoscută drept *Antichități biblice* a lui Pseudo-Filon, secolul I d.C., Moise, înainte de a muri, adresează ultimele cuvinte sub formă de cerere către popor, îl roagă pe Dumnezeu, trecând în revistă momentele fundamentale ale acțiunii sale mântuitoare, și îi imploră mila față de poporul ales, pe care el l-a iubit mai mult decât pe toate celelalte (*Ant.Bibl.* 19,8-9). Și în apocrifa *Cartea Jubileelor*, Moise se roagă pentru perseverența și fidelitatea poporului lui Israel (*Jub* 1,19-21). Și lui Noe îi este atribuită o rugăciune în favoarea fiilor și a descendenților săi (*Jub* 10,3-6). O rugăciune de binecuvântare este pusă în gura lui Adam pentru fiul Isaac și nepotul Iacob (*Jub* 22,7-10.11-24.27-30). În mod analog, o scurtă binecuvântare îi este atribuită lui Isaac, în favoarea fiilor săi (*Jub* 36,15-16). În textul apocaliptic cunoscut drept *4Esdra*, protagonistul îl roagă pe Domnul să fie milostiv față de poporul său (*4Esdr.* 8,20-36.42-45); cf. *2Bar.* 48,1-24.

⁷⁶ Există două texte paralele la *Ioan* 17, propuse de C.H. Dodd și examinate de O. BATTAGLIA, *Preghiera sacerdotale e innologia ermetica* (*Gv* 17-CH I, 31-32 e XIII, 18-20), *RbibIt* 17 (1969), 209-232; după ce a evidențiat afinitățile și diferențele tematice și literare, Battaglia spune că originea similitudinii de gândire dintre cele două texte este în mediul elenistic comun, unde se fac simțite și influențele din Vechiul Testament, prin intermediul iudaismului alexandrin.

unor caracteristici lexicale, stilistice și literare care conferă importanță și greutate articulării sale tematice. O analiză realizată de G. Segalla din punct de vedere lexical și tematic scoate în evidență substanțiala coerență a textului din *In 17* cu restul *Evangeliei a patra*. Din acest punct de vedere rezultă o afinitate specială a textului de față cu prologul *Evangeliei (In 1,1-18)*. De aici ipoteza că și rugăciunea lui Isus adresată Tatălui la încheierea discursurilor de adio ar avea o schemă de structurare analoagă: o serie de șapte unități literar-tematice dispuse într-o formă circulară sau de chiasm. Și M.E. Boismard – A. Lamouille descoperă în secțiunea din *In 17,6-26* o serie de corespondențe tematice, care au o structură încrucișată sau de chiasm. Diferitele ipoteze de împărțire a textului depind de varietatea criteriilor la care se face apel: lexicale, stilistice, literare sau tematice. Pe bună dreptate G. Segalla contestă faptul că în procesul de identificare a structurii din *In 17* sunt introduse rezultate mai mult sau mai puțin discutabile ale criticii literare care tinde să excludă sau să scoată anumite versete sau secțiuni din textul pe care îl analizăm.

Odată făcută această precizare metodologică se poate încerca o analiză a textului pentru a-i identifica structura. O primă unitate literară este constituită din secțiunea de deschidere, după formula redacțională de legătură sau introducere (*In 17,1a.1b-5*). Aceasta începe cu apelativul *păter*, urmat de scurta declarație: „a venit ceasul” (*In 17,1b*). Urmează imperativul verbului *doxazein*, care este reluat împreună cu apelativul *păter*, la final sub forma unei concluzii evidente (*In 17,5*). În interiorul acestei unități are încă ecou tema verbului „a glorifica” (*In 17,1c.4a*), care se împletește cu relația „Tată-Fiu”. Aceasta este explicată prin verbul „a da”, *didonai*, care se repetă de patru ori (*In 17,2a.2b.2c.4*). Acesta este verbul cheie din întreaga compoziție a lui Ioan pentru că se repetă în total de 17 ori. Acesta nu definește doar relația Tată-Fiu, ci și pe cea a destinatarilor față de inițiativa Tatălui și față de misiunea lui Isus. De fapt, Tatăl i-a *dat* Fiului „putere asupra fiecărui om” iar acesta „dă viața veșnică” celor care îi sunt *dați* de către Tatăl. La rândul său Fiul poate să spună că a împlinit lucrarea pe care Tatăl i-a *dat-o*. În aceasta constă glorificarea Tatălui pe care o realizează pe pământ, căreia îi corespunde cea cerească pe care Fiul o cere Tatălui în baza gloriei pe care o luase de la el înainte ca lumea să existe (*In 17,4-5*). Față de această constelație semantică „a glorifica-a da” rămâne străin versetul din *In 17,3*, care dezvoltă tema vieții veșnice făcând apel la codul verbului „a cunoaște”, *ginôskein*. Această sentință, formulată cu ajutorul lexicului tipic lui Ioan și integrată în stilul rugăciunii, pune probleme de critică literară care vor fi discutate în continuare. În structura actuală a primei secțiuni aceasta ocupă un rol central, unită prin tehnica cuvântului-legătură la finalul versetului precedent (*In 17,2c*).

Mai problematică și controversată este împărțirea textului care urmează. Tema redată prin termenii „a glorifica” și „glorie” re apare ocazional, însă într-o perspectivă diferită: Isus este glorificat în discipoli (*In 17,10b*). El declară că ar fi dăruit mai departe gloria primită destinatarilor rugăciunii ca scop ultim și model al unității lor (*In 17,22*). De aceea, îi cere Tatălui ca aceștia să poată contempla

„gloria” pe care i-a dat-o ca expresie a iubirii sale „înainte de crearea lumii” (In 17,24). Această ultimă formulare, care descrie „gloria” în termeni de iubire este paralelă cu fraza citită deja la finalul primei secțiuni: „Și acum, Tată, glorifică-mă la tine însuși cu gloria pe care am avut-o la tine mai înainte de a fi fost lumea” (In 17,5). Însă, dată fiind diversitatea contextului – relația cu Tatăl în In 17,5; relația cu discipolii și cu Tatăl în In 17,24 – nu cred că cele două expresii pot fi puse pe același plan astfel încât la final să ne întoarcem la același nivel de la început fie și sub forma unei includeri sau circularități literare și tematice. Dacă există aici o reluare „circulară” a temei „gloriei” pre-cosmice, aceasta se situează într-un orizont diferit, mai exact cel introdus de întreaga rugăciune care precedă ultima cerere.

Diferitele ipoteze de structurare a textului de față se deosebesc în ceea ce privește atribuirea versetelor din In 17,6-8. Unii le consideră ca fiind un element de tranziție între prima unitate clară (In 17,1b-5) și următoarea care începe cu versetul 17,9 (G. Malatesta, C.H. Dodd). Aceasta este și direcția celor care urmăresc o împărțire în patru părți a textului din Ioan: In 17,1-5.6-8. 9-19.20-26 (J. Schneider, R.E. Brown, J. Mateos – J. Barreto, J. Blank). În împărțirea tradițională a textului în trei unități pe baza tematicilor, cu versetul din In 17,6 se consideră începutul părții a doua, cunoscută cu titlul: „rugăciunea pentru discipoli” (In 17,6-19). În orice caz se poate observa necesitatea de a pune o pauză înainte de versetul 17,9, unde este menționată în mod explicit rugăciunea pentru discipoli (J.H. Bernard, R. Bultmann, P. F. Ellis). Însă această ruptură este depășită de cei care consideră versetul 17,9, ca un fel de ax în jurul căruia se învârtă o unitate coerentă din punct de vedere literar și tematic: In 17,6-11a (R. Schnackenburg, G. Segalla). În realitate această secțiune delimitată astfel începe și se încheie cu menționarea discipolilor în relație cu „lumea”, *kòsmos*: „Am făcut cunoscut numele tău oamenilor pe care tu mi i-ai dat din lume, *èk toù kòsmou*” (In 17,6a); „Eu nu mai sunt în lume, dar ei sunt în lume, *en tō kòsmō* iar eu vin la tine” (In 17,11a).

De fapt, poziția celui care se roagă și a destinatarilor manifestării-dăruirii și a rugăciunii sale – nu sunt numiți niciodată „discipoli” – este definită în mod constant în raport cu acest complex orizont istorico-antropologic și etnic-religios care se află în semnificația termenului grecesc *kòsmos*. Acesta se repetă de 18 ori în tot capitolul iar concentrația maximă se găsește în versetele centrale: In 17,11(13). 14(15).16.18. De aceea este discutabilă o structurare reală a textului pe baza recurenței acestui termen care apare în întreaga compoziție cu semnificații și nuanțe diferite și care se modifică pe parcurs. Pe de altă parte scurta frază care încheie sentința din In 17,11b: „iar eu vin la tine”, *kagô pròs se èrchomai*, este reluată aproape literal la începutul versetului 17,13a: „acum însă, vin la tine” *nyn dè pròs se èrchomai*. Se pare că ele au aceeași funcție: să explice semnificația versetului precedent: „Eu nu mai sunt în lume” (In 17,11a) și „spun acestea în lume” (In 17,13b). Dată fiind această împletire a firului epic al textului, unde diferitele teme se succed și fac trimitere una la alta la scurtă distanță, cred că o structură bazată pe chiasm prea rigidă ar împiedica perceperea dinamicii reale a textului.

Mai clară este în schimb recomandarea oferită de formele verbale care se succed cu o anumită regularitate. După cele două imperative din prima unitate urmează o serie de verbe la indicativ, aorist și perfect: „Am făcut cunoscut numele tău, *ephanèrōsa...*”; „pe care tu mi i-ai dat, *èdōkas...*”; „Ai tăi erau, *èsan*”; „iar ei au ținut, *tetèrēkan*, cuvântul tău” (17,6); „Acum au cunoscut, *ègnōkan*, că tot ce mi-ai dat, *dèdōkas*, este de la tine, *parà soù eisin*” (In 17,7); „căci cuvintele pe care mi le-ai dat, *èdōkas*, le-am dat, *dèdōka*, lor”; „iar ei (le)-au primit, *èlabon*, și au cunoscut cu adevărat, *ègnōsan...* și au crezut, *èpisteusan*, că tu m-ai trimis, *apèsteilas*” (17,8). În momentul acesta succesiunea verbelor la timpul trecut este întreruptă de declarația care reproduce dialogul rugăciune la prezent: „Eu mă rog pentru ei. Nu mă rog pentru lume, *erōtō*” (In 17,9a). După această întrerupere discursul continuă cu alternanța verbelor la trecut și la prezent pentru a defini condiția celui care se roagă și a discipolilor în raport cu Tatăl și respectiv cu lumea (In 17,9b-11a). Această a doua scurtă serie de sentințe este întreruptă de imperativul precedat de invocația, „Tată Sfânt, păstrează-i, *tèrēson*, în numele tău” (In 17,11b). Acestei formule de rugăciune îi urmează o a treia serie de verbe la prezent și la trecut (In 17,11c-16). În secvența aceasta predomină verbul *tèrēin* (In 17,11.12.15), cu variația *philāssein* (In 17,12), în opoziție cu aria semantică a verbului „a se pierde”, *apōllesthai* și a substantivului „pierzare”, *apōleia* (In 17,12). Imperativul „consacră-i, *hagiason*, în adevăr” întrerupe brusc această secvență și introduce o nouă constelație semantică care se învâрте în jurul termenilor „adevăr”, *alētheia*, „cuvânt”, *lōgos* (In 17,17.19). În interiorul său se găsește sentința referitoare la misiune, unde apare din nou verbul „a trimite”, *apostēllein*, la trecut – aorist – și termenul „lume”, *kòsmos* (In 17,18).

După această scurtă secțiune este reluat dialogul rugăciune folosindu-se verbul *erōtān* la timpul prezent. Ca și în cele trei recurențe precedente și în cazul acesta prin intermediul aceluiași verb sunt prezentați destinatarii și scopul rugăciunii: „Nu mă rog, *erōtō*, numai pentru ei, ci și pentru cei care vor crede, *pistēuontōn*, în mine, prin cuvântul lor” (In 17,20). Direcția rugăciunii este definită de o înșiruire de propoziții introduse de *hina*, „pentru ca să/deoarece”, unde se regăsesc verbele „a crede”, *pistēuein*, și „a trimite”, *apostēllein*. Câmpul semantic însă este acum dominat de formula „a fi una”, *hèn einai*, „a fi în”, *èinai en* (In 17,21). Aceste două expresii sunt reluate în versetele următoare împreună cu verbele: „a da”, *didōnai*, sub forma perfectului grecesc *dèdōka*; „a cunoaște”, *ginōskein*; „a trimite”, *apostēllein*, la forma de aorist (In 17,22-23a). O noutate lexicală o reprezintă formularea: „să fie desăvârșiți în unire”, *èinai teteleiōmènoi èis hèn*, și de dubla recurență a verbului „a iubi”, *agapān*, la aorist (In 17,23bc). Verbul *teleiōūn*, „a fi desăvârșiți” în prima unitate era asociat cu lucrarea Fiului „împlinită” pentru a-l glorifica pe Tatăl pe pământ (In 17,4ab). Este vorba despre o lucrare pe care Tatăl i-a dat-o să o facă (In 17,4c).

Acest motiv reapare acum în versetul introdus de al cincilea apelativ care divide rugăciunea: „Tată, *pàter*, vreau ca acolo unde sunt eu să fie cu mine și cei pe care mi i-ai dat, ca să vadă gloria mea, pe care mi-ai dat-o, pentru că tu m-ai iubit

înainte de crearea lumii” (In 17,24). Ceea ce atrage atenția în acest text este apariția neașteptată a imperativului „vreau”, *thêlō*, care i-a locul verbului mai nuanțat și discret „rog”, *erōtō*, din versetele precedente. Nou este și conținutul cererii: să vadă, *theōrēin*, gloria (mea). Vocabularul referitor la „iubire”, *agapàn* este în schimb pregătit de concluzia din versetul precedent și se prelungește în secțiunea finală. Aceasta începe tot cu apelativul: „Tată”, *pàter*, urmat de calificativul: „drept”, *dikaïos*, și se dezvoltă în jurul câmpului semantic al termenului „a cunoaște” pe baza unor verbe asemănătoare *ginôskein* și *gnôrizēin*, cu forme verbale la aorist – de patru ori – și la viitor, *gnôrīsō*, o singură dată (In 17,25-26). Subordonată față de acest vocabular ce ține de cunoaștere-revelație este formularea care se repetă de cinci ori în secțiunile precedente: „tu m-ai trimis”, *sy me apèsteilas* (In 17,25c; cf. 17,3.8.18.21.23). Mai evidentă și mai accentuată este în schimb trimiterea la lexicul iubirii prin substantivul și verbul: *agàpè-agapàn*, asociat în ultima frază cu formularea din *Ioan* referitoare la imanență: „a fi în” (In 17,26b).

În această ultimă secțiune, introdusă de invocația: „Tată drept”, reappare termenul „lume”, *kòsmos*, în opoziție cu rolul celui care se roagă și a destinatarilor revelației sale (In 17,26a). „Lumea” a fost menționată în secțiunea precedentă în calitate de parte adversă a unității cerute pentru toți destinatarii rugăciunii: „ca toți să fie una, pentru ca lumea să creadă că tu m-ai trimis...ca să fie desăvârșiți în unire, încât să cunoască lumea că tu m-ai trimis” (In 17,21b.23b). Inclusiv tema unității fusese anticipată în secțiunea introdusă de apelativul „Tată sfânt”. Scopul dublu al rugăciunii, sintetizat în expresia „păstrează-i”, *tērêson autoùs*, era exprimat prin formulările: „ca ei să fie una ca și noi” (In 17,11c); „ca să aibă bucuria mea deplină, *peplērōmènēn*, în ei” (In 17,13c). Această ultimă perspectivă poate fi legată de cea a unității pentru că în continuare se cere ca destinatarii să fie „desăvârșiți” în unire, *teteleiōmènoi* (In 17,23b).

Unele observații finale pot să confirme coerența literară și unitatea tematică de fundal a acestei compoziții în partea a doua care este introdusă de invocația „Tată sfânt” și se prelungește până la sfârșit. Aici predomină recurența verbului „a fi”, *èinai*, de treisprezece ori, însoțit de particulele din limba greacă *en*, *eis*, *metà*, pentru a exprima relația reciprocă a celui care se roagă cu Tatăl, cu destinatarii (In 17,21.24.26) și poziția fiecăruia în fața lumii (In 17,11.14.16). Este interesant să observăm și frecvența prepoziției grecești *kathôs*, „cum”, care în secțiunea din In 17,11-23 este folosită în total de șapte ori pentru a stabili comparația dintre condiția celui care se roagă, unit cu Tatăl, și cea a destinatarilor, atât cu privire la unitate și iubire (In 17,11.21.22.23), cât și cu privire la lume (In 17,14.16.18). La fel se poate spune despre prepoziția *hina*, „ca să”, a cărei recurență se concentrează la maxim în partea rugăciunii pentru destinatarii revelației (In 17,11-26: de 15 ori și 19 în total). Aceasta introduce în mod normal una sau mai multe propoziții subordonate care precizează conținutul sau orientarea rugăciunii. Această analiză a textului din In 17 din punct de vedere lexical, literar și tematic ne permite să identificăm o linie care poate fi dezvoltată și care este structurată în următoarele unități:

I. *Premizele și orizontul teologic al rugăciunii (In 17,1-11a):*

1. Isus se roagă pentru propria glorificare, 17,1-5:
 - a) introducere generală la rugăciune, 17,1a;
 - b) rugăciune pentru glorificarea Fiului, care are puterea de a-și da viața pentru cei care i-au fost dați de Tatăl și a împlinit lucrarea pe care i-a dat-o Tatăl, 17,1b-5.
2. Dezvăluirea numelui și darul cuvintelor pentru cei pe care Tatăl i-a dat lui primirea credinței din partea acestora: anunțul rugăciunii pentru cei care sunt în lume, 17,6-11a.

II. *Rugăciunea către Tatăl sfânt și drept (17,11b-26):*

1. Pentru păstrarea celor care sunt în lume, 17,11b-16;
2. Pentru consacrarea celor care sunt trimiși în lume, 17,17-19;
3. Pentru cei care cred și pentru toți, pentru ca să fie una în fața lumii, 17,20-23;
4. Pentru cei pe care Tatăl i-a dat lui, pentru ca să contemple gloria sa, 17,24;
5. Pentru cei care îl cunosc în calitate de trimis și destinatarii revelației numelui, pentru ca să fie în comuniunea sa de iubire, 17,25-26.

Nu este posibil să reducem într-o schemă sintetică bogăția unui text care prin reluarea unor termeni și a unor expresii, la diferite nivele, creează efectul unei simfonii de semnificații. Pentru a simplifica interpretarea urmăresc două piste sau coduri esențiale: protagoniștii și relațiile lor dinamice. Aspectul dinamic al acestor relații dintre protagoniști – marcate de abundența pronumelor și a adjectivelor posesive – se poate observa din concentrarea masivă a verbelor: 100 de verbe din 500 de cuvinte. Câmpul vizual și auditiv este ocupat în întregime de figura lui Isus care se roagă – „ridicându-și ochii spre cer” – care se aut prezintă drept „Fiul” în fața „Tatălui”. În această relație dominantă intră destinatarii misiunii sale – lucrare – și ai rugăciunii sale. Aceștia sunt desemnați printr-o perifrază „cei pe care Tatăl (tu) mi i-a (ai) dat” (In 17,2.6.9.24). Aceștia sunt diferiți de cei care cred prin cuvântul primilor destinatari (In 17,20). Acest grup generic este distinct de lume ca realitate antropologică (In 17,2.6) și ca mediu etnic-religios, de unde grupul a fost extras (folosirea particulei grecești *ek*, asociată cu *kòsmos*, In 17,6.14.15.16), dar care trăiește în „lume”, într-o situație istorico-temporală (folosirea particulei grecești *en*, In 17,11), și este trimis în lume (folosirea particulei *eis*, 17,18). Membrii acestui grup aparțin Tatălui, însă în baza unității radicale dintre cel care se roagă și Tatăl, aceștia sunt și „ai săi” (In 17,9.10). Această rețea complexă de relații se înscrie în sfera „darului”, subliniat cu tărie prin recurența verbului *didonai*.

Această analiză a relațiilor dinamice ne introduce în perspectiva acțiunilor ce îi caracterizează pe diferiții protagoniști. În primul rând trebuie menționat largul orizont spațio-temporal în care aceștia sunt amplasați: cerul, mediul Tatălui, pământul, mediul în care lucrează Fiul (In 17,1a.4a). Însă el, în rugăciune, se prezintă drept cel care merge la Tatăl și face trimitere la gloria și la iubirea care îl pune în legătură cu Tatăl „înainte” de existența sau de crearea lumii (In 17,5b.24b). Împărțirea temporală a rugăciunii este stabilită de sosirea ceasului, care este precizată de formele verbale la timpul prezent și de expresiile adverbiale: „și acum”, *nyn, kai nyn*, (In 17,1b.5a.7a.13a). Acțiunea Tatălui cu privire la Fiul care se roagă și la destinatarul misiunii și al rugăciunii sale este condensată în verbul „a da”, care se concretizează într-o primă instanță în „glorificarea” Fiului și apoi în „păstrarea, *têrèin*, în numele său” a destinatarilor rugăciunii (In 17,1b.5.11b.15) și în „consacrarea” lor (In 17,17). Și acțiunea Fiului este în principal un „dar” care îl reflectă pe cel radical al Tatălui: „a da viața veșnică”, și „cuvinte”, *rhêmata* (In 17,2.8), și „cuvântul”, *lògon* (In 17,14) și „gloria” (In 17,2.22). Acest dar al Fiului care se roagă se poate descrie în principal ca o manifestare și o acțiune care face cunoscut „numele” Tatălui (In 17,6.26).

Acestui proces de dăruire și de comunicare a Tatălui și a Fiului îi corespunde receptarea celor „care au fost dați”, cei care l-au primit, cunoscut și crezut pe cel care se roagă drept cel care a venit de la Tatăl și drept trimis al său (In 17,7-8.25). Față de reacția pozitivă se află în opoziție reacția lumii ostile care se concentrează pe două figuri negative: cea a „fiului pierzării” și a „celui rău” (In 17,12.14-15.25). Scopul fundamental al rugăciunii este să prelungească condiția pozitivă a destinatarilor într-un proces de uniune perfectă, de bucurie deplină și de comuniune în iubire (In 17,11.13.21-23.26). Dialogul rugăciune se desfășoară la timpul prezent, în ceasul glorificării, cel al trecerii Fiului care se roagă către Tatăl, însă parcurge din nou etapele lucrării împlinite – dăruirea și revelația numelui – și se proiectează în viitorul imediat și cel definitiv sau escatologic al comuniunii în glorie (In 17,24.26).

Această structură literară și tematică a compoziției din Ioan privită în întregul său armonic și coerent, nu poate masca anumite tensiuni și incoerențe cauzate de întreruperi și treceri bruște, de repetarea unor teme la scurtă distanță care dau impresia de dubluri sau contradicții. Atenția cititorului este trezită la început de neobișnuitul titlu cristologic pus în gura lui Isus care se roagă: „Iar viața veșnică aceasta este: să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe cel pe care l-ai trimis, pe *Isus Cristos*” (In 17,3). Mai încolo, în cursul rugăciunii pentru păstrarea celor pe care Tatăl i-a dat lui, este oferită următoarea motivație pentru cerere: „Cât timp am fost cu ei, eu i-am păstrat în numele tău pe care mi l-ai dat și i-am păzit și nimeni dintre ei nu s-a pierdut în afară de fiul pierzării, ca să se împlinească Scriptura” (In 17,12). Ultima observație cu privire la rolul de protector al celui care se roagă exprimată prin verbul rar întâlnit *philassein*, precizarea referitoare la „fiul pierzării” și aluzia la împlinirea Scripturii, supraîncarcă textul și denotă o grijă didactică mult prea pedantă. Trebuie

observat faptul că în același context se repetă formularea: „eu vin la tine”, *pròs se èrchomai*, la scurtă distanță în două contexte ce par să se contrazică: „eu nu mai sunt în lume”; „și spun acestea în lume” (*In* 17,11ab.13a). Același lucru trebuie spus despre repetarea cu o ușoară varietate la scurtă distanță a expresiilor „(pentru că ei) nu sunt din lume, așa cum eu nu sunt din lume” (*In* 17,14b.16). În sfârșit este ușor de observat nu atât paralelismul, ci copia rugăciunii pentru credincioși:

Ca, *hìna*, toți să fie una, după cum tu, Tată, ești în mine și eu în tine, ca și ei să fie una în noi, pentru ca lumea să creadă că tu m-ai trimis (*In* 17,21).

Ca, *hìna*, ei să fie una, după cum noi suntem una: eu în ei și tu în mine, ca să fie desăvârșiți în unire, încât să cunoască lumea că tu m-ai trimis (*In* 17,23abc).

Este de înțeles faptul că în fața unor astfel de constatări unii autori au făcut apel la diferite ipoteze de formare a textului, imaginându-și diferite nivele și straturi ale materialului utilizat de autorul Evangheliei pentru compoziția sa. Există un acord mai mare în considerarea versetului din *In* 17,3 ca fiind o glosă cu caracter liturgic sau catehetic, introdusă în text de către ultimul redactor. R. Schnackenburg acceptă ca fiind posibilă ipoteza conform căreia și versetul din *In* 17,12 ar fi o adăugare redacțională ce aparține școlii lui Ioan. În schimb, susține caracterul redacțional din *In* 17,20-21 pentru că aceste versete întrerup curgerea lineară a textului și introduc noi destinatari ai rugăciunii – credincioșii – incluși deja în grupul precedent⁷⁷. Și J. Becker consideră că versetele din *In* 17,3.12b.16.20-21 fac dintr-un alt nivel redacțional diferit în ceea ce privește structura cristologică, eclezială și escatologică față de opera evanghelistului și, sub anumite aspecte, și de obișnuitul redactor din cadrul Bisericii. Mai radicală este poziția lui J. Wellhausen care elimină din scrierea de bază versetele *In* 17,3.11-12.13-14a.20-21. Pentru R. Bultmann trebuie atribuite izvorului „discursurilor de revelație” fragmentele poetice din discurs (*In* 17,1b.4-6.9a.10-11abc.12abc.13a.14a.16.17.21-23.25-26); restul își are originea în opera evanghelistului, integrată de redactorul bisericesc (*In* 17,3.8.20). La ipoteza diferitelor nivele sau straturi fac apel în egală măsură și M. E. Boismard-A. Lamouille, însă în cazul acesta fără prea multe fragmentări sau complicații: *In* 17 își are originea în principal în al doilea nivel desemnat prin sigla *In* II cu anumite glose din nivelul al treilea (*In* III: 17,3,12cd.19-21).

Mai încurcată și mai complexă este problema criticii istorice supusă următoarelor întrebări: cine este cel care se roagă, Isus cel care face parte din istorie sau Isus cel glorificat? La baza acestei rugăciuni se află amintirea unor sentințe tradiționale ale lui Isus sau ea este un produs literar al autorului realizat în funcție de problemele cristologico-religioase ale școlii din care face parte și ale comunității căreia i se adresează? Această ultimă alternativă este susținută de J. Becker și într-o manieră mai nuanțată de S. Schulz și J.H. Sanders. Conform lui R. Bultmann cel care se roagă nu este „Isus din istorie”, ci comunitatea. Însă în cadrul comunității

⁷⁷ R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, III, 270-292.302-304.

este prezent Isus „cel glorificat”⁷⁸. Această modalitate de punere a problemei a criticii istorice actuale se află într-o opoziție evidentă cu orientarea tradițională care atribuie rugăciunea finală a lui Isus amintirii evanghelistului fie ea regândită și reformulată în lumina Paștelui. Cel care se roagă – spune M.J. Lagrange – este Isus, sigur pe victorie după criza din grădina Getsemani (In 12,27), iar rugăciunea sa este *sub specie aeternitatis*, însă nimic nu contrazice faptul că această rugăciune ar fi într-adevăr a lui Isus⁷⁹. Cu siguranță această rugăciune nu poate fi atribuită unui profet creștin care formulează o rugăciune euharistică în numele lui Isus așa cum crede A. Loisy⁸⁰.

O poziție de mijloc este susținută de unii cercetători și comentatori moderni cu privire la originea istorică a rugăciunii lui Isus. Autorul capitolului din In 17 poate să conteze pe tradiția comună care cunoaște imaginea lui Isus care se roagă și unele formule de rugăciune atribuite lui. În special trebuie scoasă în evidență afinitatea structurală și tematică dintre In 17 și rugăciunea discipolilor reprodușă în Mt 6,9-13 și în Lc 11,2-4, cunoscută cu numele de „Tatăl nostru”⁸¹. Nu poate fi întâmplător faptul că rugăciunea finală a lui Isus din *Evanghelia a patra* este amplasată între încheierea cinei și arestarea din grădină, tocmai în aceeași situație în care Evangheliile sinoptice reproduc rugăciunea din Getsemani care este concentrată pe invocarea „Tată” (cf. Mc 14,36, parr.). În sfârșit putem observa o anume corespondență între unele sentințe din rugăciunea din Ioan și tradiția ce ține de *logia* din Evangheliile sinoptice, în mod deosebit în contextul discursului escatologic și în întâlnirile Domnului înviat cu discipolii. Se pot remarca cu ușurință afinitățile dintre rugăciunea de preamărire sau de laudă cu anexa *logion* despre revelație, reprodușă în Mt 11,25-26.27 și de Lc 10,21-22, și unele formule din textul lui Ioan pe care îl analizăm (In 17,2.7.25). Așadar, autorul care a compus rugăciunea din In 17 a preluat anumite elemente tradiționale ale figurii lui Isus care se roagă și le-a reformulat în contextul propriei concepții cristologice. Rugăciunea finală a lui Isus are un rol analog cu cel al compoziției care a fost pusă în deschiderea Evangheliei și cunoscută cu numele de „prolog”, cu care are importante înrudiri literare și tematice. Așa cum prologul reprezintă o introducere pentru înțelegerea lucrării istorice a lui Isus Cristos, revelatorul Tatălui, tot astfel rugăciunea finală pregătește cititorii să primească semnificația cristologică a morții și a învierii sale.

În afară de această relație cu prologul, rugăciunea lui Isus face trimitere la anumite expresii și teme din Prima Scrisoare pusă sub numele lui Ioan. Se pune

⁷⁸ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 401.

⁷⁹ M.J. LAGRANGE, *Evangile selon Sainte Jean*, 437.

⁸⁰ Pentru A. LOISY, *Le quatrième évangile*, 802 rugăciunea din In 17 „completează forma euharistică de la ultima cină. Ioan îl pune să vorbească prin Isus „pe Cristos cel glorios și euharistic”. J. Wellhausen susține că textul din In 17 este o adăugare a evanghelistului împreună cu capitolele 15-16; W. Bauer consideră capitolul drept un produs literar al evanghelistului după modelul rugăciunilor biblice, înrudit însă cu tratatele ermetice și mandaice; și pentru E. Hänchen, In 17 este compoziția unui creștin pneumatic care îl face pe Isus să vorbească sub forma unei rugăciuni.

⁸¹ W. M.O. WALKER, *The Lord's Prayer in Matthew and in John*, NTS 28(1982) 237-256.

deci în mod spontan problema mediului existențial comunitar în care textul pe care îl analizăm s-a înfiripat. Este cunoscută ipoteza susținută cu un anume angajament de unii autori care identifică în contextul liturgic euharistic mediul existențial potrivit pentru rugăciunea lui Isus înainte de moartea sa. Fără să ajungem să vorbim despre „praefatio euharistica” sau despre o rugăciune de consacrare (E. C. Hoskyns), în sintonie cu apelativul de rugăciune „sacerdotală” dat în mod tradițional acestei pagini din Ioan, unii cercetători susțin caracterul cultual sau liturgic al *Sitz im Leben* din In 17 în baza unor importante convergențe literare și tematice cu rugăciunile „euharistice” din *Didachè* (cap. IX-X). Textul din In 17 ar resimți influența mediului religios și al tradiției liturgice din Biserica din Siria⁸².

În opoziție se află ipoteza celor care au tendința de a reconstrui mediul textului pe care îl analizăm dintr-o perspectivă ecleziologică. În compoziția din In 17, unde este accentuat în mod deosebit „dualismul” Biserică-lume cu tendință spre un determinism predestinat – cei pe care mi i-ai dat *din* lume, nu sunt *ai* lumii – s-ar reflecta tendințele unei comunități sectare îndreptată către ea însăși, care se consideră un fel de „bisericuță” formată din prieteni și frați fără preocupări instituționale și de misiune deschisă către lume⁸³. Această teză este mult prea rigidă pentru a fi un instrument util în interpretarea textului din In 17, chiar dacă percepe într-o manieră unilaterală excesivă anumite aspecte din capitolul lui Ioan. Mai productivă ar putea fi ipoteza situării textului din In 17 în orizontul ecleziologic al scrisorilor din tradiția paulină (*Efesenii* și cele pastorale), unde se pune problema unității ecleziale în termeni cristologici și ai fidelității doctrine. La fel de stimulată și valabilă poate fi comparația cu figura și rolul lui Isus mediatorul și intercesorul din anumite texte pauline (*Rom* 8,31-34) și cu cristologia în cheie sacerdotală din *Scrisoarea către Evrei*. Oricum, pericopa din In 17 nu poate fi separată sau izolată față de întreaga compoziție a *Evangheliei a patra* și în special a discursurilor de adio, între care aceasta reprezintă un fel de *climax* cristologic și ecleziologic.

2. Analiza exegetică

Scurta frază de la început, în binecunoscutul stil al lui Ioan, schițează trăsăturile esențiale ale cadrului în care sunt amplasate ultimele cuvinte ale lui Isus sub forma unui colocviu-rugăciune către Tatăl. Aceasta încheie discursul său de „revelație” în fața discipolilor și își pregătește trecerea definitivă la Tatăl. Prin aceeași formulare, *tàuta elàlēsen Jēsoùs*, evanghelistul semnalase, la încheierea discursului-dezbatere dintre Isus și iudeii din Ierusalim (In 12,36b). Acum, el încetează „să vorbească” discipolilor în mod direct și i se adresează Tatălui. Această

⁸² A. Loisy, E.C. Hoskyns, O. Culmann, W. Thuesing, G. Bornkamm, B. Lindars, R.E. Brown (cu rezerve), A. Feuillet, M.E. Boismard – A. Lamouille.

⁸³ E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 3 1971; tr. it. *L'enigma del quarto vangelo*. Ioan: o comunitate în conflict cu catolicismul care se naște?, Torino 1977. Substanța acestei teze este împărtășită și de J. Becker în comentariul sau la In 17.

orientare interioară este descrisă în atitudinea externă a celui care se roagă în această secvență biblică, care își ridică ochii spre cer (In 11,42; Ps 123/122,1-2; 1Enoh 13,5). Cerul este mediul lui Dumnezeu, simbol al domniei sale totale asupra pământului, în care are loc glorificarea Tatălui de către Isus, ca înfăptuire a lucrării sale (In 17,4).

Întreaga rugăciune a lui Isus este concentrată pe apelativul inițial „Tată”, *pàter*, pe care îl regăsim în continuare de cinci ori și care dă ritmul dialogului său de intermediere (In 17,5.11b.21.24.25). Acest titlu, în formă alocutivă, caracterizează rugăciunea lui Isus (In 11,41b). În invocația *pàter* adresată de către Isus lui Dumnezeu se exprimă relația sa de totală încredere și de comuniune deplină. Isus este atât de aproape, familiar și intim cu Dumnezeu încât îl poate numi cu simplul vocativ *pàter*, ca un fiu care se adresează tatălui său. Acest apelativ colocvial are efectul unui acord inițial care determină întreaga tonalitate a compoziției. Abia după acest incipit urmează scurta declarație – doar două cuvinte – care indică pragul critic în care se desfășoară rugăciunea ca un colocviu între Fiu și Tată: „A sosit ceasul”. Este ultima dată când se face auzită această trimitere la ceas înainte de moartea și glorificarea lui Isus. La Ierusalim, la cererea grecilor care vor să-l vadă, Isus proclamă că a sosit ceasul glorificării Fiului Omului (In 12,23). Este ceasul morții care provoacă tulburarea lui Isus, dar și ceasul înălțării de la pământ pentru a-i atrage pe toți la sine (In 12,27.32). De fapt, în apropierea sărbătorii Paștelui, Isus știe că a sosit ceasul să treacă din această lume la Tatăl (In 13,1). De aceea, imediat după ce Iuda a ieșit ca să-și ducă la îndeplinire planul – să-l predea pe Isus – el poate să declare: „Acum a fost glorificat Fiul Omului și Dumnezeu a fost glorificat în el” (In 13,31b). Însă noutatea contextului ceasului rugăciunii finale nu constă doar în amplasarea sa într-un moment critic, ci în noul raport al lui Isus cu Dumnezeu, Tatăl. Nu mai este Fiul Omului care face apel la acest cod cronologic al apocalipticului – „ceasul” – ci este „Fiul” în termeni absoluți care vorbește despre relația sa unică cu Tatăl. Declarația inițială capătă amprenta acestei situații excepționale. Aceasta se exprimă în cererea lui Isus către Tatăl: „glorifică-l pe Fiul tău ca Fiul să te glorifice pe tine”.

Glorificarea celui care îl glorifică pe Dumnezeu corespunde unui principiu din tradiția biblică (1Sam 2,30c). Slujitorul lui Dumnezeu, însărcinat și abilitat de inițiativa eficace și radicală a lui Dumnezeu să-l călăuzească și să-l reunească pe Israel, se prezintă pe sine drept cel care este apreciat și „glorificat”, *doxàzesthai*, în fața Domnului (Is 49,3). Și la începutul celui de-al patrulea cânt al slujitorului este anunțat deznodământul pozitiv neașteptat al dramei sale datorită intervenției decisive a Domnului: „Iată, slujitorul meu va avea succes; se va înălța, se va ridica și va fi foarte sus, *doxàzesthai*” (Is 53,13 LXX). În tradiția biblică a „gloriei” lui Dumnezeu – *kabòd* / *dòxa* – reprezintă revelația puterii sale benefice și mântuitoare de la crearea lumii până la împlinirea escatologică, trecând prin evenimentele decisive ale exodului și noului exod (cf. Ex 15,7; Is 40,5). În contextul istoric al lui Isus ce culminează cu dăruirea propriei vieți ca un act extrem de iubire se reflectă acum splendoarea și puterea mântuitoare a lui Dumnezeu. Cererea

plină de încredere și sigură a lui Isus către Tatăl dă semnificația definitivă ceasului său. El cere să fie recunoscut și primit drept Fiul pentru ca prin fidelitatea sa totală Dumnezeu însuși să fie recunoscut și primit drept Tată.

Versetele următoare precizează semnificația glorificării lui Isus în termenii unui „dar” mântuitor. Este ușor de observat această gradație descendentă: Tatăl i-a dăruit Fiului puterea asupra oricărei ființe umane; această putere se explică drept dar al vieții depline și definitive a celor pe care Tatăl i-a dăruit Fiului. Este precizat, deci, într-o notă dintre paranteze, că această plinătate de viață constă în comuniunea cu unicul Dumnezeu adevărat și cu trimisul său, Isus Cristos. Apoi, dialogul de rugăciune continuă cu o nouă declarație, în care se afirmă că Fiul l-a glorificat deja pe Tatăl pe pământ, înfăptuind lucrarea pe care trebuia s-o ducă la împlinire ca misiune și dar de la Tatăl (In 17,4). De aceea se încheie printr-o trimitere la punctul de plecare: „Și acum, *kài nÿn*, Tată, glorifică-mă la tine însuși” (In 17,5a). Însă în a doua cerere de glorificare este introdus un element nou: se vorbește despre gloria pe care Fiul o avea pe lângă Tatăl „mai înainte” de a fi fost lumea. În felul acesta se completează „parabola” glorificării reciproce a Tatălui și a Fiului: aceasta este o reflexie a acelei glorii depline și definitive care caracterizează uniunea lor eternă.

Astfel perceput sensul general al textului, pot fi reluate acum unele părți pentru a le preciza semnificația. Atrage atenția fraza cu nuanță biblică semitizantă: „precum i-ai dat putere asupra fiecărui om”. Aceasta corespunde celei plasate în deschiderea cinei pentru a justifica gestul simbolic al lui Isus care începe să le spele picioarele discipolilor: „știind că Tatăl a dat toate în mâinile sale...” (In 13,3a; cf. 3,35). În textul nostru se face apel la termenul grecesc *exousia*, „putere”, utilizat în *Evangelia a patra* pentru a defini statutul Fiului Omului care a primit puterea de a judeca (In 5,27). Însă prin același termen se indică și dreptul-puterea lui Isus de a da și de a-și lua înapoi propria viață ca expresie a fidelității sale totale față de Tatăl (In 10,18). Așadar, puterea, *exousia*, lui Isus, efect al darului Tatălui, coincide cu statutul său filial. Autorul celei de-a patra Evanghelii interpretează în această perspectivă profesiunea de credință creștină de la începuturi, în care se proclamă domnia universală a lui Isus glorificat (cf. Mt 28,18). Pentru a exprima această universalitate, el alege o perifrază biblică despre umanitate: „fiecare om”. Probabil că această opțiune nu este departe de intenția de a sublinia nu doar aspectul precar și fragil al ființei umane expuse morții, ci și ideea inițială de solidaritate istorică a „cuvântului” care a devenit „trup” (In 1,14). Nu poate fi exclusă nici o aluzie la momentul creației inițiale, atunci când Domnul – conform interpretării lui Sirah – dă omului puterea asupra pământului și asupra „tuturor viețuitoarelor” (Sir 17,24). În acest caz, Isus, Mesia cel glorificat, investit cu plinătatea puterii sale mesianice, ar fi noul Adam, care dăruiește viața ființelor umane legate de primul Adam prin moarte.

În momentul acesta apare întrebarea care străbate întregul capitol al 17-lea: cum trebuie înțeleasă expresia sfântului Ioan tradusă astfel: „să dea viață veșnică tuturor acelor pe care i-ai dat lui” (In 17,2b)? Darul vieții veșnice se extinde

asupra tuturor ființelor umane, „fiecărui om”, sau doar asupra celor pe care Tatăl i-a dat Fiului? Cine sunt aceștia din urmă? Doar discipolii, credincioșii sau potențial toate ființele umane? În primul rând, trebuie să observăm că fraza, în textul original grec, este construită întortocheat și poate fi redată literal astfel: „astfel încât tot ceea ce i-ai dat lui să le dea acestora viața veșnică”. Relativul neutru *ho* subliniază deja de la sine totalitatea, întărit de *pân*, „tot”, care îl precedă. Acest mod de exprimare este obișnuit în *Evanghelia a patra*, atunci când vrea să pună accentul pe inițiativa lui Dumnezeu Tatăl, pe care Isus o duce la îndeplinire (cf. In 6,36.39b; 10,29; 17,6.9.24). Nu cred, așadar, că intenția primară a textului ar fi aceea de a-i delimita pe destinatarii acțiunii Fiului. Lui, de fapt, i-a fost dată puterea asupra *fiecărui* om pentru a da viață *tuturor* celor pe care Tatăl i-a dat lui.

O precizare specială merită formularea asupra căreia autorul atrage atenția la începutul versetului In 17,3: viața veșnică este cunoașterea Dumnezeului unic și adevărat și a trimisului său, Isus Cristos. Prin acest binom de sorginte biblică, *zôê aiônios*, se definește scopul misiunii lui Isus, Fiul Unul-născut, dăruit de Tatăl pentru ca fiecare credincios să aibă viața veșnică (In 3,16-17). Este vorba despre viața deplină și definitivă, în comparație cu cea precară și provizorie garantată de pâinea materială (In 6,27.40.47). Discipolii, prin gura lui Simon Petru, recunosc că Isus are cuvintele vieții veșnice (In 6,68; 12,50). Însă abia acum se oferă un fel de definiție catehetică a „vieții veșnice”. Accentul este pus pe calitatea de „veșnic”, precedată de substantivul grec *zôê*: „Iar viața veșnică aceasta este: să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat”. Propoziția introdusă de *hîna*, „pentru ca să” / „ca”, lasă să se întrevadă o discretă intenție exortativă; este un fel de invitație-promisiune: „vor avea plinătatea vieții cei care te cunosc pe tine...”. Este vorba despre a cunoaște-a adera, în conformitate cu limbajul specific sfântului Ioan, care asociază „a cunoaște” cu „a crede”. Însă formula care urmează: „singurul Dumnezeu adevărat” – calchiată după modelul unor profesini de credință analoage biblice și din mediul iudaic și creștin – nu permite să neglijăm aspectul „doctrinar” al adeziunii de credință⁸⁴. Totuși, dimensiunea teologică a adevăratei credințe trebuie integrată celei cristologice: se poate „cunoaște” singurul Dumnezeu adevărat prin intermediul celui pe care el l-a trimis, Isus Cristos. De fapt, versetul următor explică acest rol unic și definitiv al lui Isus în calitate de trimis: el l-a glorificat pe Tatăl pe pământ pentru că a dus la îndeplinire lucrarea pe care Tatăl însuși i-o dăduse de făcut. Participiul grec *teleiôsas* pune în evidență ideea de plinătate și împlinire care caracterizează misiunea lui Isus, de la activitatea sa istorică de revelație prin semne și fapte (In 4,34; 5,36) până la dăruirea sa extremă prin moartea pe cruce (In 19,28.30: verbele *telên* și *teleiôn*).

⁸⁴ Pentru altă formulare biblică decât cea tradițională din Dt 6,4; cf. 2Rg 19,18-19; Is 37,20. Un ecou al acesteia se găsește în FILON, *Spec. leg.* I, 60, par. 332, unde, lângă *mônos*, „singurul”, se află și adjectivul din In *alêthinous* (cf. Ex 34,6; Ap 6,10); pentru Noul Testament, cf. 1Tes 1,9; 1Cor 8,6; 1In 5,20. Rolul mijlocitor al lui Isus Cristos Fiul în cunoașterea Tatălui este exprimat și în sentința reprodusă de Mt 11,27; Lc 10,22, într-un context de binecuvântare și de proclamare a unei rugăciuni.

De aceea, acum Isus poate formula cererea sa de a fi glorificat de către Tatăl cu acea glorie pe care o avea pe lângă el înainte ca lumea să existe. Această glorie se manifestă prin semnele înfăptuite de Isus și este recunoscută de către discipolii credincioși (In 1,14; 2,11; 11,4.40). Însă răspândirea deplină și definitivă a gloriei sale se petrece prin glorificarea Fiului, care este făcut cunoscut prin relația sa unică și imuabilă „pe lângă” Tatăl (cf. In 1,18). Acestei glorie escatologice care coincide cu comuniunea de dragoste dintre Fiul și Tatăl îi sunt asociați, datorită intermediarii eficace a lui Isus, și cei pe care Tatăl i-a dat lui (In 17,24). Se realizează în felul acesta invitația-promisiune a vieții veșnice pentru cei care intră într-o comuniune de iubire cu singurul Dumnezeu adevărat prin intermediul trimisului său, Isus Cristos.

După această primă secțiune care prezintă protagoniștii și oferă coordonatele spirituale ale colocviului sub formă de rugăciune dintre Fiul și Tatăl, urmează un fel de intermezzo care pregătește rugăciunea de intercesiune pentru destinatari. În această retrospectivă a misiunii revelatoare a Fiului, aceștia sunt desemnați drept oamenii, *ἄνθρωποι*, pe care Tatăl, ca pe o proprietate a sa specială, i-a „dat” Fiului. În această calitate, aceștia sunt destinatarii acțiunii celui care se roagă, care le-a făcut cunoscut acestora „numele” Tatălui, le-a dat lor „cuvintele” pe care, la rândul său, Tatăl le-a dat lui (In 17,6.8). În reconstruirea lucrării sau a misiunii Fiului, autorul urmează o schemă destul de obișnuită care poate fi descrisă pe baza următoarelor elemente:

I. **izvorul** acțiunii revelatoare sau de dăruire este Tatăl; verbul preferat pentru a exprima această inițiativă radicală a Tatălui este *didōnai* la forma de perfect *ēdōkas*; este vorba, așadar, despre un dar efectiv și permanent făcut Fiului și, prin intermediul lucrării sale, destinatarilor ultimi, oamenilor „dați” lui, scoțându-i „din lume”;

II. **mijlocitorul** dăruirii revelatoare este Fiul, prezentat drept cel care a „ieșit” de la Tatăl sau pe care Tatăl l-a „trimis” (In 17,8); verbele alese pentru a descrie lucrarea Fiului sunt, din nou, *didōnai* la forma de perfect și verbul referitor la revelație *phaneroûn* (In 17,6a);

III. **destinatarii** inițiativei Tatălui și ai lucrării de dăruire și revelație a Fiului sunt oamenii pe care Tatăl i-a dat Fiului „din lume”; aceștia sunt caracterizați drept cei care au ținut cuvântul Tatălui, au „cunoscut” – știu – că Fiul are totul de la Tatăl, l-au „primit”, „recunoscut” și „crezut” drept cel care vine de la Tatăl sau drept trimisul său (In 17,6c.7.8); în aceste puține versete apare o maximă concentrare a verbelor care definesc reacția pozitivă a destinatarilor dăruirii Tatălui și mijlocirii revelatoare a Fiului: *tērēin*, „a ține, a respecta”, la perfect; *ginōskein*, „a cunoaște”, la perfect și aorist; *lambânein*, „a primi”, și *pistēuein*, „a crede”, la aorist;

IV. **conținutul-obiect** al dăruirii Tatălui și al celei revelatoare a Fiului este „numele”, cuvântul, *lógos* (In 17,14), sau cuvintele, *rhēmata*; de fapt, aceste diferite expresii converg către singura realitate recunoscută și primită de către destinatarii umani: cel care a ieșit de la Tatăl și trimisul său.

Având în vedere această structură teologică și dinamică a „misiunii” sau lucrării Fiului, pot fi precizate două probleme legate de interpretarea textului: semnificația „numelui” și mediul destinatarilor acțiunii Tatălui și a Fiului. Substantivul *ònoma* apare de 25 de ori în *Evanghelia a patra*. Dacă sunt excluse cele două recurențe anagrafice și expresia stereotipă „a crede în numele său” – al lui Isus, Fiul Unul-născut, In 1,12; 2,23; 3,18 – marea majoritate a celorlalte cazuri este constituită din formula „în numele”, *en tò ònomati*, cu referire la Tatăl, de șase ori, sau la Fiul, Isus, în contextele în care se vorbește despre rugăciune (In 14,13.14; 15,16; 16,23.24.26). În capitolul nostru, formula *en tò ònomati* se referă tot la Tatăl: în numele *tău* (In 7,11.12). Termenul *ònoma*, cu posesivul personal „tău”, apare de două ori pentru a indica obiectul acțiunii revelatoare a Fiului: „am făcut cunoscut numele tău” (In 17,6.26a). Comparația acestor două texte clarifică sensul termenului *ònoma*, pin care se definesc conținutul și scopul acțiunii revelatoare a Fiului: el face cunoscut „numele” Tatălui. Însă prin aceasta nu se spune încă care este conținutul precis sau realitatea care se află în spatele acestui „nume”. Ipoteza conform căreia „numele” ar face trimitere la tetragrama divină JHWH sau la autoprezentarea lui Isus din *Evanghelia a patra* prin formula „Eu sunt” este în general contestată, pentru că textul evanghelic în cauză pare destul de clar: numele „tău” este cel al Tatălui. Cel mult, se admite că prin simbolul „numelui” s-ar face aluzie la realitatea profundă și personală dezvăluită de Dumnezeu și făcută cunoscută de Isus. Însă chiar respectând acest sens evident al textului, cred că nu pot fi neglijate rezonanțele cristologice care constituie cadrul. De fapt, „numele” este identificat cu „cuvântul”, *lógos* (In 17,6c.14a) sau cu „cuvintele”. Pluralul, care în stilul lui Ioan alternează adesea cu singularul (cf. In 14,23.24), desemnează întreaga revelație și nu doar preceptele sau exigențele etice. „Cuvântul” este identificat cu „adevărul”, *alêtheia*, adică revelația personificată în Isus, trimisul lui Dumnezeu. De fapt, conținutul explicit al credinței celor care au primit „cuvintele” sau au ținut „cuvântul” este definit în felul următor: „au cunoscut cu adevărat că am ieșit de la tine și au crezut că tu m-ai trimis”. Cu alte cuvinte, chiar dacă în spatele metaforei „numelui” nu există o referire clară la „Eu sunt”, nu se poate nega faptul că conotația sa cristologică îl include implicit: Isus revelează și face cunoscut numele Tatălui prin identitatea sa unică și excepțională de Fiu și de trimis.

Problema cu privire la mediul sau la cercul destinatarilor procesului de dăruire și de revelație a Tatălui prin intermediul Fiului este formulată deja în a doua parte a secțiunii noastre, introdusă de precizarea lui Isus: „Eu mă rog pentru ei. Nu mă rog pentru lume, ci pentru cei pe care mi i-ai dat, pentru că sunt ai tăi” (In 17,9). Este vorba despre o delimitare a orizontului mântuirii în cheia unui sectarism ezoteric sau dualistic: pe de o parte, adunarea celor aleși, și, pe de altă parte, lumea celor pierduți? Această imagine a celor două grupuri aflate în opoziție este și mai impresionantă, pentru că pare că împărțirea sau separarea și-ar avea originea într-o inițiativă insondabilă a lui Dumnezeu. În acest context intră și întâmplarea dramatică scandaloasă a „fiului pierzării” care s-a pierdut „ca să se împlinească Scriptura” (In 17,12bc).

O interpretare corectă a textului lui Ioan presupune o clarificare preliminară a termenului „lume”, *kòsmos*, care apare de 18 ori în întregul capitol, cu accepții diferite și nuanțe schimbătoare în funcție de context. Prima ocurență este în In 17,5b, căreia îi corespunde In 17,24c, în sensul incontestabil de „lume”, ca „univers creat”. De patru ori, „lumea” este indicată drept subiect al unei reacții, de două ori negativă: i-a „urât” pe destinatarii revelației și „nu l-a cunoscut” pe Tatăl revelat de trimisul său (In 17,14a.25a); și de două ori este subiect al unui posibil răspuns pozitiv: „a crede” și „a recunoaște” pe Isus drept trimis al lui Dumnezeu în fața unității credincioșilor (In 17,21c.23c). Acestor ocurențe li se poate adăuga și textul citat mai sus: „nu mă rog pentru lume” (In 17,9a). În alte cazuri, termenul *kòsmos* este precedat de particulele grecești *ek*, „din” (de șase ori), *en*, „în” (de trei ori), *eis*, „către” (de două ori). Acesta este considerat drept mediul din care provin ființele umane pe care Tatăl le dă Fiului însuși (In 17,6.18); în cazul acesta, este vorba despre lumea în sens antropologic, ca în textele menționate mai sus, în care lumea este subiectul unei reacții negative sau pozitive în fața acțiunii sau a revelației lui Dumnezeu. În unele texte, unde *kòsmos* este precedat de particula *en*, acesta desemnează pur și simplu mediul spațial-istoric în care se găsesc trimisul sau destinatarii săi (In 17,11.13b).

De aceea, nu se poate stabili a priori cu ce sens este folosit acest termen în rugăciunea din In 17. El depinde de context. Atunci când se afirmă că Tatăl i-a dat Fiului pe oameni „din lume”, nu se poate conchide că lumea ar reprezenta mediul negativ sau ostil din care au fost separați destinatarii revelației. Este adevărat că, în continuare, se sune că lumea i-a urât pe cei cărora revelatorul le-a dat cuvântul, pentru că aceștia nu sunt „ai lumii”, așa cum el însuși nu este „al lumii”, *ek toù kòsmou* (In 17,14). Aceleași expresii, cu mici variante, sunt repetate la mică distanță (In 17,16). Însă în centru este plasată această declarație a celui care se roagă: „Nu te rog, *ouk erôtô*, ca să-i iei din lume, ci ca să-i păzești de Cel Rău, *ek toù ponēroù*” (In 17,15). Această precizare nu permite să identificăm „lumea” pur și simplu cu partea negativă, reprezentată de *ponēròs*. Lumea, în dimensiunea sa antropologică, este considerată drept o realitate ambivalentă. În această lume a oamenilor se desfășurează inițiativa radicală și eficace a Tatălui, care îi „dăruiește” Fiului pe oameni prin intermediul procesului de adăziune care începe de la el (cf. In 6,44.65). În perfectă sintonie cu această inițiativă a Tatălui, Isus, Fiul, se roagă pentru cei care i-au fost dați (In 17,9ac). Declarația incidentală – „nu mă rog pentru lume” – întărește această alegere a lui Isus, care poate să se roage doar în uniune cu Tatăl, pentru glorificarea reciprocă. Rugăciunea, de fapt, se situează pe aceeași direcție a procesului de revelație care pleacă de la Tatăl și se mișcă pe urmele trasate de inițiativa sa radicală.

Sentința evanghelică din In 17,9b, dacă nu ar fi atât de impregnată de cristologia tipică lui Ioan, ar putea fi asociată cu cuvintele lui Dumnezeu repetate de mai multe ori profetului Ieremia: „Tu însă nu te ruga pentru acest popor și nu înălța rugăciune și cerere pentru dânșii” (Ier 7,16; 11,14; 14,11). Acest mod de a vorbi este încă un semn al implicării indestructibile a profetului față de poporul

său. La fel, se poate spune că Isus, departe de a fi dezinteresat de lume, o are mereu în vedere. De aceea, lumea nu poate fi pur și simplu identificată cu întruparea răului, chiar dacă aceasta este supusă judecății trimisului lui Dumnezeu (cf. In 3,18-19). În acest sens, rugăciunea lui Isus, asemenea misiunii sale revelatoare – cuvântul – pune în evidență condiția lumii necredincioase, care nu poate fi destinatară intermedierei sale eficace.

Problema „fiului pierzării” este situată în această perspectivă cristologică a rugăciunii lui Isus. El se adresează Tatălui cu un nou apelativ: „Tată sfânt”, *pàter hàgie*, pentru a-i cere să-i păstreze pe discipoli în numele său. Motivul acestei cereri îl constituie faptul despărțirii de cei care rămân în lume în timp ce el merge la Tatăl. În această situație, conformă cu schema discursurilor de adio, cel care pleacă se îngrijește de perseverența grupului discipolilor pe care el i-a adunat și păstrat prin acțiunea sa și prin grija sa asiduă. De fapt, lucrarea pe care Isus a primit-o de la Tatăl și pe care el a îndeplinit-o în totalitate, constă în aceasta: să dea viața veșnică oricui i-a fost dat de Tatăl sau crede în el în calitatea sa de trimis și Fiu Unul-născut (In 3,16; 6,39; 10,28). Formularea negativă a acestei misiuni mântuitoare a lui Isus este ca nici unul dintre credincioși „să nu se piardă”, *apôlêto*. El, ca un păstor autentic, spre deosebire de falșii și pretenșii conducători și călăuze, a păzit turma și a apărât oile sale, cele pe care Tatăl i l-a dat (In 10,26-30). Pentru acestea, și-a pus în pericol viața și a murit, nu doar pentru poporul său, ci și pentru a-i aduna într-o unitate pe cei împrăștiați (In 11,50-52). Acum, în retrospectiva cu privire la eficacitatea mântuitoare a misiunii istorice a lui Isus, rămâne un punct care poate să clatine încrederea discipolilor săi: pierderea lui Iuda. În textul rugăciunii, trădătorul, care se află sub influența Satanei sau a diavolului, nu este numit, ci este desemnat printr-o sintagmă de factură apocaliptică: „fiul pierzării”. El a trecut de partea adversarului și se pune în slujba celui care este ucigaș de oameni și tatăl minciunii. Prin aceasta, el se susține protecției lui Isus, care până la final se îngrijește să-i apere pe ai săi (In 18,8-9). Așadar, Iuda se găsește în mediul „pierzării” sau al ruinei⁸⁵.

Însă evanghelistul, în fața acestei constatări amare, previne nedumerirea cititorilor printr-o reflecție teologică bazată pe textul Scripturii citat deja mai sus (Ps 41,10; cf. In 13,18). Cazul lui Iuda nu interferează cu intenția mântuitoare

⁸⁵ Expresia din In: „fiu al pierzării” reprezintă un calc după o zicere ebraică care are drept corespondent sintagma „fiul pierdut”. Însă formularea: „fiul al...” sugerează o relație sau o legătură specială cu mediul și dimensiunea evocate de substantivul „fiu al morții”, care trebuie să moară (2Sam 12,5); „fi ai păcatului”, *têkna apôlêias*, LXX, în paralel cu „copii păcătoși” (Is 57,4); cf. *hyiôs apôlêias* (Prov 24,22a, într-o adăugire a versiunii din Septuaginta). În textele de la Qumran se vorbește despre „fi ai nedreptății” (1QS III,21), care sunt „oameni ai mormântului” (1QS IX, 16.22), „fi ai mormântului” (CD VI, 15; XIII,14); „fi ai pierzării” sunt nelegiuiții care au pierit în potop (Jub X,3); oamenii necircumscriși sunt „fi ai păcatului”, destinați pierzării (Jub. 15,26). În Noul Testament, expresia re apare în contextul crizei escatologice descrise în tonalități apocaliptice (2Tes 2,3; cf. Mt 23,15: „fi ai Gheenei”). Chiar dacă termenii *apôleia-apôllesthai*, în opoziție cu „viața veșnică” și „mântuirea”, în textele lui Ioan au o valență escatologică, este dificil de susținut că intenția primară a textului nostru a fost aceea de a vorbi despre „pierzania” veșnică a lui Iuda.

a lui Dumnezeu, revelată și înfăptuită prin Isus, pentru că acesta se înscrie în perspectiva profetică a cuvântului biblic al lui Dumnezeu asupra rolului și destinului trădătorului. Și necredința iudeilor, care l-au refuzat și condamnat pe Isus, este interpretată în lumina scrierilor profetice (In 12,37-40; cf. Is 6,10; 53,1). În ambele cazuri, nu este vorba de o explicație în cheie deterministă – un destin fixat dinainte în planul lui Dumnezeu – ci despre o reinterpretare teologică ce pune în evidență primatul inițiativei lui Dumnezeu în procesul mântuirii în care este inclusă azeziunea la credință. „Fiul pierzării” coincide cu cel care nu crede sau nu este „dat” de către Tatăl lui Isus, chiar dacă a fost chemat și ales de către el (In 6,70). Prin această notă, autorul adresează un avertisment tacit membrilor comunității credincioșilor și îi pune în gardă cu privire la riscul de a fi excluși din grija rugăciunea lui Isus, și deci din acțiunea mântuitoare a Tatălui (cf. 1In 5,16.18-19).

O confirmare a acestei interpretări implicit parenetice apare în cererea lui Isus către Tatăl referitoare la grija față de discipoli. El nu cere să-i ia „din lume”, ci să-i păzească „de cel rău” (In 17,15). Formularea acestei cereri este justificată prin principiul raportului dialectic al discipolilor cu lumea, analog cu cel al lui Isus însuși: sunt „în” lume, dar nu sunt „din” lume (In 17,16). Nu este exclus ca cuvintele rugăciunii lui Isus, în care se definește statutul discipolilor față de condiția lor mundană să includă o polemică ascunsă împotriva tendinței separatismului sectar al comunității, alimentată de o perspectivă escatologică apocaliptică: *parousia* lui Isus, considerată iminentă, i-ar fi putut scoate pe discipoli pentru totdeauna de sub amenințarea lumii ostile. Comunitatea lui Ioan recunoaște că Isus, prin plecarea sa, a învins definitiv lumea și că conducătorul acestei lumi a fost detronat. Aceasta știe că Isus a plecat în casa Tatălui său pentru a pregăti un loc și va veni pentru a-i duce acolo pe cei care iubesc și țin cuvântul său (In 14,1-6.21-23). Însă între timp credincioșii trăiesc în lume și experimentează ostilitatea acesteia din cauza cuvântului dat lor de către Isus (In 17,14; cf. 15,18-19). În această ipostază, aceștia pot să se bazeze pe rugăciunea eficace a lui Isus, care îi cere Tatălui să-i păzească „de cel rău”, *ponēròs*. Prin acest termen se precizează rolul negativ al „conducătorului acestei lumi”, lipsit de autoritate și învins de Isus (In 12,31; 14,30; 16,11.33). Destinatarii rugăciunii sunt asociați cu această victorie a lui Isus și sustrași în mod definitiv acțiunii nefaste a adversarului⁸⁶.

Din perspectivă pozitivă, rugăciunea lui Isus ca discipolii să fie păziți se precizează printr-o triplă cerere: pentru unitate, pentru bucurie și pentru consacrare. Cererea – „ca și ei să fie *una* în noi” – anunță tema celei de-a doua părți a rugăciunii lui Isus (In 17,21.23). Rugăciunea pentru bucurie reia o temă recurentă în discursul de adio. Și în formularea sa se simte influența aceluiași context și a stilului de revelație: „vin la tine și spun acestea în lume ca să aibă bucuria mea deplină în ei” (In 17,13; cf. 15,11; 1In 1,4). Este vorba despre „bucuria” care

⁸⁶ În *Prima Scrisoare a lui Ioan*, termenul *ponēròs* este folosit cu o semnificație substantivală pentru a-l indica pe „cel rău”, pe care credincioșii l-au învins (1In 2,13-14; cf. 5,18); este acel rău care inspiră ostilitatea omucidă a lui Cain (1In 3,12); cu o accepție analoagă, *ponēròs* apare în *Evangelia după Matei* 6,13; 13,19.38.

pornește de la Isus și se revarsă asupra discipolilor și îi cuprinde deplin. Aceasta, de fapt, este un dar al Domnului înviat, scop și efect al intermedierei sale eficace, pe care poate să se bazeze și rugăciunea discipolilor înșiși (In 16,20.22.24). Această bucurie are o dimensiune escatologică pentru că anticipează realitatea mântuirii definitive.

Această rezonanță cristologică și escatologică a rugăciunii lui Isus este implicită în a treia rugăciune, mai amplă și explicită, pentru consacrarea discipolilor (In 17,17-19). Aceasta este pregătită de apelativul „Tată sfânt”, care introduce rugăciunea pentru paza discipolilor. Calificativul *hâgios* în *Evangelhia a patra* este atribuit Duhului Sfânt (In 1,33; 14,26; 20,23) și lui Isus, recunoscut de grupul celor doisprezece, prin gura lui Simon Petru, drept „sfântul lui Dumnezeu” (In 6,69; cf. 10,36). În tradiția biblică, Dumnezeu este „sfânt”, fiindcă este unic și fidel, transcendent și aproape. În contextul alianței, Dumnezeu se revelează drept „sfântul” care întemeiază și cere sfințenia celor care iau parte la el⁸⁷. În invocația lui Isus „Tată sfânt”, se poate percepe ecoul acestei teologii biblice care predomină în textele tradiției sacerdotale. În special trebuie observată afinitatea textului nostru cu unele expresii din *Ezechiel*, în care sfințenia este asociată cu numele lui Dumnezeu pentru a anunța intervenția sa mântuitoare în favoarea casei lui Israel (Ez 36,23). Și în rugăciunea sa Isus îi cere Tatălui „sfânt” să-i păzească în „numele” său pe discipoli (In 17,11b). De fapt, „paza” se structurează în două etape: mai întâi, ca pază împotriva celui rău, și apoi, ca sfințenie. Legătura dintre aceste două aspecte ale acțiunii Tatălui în favoarea discipolilor este subliniată și de paralelismul dintre paza în „numele său” și sfințenia „în cuvântul său” cel pe care Isus l-a dat discipolilor și pe care aceștia l-au ținut (In 17,6c.14).

Într-o scurtă secțiune centrală este reluat și precizat procesul de sfințenie în dimensiunile sale teologice și cristologice. Acesta își are originea în inițiativa gratuită și eficace a Tatălui, așa cum lasă să se înțeleagă invocația la forma imperativă: „consacră-i”, *hagiason*. Însă acțiunea de consacrare a Tatălui se revelează și se transmite discipolilor prin intermediul autoconsacrării lui Isus: „și pentru ei mă consacru, *hagiàzō*, pe mine însumi, ca și ei să fie consacrați, *hēgiasmènoi*, în adevăr” (In 17,19).

Din moment ce pe baza acestor expresii cu privire la „consacrare” este definit întreg capitolul al 17-lea drept o rugăciune „sacerdotală”, este necesar să-i aprofundăm semnificația și rezonanțele. Interpretarea modernă și contemporană a acestor formule oscilează între o lectură în cheia sacrificiului și una cu caracter

⁸⁷ *Hâgios*, în Septuaginta, traduce aproximativ termenul ebraic *qadòsh*. Calificativul „sfânt”, cu referire la Dumnezeu și la numele său, indică realitatea sa profundă, care este rațiunea ultimă a acțiunii sau intervenției sale în istorie (Am 4,2). Formularea lui Isaia „Sfântul lui Israel” exprimă relația sa unică cu comunitatea celor care iau parte la legământ (Is 1,4; 5,19.24; 10,20; 30,12.15; 40,25; 41,14.16.20; 43,3.14.15; 45,11; 55,5). În tradiția sacerdotală, sfințenia lui Dumnezeu, revelată în istoria alianței, se află la baza sfințeniei poporului (Lev 11,44-45; 19,2; 20,7). În textele mai târzii este atestată invocația liturgică: Dumnezeu sau Domnul „sfânt” (2Mac 14,36; 3Mac 2,2; *Shemonèh Eshrè*; *Did.* X,2). Într-un context de rugăciune este invocat Dumnezeul creator și Domnul universal, care i-a „sfințit” pe patriarhi, ca să păzească și să „sfințească” partea lui, Israel (2Mac 1,25-26).

cristologic-existențial. În favoarea acesteia din urmă se află invocația inițială, cu scurta explicație: „Consacră-i în adevăr: cuvântul tău este adevăr” (In 17,17). Cuvântul Tatălui pe care Isus l-a dat discipolilor și pe care aceștia l-au „ținut” coincide cu revelația adevărului. Isus însuși, de fapt, în calitatea sa de Fiu al lui Dumnezeu, este consacrat de către Tatăl, *hagiàzein*, și trimis în lume (In 10,36; cf. 6,69). El se autoprezintă drept „adevărul”, singurul mijlocitor al Tatălui pentru mântuire și viață (In 14,6). de aceea, cuvântul lui Isus are puterea de a elibera, de a purifica, de a da viață, de a-i pune în comuniune cu Tatăl pe cei care îl primesc și îl respectă (In 8,31-32.51-52; 14,23-24; 15,3). Aceste formule din Ioan sunt pregătite de unele expresii biblice referitoare la rolul atribuit cuvântului lui Dumnezeu⁸⁸. Însă noutatea textului nostru se referă la latura cristologică a procesului de consacrare. De fapt, acesta este făcut să coincidă cu autoconsacrarea lui Isus cu scopul consacrării discipolilor (In 17,19). Pe această declarație a lui Isus se bazează lectura în cheia „sacrificiului” pentru că în expresia „pentru ei”, *hypèr autôn*, se observă o referire la moartea lui Isus. Dintre cele treisprezece ocurențe ale prepoziției grecești *hypèr* în *Evangelhia a patra*, cel puțin opt sunt legate de semnificația și valoarea morții lui Isus (In 6,51; 10,11.15; 11,50.51.52; 15,13; 18,14). Însă pe baza contextului, expresia din *Ioan* „a-și da viața” trebuie înțeleasă în linia iubirii, ca o expresie a fidelității Fiului față de Tatăl (In 10,17-18; 14,31; 17,4; 18,11). Această iubire este cea care face ca moartea lui Isus să fie eficace pentru mântuire și datorită iubirii fidele a lui Isus moartea sa devine actul suprem al „consacrării” sale, în care sunt implicați cei care îl recunosc și îl primesc. Și aceștia, în mod real și permanent, sunt atrași în mediul acelei fidelități radicale care face din Isus „sfântul” și Fiul lui Dumnezeu⁸⁹.

Această interpretare, care poate fi numită cristologico-existențială, își găsește o confirmare în versetul intermediar dintre cele două declarații cu privire la consacrarea „în” adevăr (In 17,18). Misiunea lui Isus în lume stă drept fundament și model pentru cea a discipolilor (cf. In 20,21). Așadar, categoria de „consacrare” îmbrățișează întreaga misiune istorică a lui Isus, ce culminează prin dăruirea de sine din iubire. La rândul său, aceasta își are rădăcinile în consacrarea originară care face din Isus trimisul Tatălui și Fiul lui Dumnezeu (cf. In 10,36). Această concepție a lui Ioan și expresiile aferente, făcând abstracție de încărcătura lor cristologică, pot fi legate de tradiția biblică, unde cei care sunt trimiși în numele lui Dumnezeu sunt „consacrați” sau sfințiți⁹⁰. În acest orizont, scurta secțiune din *Ioan* 17,17-19 poate fi considerată drept cheia hermeneutică a rugăciunii finale a lui Isus. Aceasta oferă o interpretare a morții sale în armonie cu statutul său de Fiu unic și de trimis definitiv. Odată definit acest orizont cristologic din

⁸⁸ Cuvântul lui Dumnezeu, identificat cu legea, este „adevăr”, cf. *Ps* 119/118,142.160; poporul care se apropie de cuvântul-lege al lui Dumnezeu constituie „o națiune sfântă” (*Tg Ex* 19,9-11).

⁸⁹ Formula din *In* 17,19 *en alèthèia* poate fi pusă în paralel cu cea precedentă, *en tè alèthèia*, din *In* 17,17b, însă nu putem exclude ipoteza că prin omisiunea articolului se dorește exprimarea ideii de realitate-autenticitate: „într-adevăr”, „în mod real”.

⁹⁰ Cf. *Ier* 1,5; *Sir* 49,7: *hagiàzèsthai*; *Is* 49,5 și *Sir* 45,4: *hagiàzein*, cu referire la Moise.

Ioan, poate fi interpretată și moartea lui Isus în cheia „sacrificiului” sau a medierii „sacerdotale”, însă fără a suprapune în mod artificial scheme și modele străine textului nostru⁹¹.

Un alt punct culminant în profilul rugăciunii finale a lui Isus este reprezentat de secțiunea introdusă de noua definiție a destinatarilor: Isus nu se roagă doar pentru discipolii istorici, ci și pentru cei care cred în el prin cuvântul lor (In 17,20). Nu este cu totul neobișnuită această folosire a termenului *lógos* cu referire la activitatea misionară sau evanghelizatoare (cf. In 4,39). Însă probabil că această extindere a orizontului rugăciunii este sugerată de mai sus menționata trimitere a discipolilor în lume de către Isus (In 17,18). În orice caz, pomenirea credincioșilor permite evanghelistului să actualizeze rugăciunea lui Isus în favoarea unității „tuturor”. Isus cere ca aceștia să fie „una”. Așadar, printr-o nouă invocatie explicită către Tatăl – a patra – el prezintă modelul și izvorul acestei unități: „după cum tu, Tată, ești în mine și eu în tine”. Deci, cererea sa continuă printr-un al doilea *hina*: „ca și ei să fie în noi” și se încheie cu un al treilea *hina*, care precizează scopul sau deznodământul: „pentru ca lumea să creadă că tu m-ai trimis” (In 17,21). Tema unității este reluată și extinsă în două versete următoare. În primul, aceasta este asociată cu cea a „gloriei” care de la Tatăl, prin intermediul lui Isus, se revarsă ca un dar asupra discipolilor: „ca ei să fie una, după cum noi suntem una” (In 17,22). În a treia apariție, unitatea discipolilor este din nou legată, prin formula de imanență, de uniunea cu Fiul și cu Tatăl: „eu în ei și tu în mine, ca să fie desăvârșiți în unire”. Și se încheie încă o dată cu precizarea scopului ultim al acestui proces de unificare: „pentru ca lumea să creadă că tu m-ai trimis”. Însă acum este adăugat un element nou care face trimitere prin lexicul iubirii, *agapàn*, la modelul izvorului divin al unității: „și i-ai iubit pe ei, așa cum m-ai iubit pe mine”.

Sucesiunea acestor versete, dincolo de ipotezele cu privire la originea lor literară, scoate foarte clar în evidență structura teologică a ceea ce se poate numi procesul de unitate subînțeles în rugăciunea lui Isus. Aceasta poate fi trasat schematic în felul următor:

I. **izvorul și modelul unității** tuturor este imanența reciprocă a Tatălui și a Fiului: „după cum tu, Tată, ești în mine și eu în tine... după cum noi suntem una” (In 17,21b.22c.23b);

II. această unitate se realizează prin intermediul **participării** tuturor la comuniunea Tatălui și a Fiului (In 17,23a);

III. la rândul său, această participare are loc datorită **uniunii** profunde a lui Isus cu discipolii (In 17,23a).

⁹¹ Alăturarea textului din In 17,15 cu Evr 9,10 poate fi justificată doar pe baza recurenței aceluiași participiu *hēgiasmènoi* (cf. Evr 10,14), și în parte de perspectiva medierii sacerdotale a lui Isus, Fiul fidel prin dăruirea de sine până la moarte (Evr 5,7-10). Nu este, în schimb, pertinentă interpretarea din In 17,19 prin apel la textele *Primei Scrisori a lui Ioan*, unde moartea „ispășitoare” a lui Isus este pusă în legătură cu păcatele noastre, despre care nu se spune nimic în textul pe care îl analizăm (cf. 1In 2,2: 4,10: *perì hamartiôn hēmôn*).

Acest model teologic descendent este analog celui semnalat deja în legătură cu realitatea iubirii, *agàpē*, și a gloriei, *dòxa*. Aceasta pleacă de la Tatăl și, prin intermediul lui Isus, Fiul, trece la discipoli. Însă doar în cazul nostru se precizează că rezultatul final este reacția sau răspunsul lumii: „ca să creadă și să recunoască” faptul că Isus este trimisul Tatălui și că discipolii sunt iubiți, asemenea Fiului (In 17,21c.23cd). Această neașteptată deschidere cosmică a orizontului teologic și cristologic, într-un contrast aparent cu In 17,9 – „nu mă rog pentru lume” – este cea care a condus la ideea unei intervenții redacționale asupra textului. Unii autori, în schimb, consideră că aici nu s-ar vorbi despre o reacție pozitivă a lumii, ci doar de o eventuală provocare pentru lume, reprezentată de unitatea creștinilor (R.E. Brown, M.E. Boismard). Lumea este constrânsă să „recunoască” (In 17,23), nu „să creadă” (In 17,21) că Isus este trimisul lui Dumnezeu și i-a iubit pe ai săi. Această recunoaștere nu este pentru mântuirea lumii, ci pentru judecata, condamnarea și pierzarea sa (J. Becker).

Pentru a evalua în mod corect intenția acestui text, este necesar să aprofundăm laitmotivul unității în rădăcinile sale biblice și în elementele de structură specifice sfântului Ioan. În primul rând, trebuie semnalată o anume progresie a temei: abia amintită ca temă a rugăciunii în In 17,11, aceasta este reluată și dezvoltată de trei ori până la expresia „ca să fie desăvârșiți, *teteleiomènoi*, în unire” (In 17,23b). Între cele patru recurențe apare formula „a fi una”, *èinai hèn*, care în ultima propoziție capătă un ton în același timp dinamic și de împlinire escatologică. Originea acestei formulări trebuie căutată în mediul biblic și, mai precis, în textele profetice, care anunță viitorul mântuirii ca o reunificare a celor împrăștiați și o convocare a celor risipiți datorită intervenției lui Dumnezeu⁹². În acest anunț profetic de mântuire în favoarea celor risipiți se regăsește și o intenție apologetico-misionară: Dumnezeu își face cunoscut numele în mijlocul națiunilor și popoarele vor ști că el este singurul domn (Ez 36,22-24; 37,28; cf. Sir 36,1-17). În acest orizont de speranță mântuitoare, cu o dimensiune „misionară” universală, se plasează și figura și rolul „slujitorului” din Isaia (Is 42,6; 49,5-6). La imaginea din Isaia a „slujitorului”, care va fi „înălțat” și glorificat de Dumnezeu, fac trimitere textele din Ioan care prezintă unificarea celor împrăștiați și adunarea celor risipiți în unitate, ca destinație finală a misiunii lui Isus și efect al autodăruirii sale în moarte (In 10,16.28-30; 11,51-52; 12,31-32). Tema unității, împreună cu cea a iubirii reciproce și a concordiei prin intermediul modelului literar al discursului-testament, este preluată și reconfigurată de autorul celei de-a patra Evanghelii în cadrul cristologiei sale⁹³.

Pe fundalul așteptărilor profetice reinterpretate în mediul lui Ioan în cheie cristologică nu cred că poate fi disociată cererea atât de insistentă pentru unitatea

⁹² Dt 30,2-5; Is 27,13; 43,5-7; Ier 29,14; 31,10; Ez 34,11-25; 36,24; 37,15-18; Zah 8,7-8; 2Mac 1,24-29, într-un context de rugăciune. Formularea din Ioan „a fi una” ar putea fi alăturată idealului comunității qumranice, care se autodefineste „unitatea”, *jahād* (1QS I, 1); în aceleași texte de la Qumran este prezentă ideea biblică a alegerii escatologice, însă într-o manieră reductivă de un sectarism extrem și într-o cheie dualistică.

⁹³ Cf. Jub. 7,26; 35,20; 36,4; TestZab. 8,5-6; 9,1-4; TestDan. 5,3; TestJos. 17,2-3.

tuturor credincioșilor din perspectivă „misionară”. Aceasta nu poate fi considerată drept un element străin contextului rugăciunii lui Isus, pentru că el însuși prezintă misiunea sa în lume ca pe un fundament și model al celei a discipolilor (In 17,18). Mai mult, conținutul credinței cristologice a discipolilor este definit în termeni de misiune: „ei au crezut și au cunoscut că tu m-ai trimis” (In 17,8.25; cf. In 17,3). Acum, reacția lumii în fața unității teologale a tuturor celor care cred în Isus, dar al Tatălui prin intermediul rugăciunii sale eficace, este prezentată prin aceeași terminologie: pentru ca lumea „să creadă” și „să cunoască” că „tu m-ai trimis” (In 17,21c.23c).

Cum poate asta să se împace cu declarația următoare: „Tată drept, lumea nu te-a cunoscut” (In 17,25a) și cu cea semnalată deja mai sus – „nu mă rog pentru lume” (In 17,9b)? Trebuie să recunoaștem că există o tensiune dialectică permanentă între Isus-discipoli-credincioși, pe de o parte, și lumea, înțeleasă în sens antropologic, pe de alta. Raportul istorico-mântuitor dintre acești doi poli nu este definit o dată pentru totdeauna. Este adevărat că lumea nu l-a recunoscut pe Isus drept trimis al Tatălui și i-a urât pe cei care au primit cuvântul său (In 17,14b). Însă această constatare este utilă pentru a delimita și defini statutul credincioșilor ca fiind cei care sunt „dați” de Tată Fiului. Totuși, lumea nu rămâne doar mediul în care trăiesc discipolii, fără să-i împărtășească logica ostilă și lipsită de credință, ci este și orizontul în care se desfășoară misiunea lor, asemenea celei a lui Isus, trimisul Tatălui (In 17,18). Tocmai prin intermediul unității tuturor credincioșilor misiunea mântuitoare a lui Isus ajunge în lume, cu alte cuvinte, lumea nu este pur și simplu orizontul antropologic universal al rugăciunii lui Isus, ci, datorită unificării celor care primesc cuvântul său, aceasta este implicată în procesul credinței. În ultima propoziție din In 17,23, formula credinței cristologice este asociată cu recunoașterea că discipolii sunt „iubiți” de către Tatăl, ca și Isus Fiul și trimisul. În perspectiva iubirii, care își are izvorul în Tatăl și prin intermediul Fiului se revărsă în credincioși, lumea poate să recunoască că unitatea lor este revelația permanentă a lui Isus, trimisul definitiv al lui Dumnezeu.

Vocabularul iubirii – *agapàn/agapē* – introduce cititorii în partea finală a rugăciunii, în care atenția se focalizează asupra comunității discipolilor. Tonul și conținutul cererii lui Isus sunt corelate cu cele de la început, însă fără a pierde contactul cu rezonanțele tematice regăsite pe tot parcursul rugăciunii. Penultima cerere a lui Isus începe cu cel de-al cincilea apelativ „Tată”, *pàter*, și prezintă destinatarii prin formula „cei pe care mi i-ai dat” (cf. In 17,2.6). Pe acest raport de încredere totală care își are originea în inițiativa gratuită și eficace a Tatălui Isus își fundamentează acum cererea: „vreau ca acolo unde sunt eu să fie cu mine și ei”. Scopul acestei depline participări a credincioșilor la destinul său este introdus de un al doilea *hìna*: „ca să vadă gloria mea, pe care mi-ai dat-o, pentru că tu m-ai iubit înainte de crearea lumii” (In 17,24).

Merită să fie semnalată în primul rând recurența verbului „vreau”, *thèlein*, la începutul cererii lui Isus, care înlocuiește verbul „mă rog”, *erōtō*, din versetele precedente (In 17,9.20). Prin aceasta se exprimă dorința intensă a lui Isus și

orientarea sa interioară în perfectă sintonie cu voința Tatălui (cf. *In* 5,21). Acest lexic neobișnuit pentru o rugăciune s-ar putea înscrie în modelul discursurilor testament. Ultima dorință a lui Isus, formulată cu o extremă încredere și siguranță în fața Tatălui, se referă la destinul final al celor pe care Tatăl însuși i-a dat lui. El vrea ca aceștia să fie părtași ai condiției sale: „unde sunt eu”. Această dimensiune sau realitate – a fi cu Isus – coincide cu viața veșnică promisă discipolului care, asemenea slujitorului credincios, îl urmează pe Isus maestrul și Domnul până la a-și da viața (*In* 12,26). Acum, Isus cere ca discipolii săi, cei pe care Tatăl i-a atras și i-a făcut să creadă în el ca trimis și Fiu unic, să împărtășească pentru totdeauna destinul său: „să fie cu mine”. Deja la începutul discursului de adio Isus i-a încurajat pe discipoli spunându-le că este pe punctul de a pleca în casa Tatălui pentru a le pregăti lor un loc și pentru a se întoarce să-i ia, pentru ca „să fiți și voi acolo unde sunt eu” (*In* 14,2-3). Această perspectivă escatologică cu caracter individual și actualizat este reluată și confirmată în rugăciunea finală, care sintetizează temele discursului precedent. Însă acum cuvântul-promisiune al lui Isus capătă o orientare mai pregnant cristologică. Problema destinului personal al discipolilor are un răspuns potrivit doar când este introdusă prin intermediul împlinirii procesului de credință în cea a lui Isus: „ca să vadă gloria mea, pe care mi-ai dat-o”.

De altfel, este voința Tatălui ca „oricine îl vede, *theōrēin*, pe Fiul și crede în el să aibă viața veșnică” (*In* 6,40). Discipolii au văzut gloria Unului-născut de la Tatăl și prin intermediul semnelor revelației sale istorice au recunoscut și primit gloria Fiului și pe cea a lui Dumnezeu-Tatăl (*In* 1,14; 2,11; 11,4.40). În momentul în care duce la îndeplinire lucrarea sa istorică de glorie a Tatălui, Isus îi cere ca cei care au fost martorii săi să fie asociați gloriei sale eterne de Fiu. Isus vorbește despre gloria „mea”, cea pe care Tatăl i-a dat-i, împreună cu puterea de a transmite viața veșnică credincioșilor (*In* 17,2.5). Această „glorie”, care se manifestă și se înfăptuiește în misiunea istorică a lui Isus, coincide cu relația sa de Fiu unic al Tatălui până acolo încât poate fi exprimată în termeni de iubire veșnică: „pentru că tu m-ai iubit înainte de crearea lumii”. Prin această ultimă expresie, desprinsă din lexicul apocaliptic, se subliniază nu doar prioritatea și pre-existența relației de iubire dintre Tatăl și Fiul, ci și radicala și absolută sa gratuitate. Cu alte cuvinte, rugăciunea lui Isus pentru discipoli poate conta pe relația ineputabilă de iubire filială față de Tatăl. Destinul final al discipolilor este garantat din momentul în care aceștia sunt implicați, prin intermediul inițiativei Tatălui, chiar în această comuniune de iubire. În final, aceștia trec de la vederea „gloriei” Fiului, prin intermediul semnelor, la împărtășirea „gloriei” sale veșnice. Nu există o continuitate între recunoașterea și primirea darului de iubire în faptele și în cuvintele istorice ale lui Isus, trimisul Tatălui, și deplina participare la schimbul de iubire care constituie realitatea sa de Fiu. Această continuitate istorico-mântuitoare este dimensiunea specifică a așa-zisei escatologii „prezențiale” sau actualizate de către cel de-al patrulea evanghelist, care reconfigurează, în optica sa cristologică, datele escatologiei tradiționale creștine.

O încercare în acest sens există în ultimele două versete ale capitolului al 17-lea, unde cererea finală a lui Isus leagă împreună cele trei dimensiuni – trecut, prezent și viitor – ale procesului mântuirii, în legătură cu misiunea sa istorică. Isus îi încredințează „Tatălui drept” pe discipoli, părtași la cunoașterea și la relația sa filială, pentru că, spre deosebire de lume, aceștia l-au recunoscut și primit drept trimisul său (In 17,25). Adeziunea de credință din partea discipolilor s-a petrecut datorită misiunii istorice a lui Isus, revelator al Tatălui: „Am făcut cunoscut numele tău oamenilor” (In 17,6; cf. 15,15). El anunță că va continua și în viitor această revelație în favoarea discipolilor, cu scopul precis ca aceștia să fie implicați și în viitor în această comuniune de iubire care îl ține unit pentru veșnicie cu Tatăl. În felul acesta se realizează și promisiunea, făcută discipolilor, de a fi cu ei în mod permanent. Pe scurt, în baza comunicării iubirii care se petrece în procesul istoric al revelației și al credinței, este anticipată deja, în prezent, comuniunea cu Dumnezeu promisă și așteptată pentru timpul de apoi⁹⁴. Revelația istorică și permanentă a lui Isus, actualizată sub conducerea Duhului adevărului, introduce comunitatea discipolilor în relația de iubire filială cu Isus. Încă o dată, la sfârșitul rugăciunii eficace a lui Isus pentru discipoli și pentru toți credincioșii, ascultătorii și cititorii Evangheliei sunt invitați să reparcurgă etapele procesului de revelație istorico-mântuitoare: iubirea care își are izvorul veșnic în Tatăl prin intermediul lui Isus, Fiul și trimisul, se revarsă în comunitatea credincioșilor.

În contextul ultimei cereri a lui Isus, în care tonul este dat de iubire, și apelativul inițial „Tată drept” capătă o conotație pozitivă. El este „drept” întrucât este „fidel” în cadrul aceluia proces de revelație și comunicare a darurilor mântuirii care, prin intermediul lui Isus trimisul, ajung la destinatarii credincioși. Menționarea lumii care nu l-a cunoscut pe Tatăl rămâne pe fundal ca un scenariu contrastant pentru a scoate în evidență partea pozitivă a cunoașterii Fiului, la care sunt făcuți părtași discipolii (In 17,25). Această accepție pozitivă a adjectivului *dikaïos*, „drept”, cu referire la Dumnezeu, ca adjectivul precedent „sfânt”, se integrează firesc în matca tradiției biblice a alianței reinterpretate în mediul teologiei lui Ioan.⁹⁵ Chiar și în cazul unei aluzii la dreptatea lui Dumnezeu în judecată este vorba tot despre acea „dreptate” a lui Dumnezeu care triumfă asupra păcatului lumii prin intermediul fidelității radicale a lui Isus (cf. In 16,8-11). În concluzie, și în ultima cerere a lui Isus către Tatăl „drept”, intonația este dată de acel dinamism pozitiv care poate fi întâlnit în întreaga sa rugăciune finală și

⁹⁴ Cuvintele finale ale rugăciunii reprezintă un ecou al formulei alianței biblice și a celor ale promisiunilor profetice cu privire la prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului său (Ex 29,45; Lev 26,11-12; Ier 31,31; Ez 36,28; 37,26-27; 43,7).

⁹⁵ Dumnezeu este invocat drept „Domnul drept” în *Psalmi*: 114,5 (LXX): *dikaïos* este asociat cu „milostiv”; 114,17: *dikaïos*, „drept”, în paralelism cu *hàgios*, „sfânt”; 118,137: drept în judecată și fidel; Dt 32,4: Dumnezeu este „drept”, în ciuda infidelităților și a încălcării de către popor a prevederilor alianței. Nu este exclusă o referire la dreapta judecată a lui Dumnezeu, conform schemei de recompensare istorică a alianței (cf. Ier 12,1). În Noul Testament este prevalentă accepția „pozitivă”: Dumnezeu se revelează „drept” în contextul judecății escatologice (cf. Rom 3,26; Ap 16,5-6, împreună cu „sfânt”); *dikaïos* este atributul dat lui Isus, intercesorul eficace pe lângă Dumnezeu (1In 1,9, împreună cu „fidel”, *pistòs*; 2,1).

dă un sens împlinit misiunii sale istorice ce culminează cu moartea-învierea. Puterea benefică a lui Dumnezeu Tatăl se revelează și se transmite ca iubire în cuvinte, acțiuni și jertfa extremă de sine a lui Isus, Fiul său unic și trimisul învestit cu autoritate.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Această celebră pagină din Ioan, citită cu admirație și entuziasm de către comentatorii antici și moderni, riscă să fie lipsită de forța sa de impact asupra cititorilor actuali tocmai din cauza acestei aure de venerație care o înconjoară în tradiția creștină. Aceeași denumire de „rugăciune sacerdotală”, devenită comună începând cu secolul al XVI-lea, o plasează într-un cadru de sacralitate din care simplitățile creștini se simt excluși. Însă probabil că nu aceasta era intenția istoricului și teologului evanghelist – „unul dintre ultimii părinți ai luteranismului” (M.J. Lagrange) – David Chytraeus (1531-1600), atunci când definea rugăciunea lui Isus *precatio summi sacerdotis*. Aluzia la titlul de „mare preot” dat lui Isus în *Scrisoarea către Evrei* apare deja în comentariul lui Ciril de Alexandria la textul din *In* 17,9-11: Isus mijlocește, ca om, pacificator și intermediar „într-adevăr mare preot, *hierèus*” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XI, 8, PG 74, 505-508). Această imagine a lui Isus care se roagă ca „mare preot”, *pontifex*, este reluată de Rupert de Deutz în comentariul la *In* 17,19 (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. comm.* PL 169, 758) și de comentatorii moderni reformați și catolici. Pe lângă aceasta apar expresiile de exaltare spontană și emoționantă ale rugăciunii lui Cristos, prototip și model de nedepășit al oricărei rugăciuni: „este cântecul lebedei, *oratio cygnea*” (Cornelius a Lapide), o rugăciune „foarte intensă și plină de blândețe” (P. Melancton).

În această „accentuare” sacerdotală a rugăciunii concluzive a lui Isus se poate încă percepe ecoul interpretării cristologice care predomină în comentariile sfinților părinți și ale medievalilor și ajunge până la zorii epocii contemporane. În ultimele secole, concomitent cu recursul la metoda istorico-critică în interpretarea textului din Ioan, iese la iveală o mai mare atenție față de perspectiva ecleziologică, în variantele sale misionară și ecumenică. Desemnarea tradițională „rugăciune sacerdotală” este înlocuită de cea răspândită astăzi: „rugăciune pentru unitate”. Ambele orientări hermeneutice sunt legitime și surprind o dimensiune reală a textului din *In* 17, însă poate ar trebui integrate în orizontul teologic specific lui Ioan, unde cristologia și ecleziologia se întrepătrund. O rapidă trecere în revistă a istoriei exegezei acestui capitol poate scoate la lumină calitățile și limitele unei interpretări prevalent cristologice sau ecleziologice.

În comentariul lui Ciril de Alexandria, preocuparea cristologică dogmatică este cea care determină exegeza textului evanghelic. Acesta reinterpretează *In* 17 în optica cristologică niceeană, în care se afirmă consubstanțiala egalitate dintre Cristos Fiul-Cuvântul lui Dumnezeu. Rugăciunea lui Isus Cristos către Tatăl este plasată într-o continuă comparație cu textul din *Fil* 2,6-11, acolo unde *kèno-sis* sau umilirea lui Isus este plasată în contextul „economiei” mântuitoare. Acele expresii care în textul evanghelic vorbesc despre „gloria” cerută de la Tatăl sau

dată de el Fiului, Ciril le atribuie lui Cristos, Cuvântul întrupat, egal și consubstanțial prin natură cu Tatăl: „În ciuda faptului că se spune că Fiul a primit de la Tatăl, totuși el nu este inferior în demnitate Tatălui, fiind de aceeași substanță” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XI, 7, PG 74, 497-498). În comentariul la In 17,11, unde Ciril citează și comentează textul din *Fil* 2,6-11, el subliniază în mod deschis dimensiunea divină-umană a lui Cristos cel care se roagă: „De fapt, este Dumnezeu făcut om, în baza uniunii misterioase și inexplicabile are o poziție aproape de mijloc, astfel încât să nu depășească granițele adevăratei divinități, nici să abandoneze complet limitele omenității” (*Ibid.* IX, 9, PG 74, 513-514). Tendința de a reinterpretă textul din *Ioan* prin intermediul dezbaterii cristologice reapare în comentariul lui Ciril la In 17,20-21. Unitatea dintre Tatăl și Fiul, modelul și arhetipul celei a credincioșilor, este „naturală și substanțială”. El contestă, astfel, poziția arianilor, care, pe baza acestui text, afirmă că uniunea dintre Cristos om și Dumnezeu are caracter „moral”.

Pe lângă această atenție și sensibilitate cristologică, în comentariul lui Ciril merge în aceeași direcție cea care s-ar putea numi pneumatologică, introdusă la rândul său în viziunea trinitară a episcopului din Alexandria. Cu privire la uniunea credincioșilor cerută de Isus Tatălui, el vorbește despre o unitate de viață, de unitate eclezială care își are izvorul în euharistie – un singur trup – și de unitate „spirituală”, în măsura în care aceasta este participare la un singur Duh. În această optică pneumatologică, Ciril interpretează textul din In 17,17-19 cu privire la „consacrarea” lui Cristos și a discipolilor. Isus cere Tatălui să fie „consacrați în adevăr”, adică în Duhul adevărului, care este Duhul sfânt prin intermediul căruia, odată eliminat obstacolul păcatului și reconstituită imaginea lui Dumnezeu, aceștia sunt făcuți părtași la natura divină. În ce sens, se întreabă Ciril, Cristos poate să spună că „se consacră pe sine însuși”? Și răspunde:

Fiind, așadar, sfânt prin natură, ca Dumnezeu, și transmițând fiecărei ființe create Duhul sfânt, pentru a fi perseverenți și sfințiți, se consacră pe sine însuși pentru noi în Duhul sfânt, nu în sensul că altcineva în consacră, ci în sensul că el însuși realizează consacrarea omenității sale.

De aceea este în măsură să transmită binecuvântarea și darul vieții prin intermediul Duhului sfânt întregii naturi umane unite cu el ca nou Adam (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XI, 10, PG 74, 539-552).

Acestei exegeze pneumatologice a lui Ciril îi poate fi alăturată, sub aspect cristologic, cea a lui Teodor din Mopsuestia, mult mai reținută și sobră. Sub forma rugăciunii, Cristos le cere discipolilor să fie „una”, pentru ca, uniți cu el, noul Adam, să fie un singur trup. Însă este vorba despre o unitate „spirituală”. De fapt, Teodor din Mopsuestia explică astfel rugăciunea lui Isus:

Și așa cum m-ai unit cu tine – Dumnezeu Tatăl – prin intermediul Duhului sfânt și m-ai făcut demn de faptul de a fi Fiul tău astfel încât să te pot numi Tatăl meu, tot așa, prin darul harului Duhului Sfânt, fă-i fii, astfel încât, ca și mine, și aceștia să fie una și să aibă aceeași uniune cu tine și să te cheme cu încredere Tată (TEODOR DIN MOPSUESTIA, *Comm. In Ev. Joh.* 224).

Nu știu dacă Ciril ar fi împărtășit această interpretare pneumatologică a uniunii dintre Cristos și Dumnezeu și a credincioșilor între ei; totuși, este important să observăm coincidența terminologică în interpretarea lui *In* 17,17-19: „consacră-i în adevăr”, adică să fie într-adevăr sfinți prin participarea Duhului Sfânt. Sfințenia discipolilor coincide cu harul Duhului Sfânt (TEODOR DIN MOPSU-ESTIA, *Ibid.* 227-228). Și tot în comentariul ultimei cereri a lui Isus, *In* 17,25-26, Teodor parafrazează textul în felul următor: darul Duhului Sfânt îi face părtași la filiația divină (*ibid.* 231).

Celălalt comentator grec al textului lui Ioan, antiohianul Crisostomul, continuă această interpretare care privilegiază rolul Duhului Sfânt în procesul de consacrare. Însă el aduce o a doua semnificație la cererea lui Isus către Tatăl: „consacră-i în adevăr”, adică „pune-i deoparte pentru cuvânt și predicarea acestuia” (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. In Jo.* LXXX,1). Mai departe, Ioan Crisostomul stabilește o relație între sacrificiul sau dăruirea lui Cristos pentru discipoli și sacrificiul spiritual al creștinilor. Această interpretare a textului lui Ioan este continuată în comentariile lui Teofilact și Eutimius: Cristos cere ca discipolii să fie puși deoparte pentru sacrificiu, pentru ca să slujească adevărul și să-și consacre viața pentru asta așa cum el însuși a fost trimis în calitate de martor al adevărului și victimă (TEOFILACT, *Enarr. In Ev. Jo.* PG 124, 236-237). Eutimius combină cele două interpretări ale lui Ioan Crisostomul: consacrarea în adevăr se petrece prin intermediul adevăratei învățături – a dogmelor – și a Duhului Sfânt (EUTIMIUS, *Int. Ev. Jo.* 129, 1418). Un ecou al acestei interpretări în mediul limbii latine se regăsește în comentariul lui Toma de Aquino care s-a putut bucura de comentariile grecești datorită antologiei *Catena aurea* pregătită în timpul activității sale de la Viterbo.

În schimb, în comentariile medievale ale lui Alcuinus și Beda este sintetizată exegeza augustiniană care interpretează textul din *In* 17,17-19 în optica Cuvântului întrupat: consacrară-i în adevăr înseamnă „consacră-i în mine Fiul” care sunt adevărul care eliberează și dă viață (citează *In* 8,32-36 și 14,6). În comentariul la *In* 17,19 Augustin se bazează pe viziunea sa a trupului lui Cristos universal: „îi consacrară în sine însuși (adevăr), în calitate de cap al trupului, ale cărui membre sunt ei”. Și încheie: „cu alte cuvinte eu îi consacru în mine, așa cum în mine (Cuvânt) mă consacru pe mine însumi (om), pentru că, în mine, și aceștia sunt eu” (AUGUSTIN, *In Joh.* CVIII,5). La această idee augustiniană, Alcuinus, adaugă faptul că consacrarea credincioșilor înseamnă ascultare față de Fiul (face trimitere la *Fil* 2,8). Și Toma de Aquino cunoaște această interpretare a lui Augustin, însă o transcrie printr-un limbaj teologic mai precis: de la sfințenia lui Cristos în calitatea sa de Dumnezeu se transmite sfințenia prin har în calitatea sa de om și credincioșilor (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* IV,3, par. 2231). Intervenția lui Toma de Aquino asupra comentariilor tradiționale comparate corectează și precizează exegeza augustiniană din *In* 17 inclusiv în ceea ce privește cristologia. Episcopul din Hippona are tendința de a rezolva dialectica cristologică din textul lui Ioan în termeni de predestinare: Cristos, în calitatea sa de om este predestinat să fie glorificat la dreapta Tatălui înainte de facerea lumii (*In* 17,5.24).

Toma de Aquino reproduce și interpretarea lui Ilariu de Poitiers care vede în formula lui Ioan o trimitere la gloria veșnică a Cuvântului, egal cu Tatăl. Și referitor la unitatea Tatălui cu Fiul, propusă drept model pentru credincioși, Toma de Aquino face apel la cele două interpretări: Augustin vorbește despre unitatea în iubire, Ilariu o plasează pe linia esenței sau a naturii divine. Toma de Aquino introduce categoriile de „asemănare” și „imitare” pentru a interpreta unitatea divină drept model al unității credincioșilor.

Există însă un alt punct al exegezei augustinienne la In 17 care ridică probleme cu caracter teologic și se referă la raportul dintre inițiativa radicală a lui Dumnezeu și libertatea umană în procesul credinței și mântuirii. Acesta nu se referă doar la soarta lui Iuda, „fiul pierzării”, ci destinul lumii necredincioase, pentru care Isus spune că nu se roagă. De fapt, rugăciunea lui Cristos – spune Augustin – asemenea promisiunii sale cu privire la fericirea finală (In 17,24) este pentru cei predestinați nu pentru lume, care „este predestinată, așa cum merită, să fie condamnată” în măsura în care nu l-a cunoscut pe Dumnezeu, în timp ce lumea cu care Dumnezeu s-a împăcat prin intermediul lui Cristos, l-a cunoscut, nu însă prin meritele sale, ci prin efectul harului divin: „astfel Dumnezeu se revelează drept și în dreptatea sa a făcut astfel încât lumea, *din vina sa*, să nu-l cunoască” (AUGUSTIN, In Joh. CXI,5).

Cazul lui Iuda este doar aplicația acestui model în care se află în opoziție harul divin și predestinarea: „este numit fiul pierzării trădătorul lui Cristos, cel care era predestinat pierzării conform prezicerilor Scripturii, conținute mai ales în *Psalmul 108*” (Ibid. CVII,7). Comentatorii greci, în fața acestui text din Ioan, atrag atenția asupra responsabilității și asupra libertății lui Iuda, chiar pe fundalul hotărârii și al judecății lui Dumnezeu (Ciril de Alexandria, Ioan Crisostomul). În orice caz, aceștia încearcă să concilieze universalitatea planului mântuirii cu rugăciunea eficace a lui Isus, pentru cei care sunt demni de aceasta. Toma de Aquino reia aceste argumentări tradiționale și le corectează din punct de vedere teologic. Rugăciunea lui Isus este pentru întreaga lume, însă nu obține efectul mântuirii decât pentru aleșii lui Dumnezeu. În cazul lui Iuda, Toma de Aquino spune că predestinarea este doar în bine – har și glorie –, nu în rău. Mai departe, distinge între blamul-condamnarea vinei și pedeapsa temporală. Așadar, el încheie astfel: „Dumnezeu destinează doar pedepsei temporale, și asta nu prin sine în mod direct” (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.*, III, 2 par. 2218).

Problema lui Iuda și a celor „predestinați” este reluată de comentatorii moderni, atât de reformați, cât și de catolici. În special Jean Calvin este cel care înfruntă această temă în comentariul la textul din In 17, unde se vorbește despre cei pe care Tatăl i-a dat lui Cristos: este vorba despre aleșii pentru mântuire. Însă Calvin știe că mântuirea, conform mărturiilor biblice, este oferită tuturor, însă aceasta este eficace doar pentru cei aleși, care beneficiază de iluminarea interioară a Duhului Sfânt. De aceea, el concludă: „Credința provine din eterna predestinare a lui Dumnezeu și, deci, nu este dată tuturor, fără distincție, pentru că nu toți îi aparțin lui Cristos” (IOAN CALVIN, In Ev. sec. Jo. comm. 379). În procesul

mântuirii, Calvin distinge trei momente: 1. alegerea gratuită; 2. dăruirea celor credincioși lui Cristos; 3. primirea prin credință în turma lui Cristos. În cazul lui Iuda, Calvin spune că el nu aparținea grupului celor aleși, nici turmei pure a lui Cristos: „În rest, pentru ca cineva să nu considere că prin pierzarea lui Iuda alegerea eternă a lui Dumnezeu a fost deficitară, imediat a adăugat că el era fiul pierzării” (I. CALVIN, *Ibid.*, 383). Însă apoi Calvin arată că prezicerea Scripturii referitoare la soarta lui Iuda nu îl scutește de responsabilitate, nici nu impune ființelor umane desfășurarea necesară a evenimentelor. În concordanță cu această perspectivă pesimistă, în comentariul la *In* 17,21-23 cu privire la raportul dintre unitatea credincioșilor și reacția lumii, Calvin interpretează termenul „lume” în sens peiorativ, drept totalitatea necredincioșilor care trebuie să recunoască, în ciuda lor, că Cristos este trimisul lui Dumnezeu, în măsura în care acesta este judecătorul condamnării lor. Așadar, acesta conchide: „Și aceasta este dreapta răzbunare a lui Dumnezeu: că splendoarea gloriei divine închide ochii celor care au greșit, pentru că nu sunt demni să vadă în mod sincer și deschis chipul său” (CALVIN, *Ibid.* 388). Referitor la lucrul acesta, trebuie semnalat că și Toma de Aquino reproduce, printre diferitele interpretări la *In* 17,23, și pe următoarea: „Atunci cei răi vor cunoaște prin semnele clare că Cristos este Fiul lui Dumnezeu”, și citează *Ap* 1,7 și *Lc* 21,27 (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* V, 3, par. 2249).

Interpretarea reformatilor la textul din *In* 17 este caracterizată de atenția acordată raportului dintre cuvântul mântuirii și primirea sa prin credință. Martin Luther, care dedică un număr de douăsprezece predici acestui capitol din Ioan, îl prezintă drept model de rugăciune adevărată (cea interioară, a inimii) pentru toți creștinii. Cei care primesc evanghelia și ascultă cuvântul Tatălui îi sunt dați și îi aparțin lui Cristos. De fapt, *summa* doctrinei creștine este cuprinsă în sentința din *In* 17,3: viața veșnică este pentru cel care crede sau îl cunoaște pe Dumnezeu și pe Isus Cristos drept trimis al Tatălui. În această optică a credinței, Luther rezolvă problema lui Iuda: el nu îi aparține lui Cristos pentru că nu a primit cu seriozitate cuvântul său (MARTIN LUTHER, *Das Jo. Ev.* 593). În interpretarea textului din *In* 17,17-19, Luther urmează orientarea tradițională care pune în legătură „mă consacru pe mine însumi” cu sacrificiul lui Cristos prin moarte. Însă și în acest caz, ca și în altele, Luther nu scapă ocazia de a polemiza împotriva falsei sfințenii exterioare sau a faptelor. Printre comentatorii reformați, P. Melancton, în timp ce contestă de câteva ori speculațiile cu privire la predestinare sau alegere divină, subliniază dimensiunea ecleziologică a rugăciunii lui Cristos. El cere, de fapt, pentru întreaga Biserică păstrarea adevăratei învățături, armonia, aplicarea sacrificiului său (*In* 17,17-19) și viața, bucuria și gloria veșnică (P. MELANCTON, *Enarr. In ev. Joh.* 373).

În comentariile catolice moderne, dincolo de interpretarea cristologică în termenii propuși deja de sfinții părinți, se acordă o anumită importanță problemei raportului dintre „predestinare” divină și libertatea umană. În scopul acesta este reluată și reformulată soluția sugerată de Toma de Aquino: Cristos se roagă pentru toți; moartea sa în sine are o eficacitate universală, dar aplicarea acestei

eficacități depinde de voința umană. Juan Maldonatus, în comentariul la In 17,9: „Nu mă rog pentru lume, ci pentru cei pe care mi i-ai dat”, introduce o distincție între „rugăciune suficientă, însă nu eficace” și „rugăciune suficientă și eficace”. Aceasta din urmă, de fapt, le este destinată doar celor care cred și primesc beneficiile mântuirii (J. MALDONATUS, *Comm. In ev.* 956-957). La aceeași schemă teologică face apel Cornelius a Lapide, atunci când vorbește, cu privire la In 17,2, despre har eficace (In 17,6) și har suficient. Comentatorii catolici ai capitolului al 17-lea, așa cum a făcut Maldonatus, vorbesc și despre voința lui Dumnezeu „antecedentă”, prin care mântuirea este oferită tuturor, și despre voința lui Dumnezeu „consecventă”, prin care sunt mântuiți doar cei „predestinați” (J. Gordon). În acest orizont de distincții și dezbateri teologice se integrează și cazul lui Iuda. Maldonatus percepe punctual intenția textului din Ioan atunci când spune că acesta vrea să sublinieze că nici unul (dintre discipoli) nu s-a pierdut din cauza neglijenței lui Cristos: „Dacă cineva s-a pierdut, lucrul acesta s-a întâmplat din vina lui, așa cum a fost cu Iuda, pe care, de aceea, îl numește printr-o sintagmă ebraică fiul pierzării” (J. MALDONATUS, *Comm. In ev.* 960). Nici trimiterea la împlinirea Scripturilor, după Maldonatus, îi atribuie lui Dumnezeu pierzarea lui Iuda, ci este folosită ca să remarce pur și simplu certitudinea predestinării divine și a cuvântului profetic al Scripturii. În contextul raportului dintre credință și mântuire intră și interpretarea „negativă” pe care Maldonatus o dă categoriei „lume” din In 17,21-23: este vorba despre lumea necredincioasă, constrânsă să recunoască că Cristos este trimisul lui Dumnezeu.

În rest, comentatorii moderni reiau și dezvoltă interpretarea tradițională a sfinților părinți. Exegeza textului din In 17,17-19 cu privire la „consacrarea” discipolilor și a lui Cristos oscilează între două orientări interpretative: cea sacrală și sacrificială și cea existențială. În orice caz, predomină referirea la rolul Duhului Sfânt, care coincide cu adevărul sau realitatea consacrării, și transmis de către Cristos datorită jertfirii vieții sale prin moarte (Calvin, Maldonatus, Cornelius a Lapide, Hugo Grotius). Unii comentatori moderni sintetizează și confirmă interpretarea lui Ioan Crisostomul, care pune în relație consacrarea discipolilor cu misiunea lor apostolică (Maldonatus, Cornelius a Lapide, F. Toletus, J.S. Menocchio, J. Tirinus, J. Gordon, J.Ch. Wolfius). O anumită continuitate prezintă și interpretarea singulară sugerată de Ciril de Alexandria și Ilariu de Poitiers la In 17,11-21: unitatea discipolilor și darul „gloriei” sunt puse în relație cu Euharistia (F. Ribera, F. Toletus). De unde putem deduce că înainte de interpretarea istorico-critică a textului din Ioan, predominantă începând cu secolul al XIX-lea, fusese deja sondat întregul său potențial și toate rezonanțele sale la nivel teologic și spiritual. Evident, comentatorii din diferite epoci interpretează textul din In 17 cu instrumentele exegetice pe care le au la dispoziție, pentru a răspunde la problemele teologice și la așteptările spirituale ale timpului lor.

Metoda istorico-critică nu oferă alte criterii de interpretare a textului din In 17 la nivel teologic, ci deschide o nouă perspectivă hermeneutică: pagina impregnată de cristologia specifică lui Ioan trebuie pusă în relație cu interesele existențiale

ale comunității în care a apărut și pentru care a fost scrisă. În această nouă optică, este dificil să ne punem din nou întrebările pe care le formulează conștiința și cultura modernă cu privire la problema predestinării credincioșilor sau la cazul lui Iuda. Nu cred că s-ar putea adăuga nimic la ceea ce exegeții și teologii au spus deja despre textele din In 17. Raportul dintre inițiativa divină gratuită și libertatea responsabilă a ființei umane rămâne o enigmă sau un „mister” care provoacă cercetarea și reflecția credincioșilor. Autorul celei de-a patra Evanghelii privilegiază latura divină a acestei relații și oferă, astfel, un punct de sprijin în interpretării „predestinaționiste” care se poate întâlni în tradiția augustiniană. Însă și problema cristologică care domină orizontul comentatorilor patristici medievali este formulată de autorul nostru în termeni care favorizează interpretarea alexandrinilor. Cel care se roagă în fața discipolilor este Cristos. El se bazează pe relația sa de Fiu care dintotdeauna stă pe lângă Tatăl. Și dimensiunea ecleziologică – dacă este permis să vorbim despre „ecleziologie” în comentariul la un text în care nu apare niciodată termenul *ekklēsia* – trebuie regândită pornind de la cristologia și teologia lui Ioan. Pe fundalul acesta se situează înțelegerea unității credincioșilor și a raportului lor cu acea realitate antropologică și istorică desemnată prin termenul „lume”.

Orice încercare de reinterpretare actuală a paginii din Ioan trebuie să fie în armonie cu stilul de rugăciune sugerat de autor și evidențiat cu claritate de comentatorii medievali și moderni (Rupert de Deutz, Martin Luther, P. Melancton, J. Maldonatus). Cu alte cuvinte, înțelegerea raportului lui Isus Cristosul și Fiul lui Dumnezeu cu Dumnezeu Tatăl și cu credincioșii în fața lumii trebuie să se producă într-un climat de rugăciune, de contemplare și de invocare. Dorința credinciosului de a încerca să înțeleagă este legitimă, însă lucrul acesta nu îi permite să abandoneze terenul relației existențiale în cadrul căreia întrebările pot să apară. Cine citește sau ascultă rugăciunea lui Isus către Tatăl este provocat să adopte aceeași atitudine a Fiului care se roagă, adică să intre într-un raport de totală încredere și libertate cu Dumnezeu Tatăl. Aceasta, la rândul său, devine dar pentru destinatarii rugăciunii, „discipolii” sau „credincioșii” care sunt în lume sau în fața lumii. Între acești doi poli extremi ai acestei relații – Dumnezeu Tatăl și lumea – se află Isus, ca Fiu al Tatălui și trimisul în lume. În relația sa sunt implicați cei care nu sunt niciodată numiți „discipoli”. Aceștia sunt desemnați drept „dar al Tatălui”, cei care l-au primit, crezut sau recunoscut pe Isus drept Fiul și trimisul Tatălui. Această legătură cu Isus definește și raportul lor cu acea realitate istorică și antropologică complexă evocată de termenul „lume”. Pe scurt, se poate spune că cheia hermeneutică a rugăciunii finale a lui Isus transcrisă în *Evanghelia a patra* este „relația”, definită, la rândul său, în termeni de iubire oferită, dăruită, primită sau refuzată. Izvorul sau rădăcina ultimă a acestui râu de iubire este Tatăl, singurul Dumnezeu adevărat. Isus, Cristosul și Fiul, face vizibil și activ acest dinamism al iubirii, izvor de viață deplină și fericită între ființele umane care fac parte din creație. Între cei care îl recunosc și îl primesc, darul definitiv de iubire al lui Dumnezeu devine, la rândul său, izvor de comuniune profundă.

Această reinterpretare a ultimei rugăciuni a lui Isus în termeni de relație și dar permite extinderea orizontului problemei unității credincioșilor și a raportului lor cu lumea. În contextul teologal al rugăciunii lui Isus, unitatea nu poate fi redusă la o problemă intraeclezială și intracreștină: unitate dogmatică sau instituțională; comuniunea creștinilor sau a Bisericilor. Unitatea pentru care se roagă Isus este pusă în legătură, pe de o parte, cu comuniunea existențială a Fiului cu Tatăl și, pe de altă parte, cu identitatea credincioșilor în fața lumii. Oricare ar fi reacția lumii, cei care sunt părtași ai comuniunii lui Isus cu Tatăl sunt și trimiși în lume așa cum el este trimisul. Se întâmplă la fel ca în cazul lui Iuda: falimentul său nu modifică darul și fidelitatea lui Isus. Astfel, ostilitatea și refuzul lumii nu pun în dificultate angajamentul trimișilor și al credincioșilor. Rugăciunea lui Isus pentru primii trimiși și pentru toți cei care cred exprimă și actualizează fidelitatea lui Dumnezeu, Tatăl. Această iubire fidelă a lui Dumnezeu – *Evanghelia a patra* spune „gloria” – revelată și făcută vizibilă de către Isus, Cristosul și Fiul lui Dumnezeu, este unica garanție dată credincioșilor. Însă și aceasta este oferită în „rugăciune”, adică drept dar invocat și primit.

XXII. ARESTAREA ȘI CONDAMNAREA LUI ISUS (In 18,1–19,16a)⁹⁶

^{18,1} Spunând acestea, Isus a ieșit împreună cu discipolii săi dincolo de torentul Cedron, unde era o grădină în care a intrat el și discipolii lui.

⁹⁶ BALAGUÉ M., *Y lo sentó en el tribunal* (Jn 19,13), EstBib 33(1974) 63-67; Bammel E., *Die Blutgerichtsbarkeit in der römischen Provinz Judaea vor dem ersten jüdischen Aufstand*, JJS 25(1974) 35-49; BAUM-BODENBENDER R., *Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozess vor Pilatus* (Joh 18,28-19,16a) (FzB 49), Echter, Würzburg 1984; CHARBONNEAU A., *L'arrestation de Jésus, une victoire d'après la facture interne de Jn 18,1-11*, ScE 39(1982) 155-170; Id. «*Qu'as-tu-fait?*» et «*D'ou es-tu?*». *Le procès de Jésus chez Jean* (18,28-19,16a), ScE 38(1986) 203-219.317-329; DE LA POTTERIE I., *La passion de Jésus selon l'Evangile de Jean* (LB 73), Du Cerf, Paris 1986; DEWAILLY L. M., «*D'ou es-tu?*» (Jean 19,9), RB 92(1985) 481-496; FORTNA R. T., *Jesus and Peter at the High Priest's House. A Test Case for the question of the relation between Mark's and John's Gospels*, NTS 24 (1978) 371-383; GENUYT F., *La comparition de Jésus devant Pilate: analyse sémiotique de Jean 18,28-19,16*, RecSR 73(1985) 133-146; GIBLIN C.H., *Confrontations in John 18,1-26*, Bib 65(1984) 210-232; JANSSEN DE VAREBEKE A., *La structure des scènes du récit de la passion en Jean XVIII-XIX*, ETL 38(1962) 504-522; KURZ W.S., *The Beloved Disciple and implied Readers*, BTB 19(1989) 100-107; LÜHRMANN D., *Der Staat und die Verkündigung. R. Bultmann Auslegung von Joh 18,28 bis 19,16*, in C. ANDRESEN – G. KLEIN, ed., *Theologia crucis-signum crucis*, Fs. E. Dinkler, Mohr, Tübingen 1979, 359-375; MULDER H., *John XVIII, 28 and the Date of the Crucifixion* (Misc. Neotest., NTSuppl 48), Brill, Leiden 1978, 87-105; NEIRYNCK F., *The „Other Disciple” in Jn 18,15-16*, ETL 51(1975) 113-141; SABBE M., *The Arrest of Jesus in Jn 18,1-11 its Relation to the Synoptic Gospels. A critical Evaluation of Dauer's Hypothesis*, in *L'Evangile de Jean* (BETL 49), Duculot, Gembloux 1977, 203-234; SCHNACKENBURG R., *Die ecce-homo szene und der Menschensohn*, in R. PESCH – R. SCHNACKENBURG, eds, *Jesus der Menschensohn*, Fs. A. Vögtle, Herder, Freiburg 1975, 371-386; SCHOTTROFF L., *„Mein Reich ist nicht von dieser Welt”* (Jn 18,36). *Der johanneische Messianismus*, in J. TAUBES, ed., *Gnosis und Politik* (Religionstheorie und politische Theologie 2), W. Fink, München / Paderborn 1984, 97-108; STROBEL A., *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesu*, Tübingen, 1980.

² Dar știa și Iuda, trădătorul, locul acela pentru că de multe ori Isus se aduna acolo împreună cu discipolii săi.

³ Așadar, Iuda, luând cohorta și servitori de la arhierei și farisei, a venit acolo cu felinare, torțe și arme.

⁴ Atunci Isus, cunoscând toate câte vor veni asupra lui, a ieșit și le-a zis: „Pe cine căutați?”

⁵ I-au răspuns: „Pe Isus Nazarineanul”. El le-a zis: „Eu sunt”⁹⁷. Era acolo cu ei și Iuda, cel care l-a trădat.

⁶ Când le-a zis: „Eu sunt”, ei s-au dat înapoi și au căzut la pământ.

⁷ Atunci, i-a întrebat a doua oară: „Pe cine căutați?”, iar ei au zis: „Pe Isus Nazarineanul”.

⁸ Isus le-a răspuns: „V-am spus că eu sunt. Așadar, dacă mă căutați pe mine, lăsați-i pe aceștia să plece”.

⁹ Ca să se împlinească cuvântul pe care îl spusese: „Dintre cei pe care mi i-ai dat, n-am pierdut pe nici unul”.

¹⁰ Atunci Simon Petru, care avea o sabie, a scos-o și l-a lovit pe servitorul arhiereului și i-a tăiat urechea dreaptă; iar numele servitorului era Malchus.

¹¹ Dar Isus i-a zis lui Petru: „Pune-ți sabia în teacă. Oare să nu beau potirul pe care mi l-a dat Tatăl?”

¹² Atunci, cohorta, comandantul și servitorii iudeilor, l-au luat pe Isus și l-au legat.

¹³ L-au dus mai întâi la Anna⁹⁸, căci era socrul lui Caiafa, care era marele preot al acelui an.

¹⁴ Caiafa era acela care dăduse iudeilor sfatul: „Este mai bine să moară un singur om pentru popor”.

¹⁵ Iar Simon Petru și celălalt discipol îl urmau pe Isus. Acel discipol era cunoscut marelui preot și a intrat împreună cu Isus în curtea marelui preot,

¹⁶ în timp ce Petru stătea afară, în fața porții. Atunci celălalt discipol, care era cunoscut marelui preot⁹⁹, a ieșit și a vorbit cu portăreasa și l-a lăsat și pe Petru să intre.

¹⁷ Servitoarea portăreasă i-a spus lui Petru: „Nu cumva ești și tu dintre discipolii acelui om?” El i-a zis: „Nu sunt”.

⁹⁷ Textul scurt, fără adăugarea *ho Jēsoûs*, înainte și după *egô èimi* este probabil cel original chiar dacă este atestat de puține manuscrise: de un papirus din secolul al VIII-lea, de codicele din Beza, de anumite codice ale versiunii latine antice, siriene și copte și de Origene. Majoritatea codicelor majore și minore acceptă pe lângă *egô èimi* subiectul (*ho*)*Jēsoûs*, în timp ce codicele Vatican postpune *Jēsoûs*. Textul mai extins se datorează tendinței copiștilor de a explica forma originală mai restrânsă. O dovadă în acest sens este oscilația numelui *ho Jēsoûs*.

⁹⁸ Unele manuscrise antice au încercat să introducă o anume ordine în succesiunea evenimentelor reproduce în textul din In 18,13-27. Versiunea siriană sinaitică anticipă informația din versetul 18,24 cu privire la transferul lui Isus de la Anna la Caiafa și reunește într-un singur bloc seria celor trei renegări ale lui Petru, punându-le în ordinea următoare: In 18,13.24.14-15.19-23.16-18.25b-27. Și un codice minor din secolul al XII-lea împreună cu interpretarea de pe margine a versiunii siriene Harclens din secolul al VII-lea și un codice al versiunii siriene palestiniene, reorganizează textul din Ioan în felul următor: In 18,13.24.14-23.24.25-27; codicele minor medieval 225 introduce In 18,24 la jumătatea versetului In 18,13: In 18,13a.24.13b-27. Anticiparea versetului din In 18,24 din versiunea siriană sinaitică este acceptată de comentariul lui Ciril de Alexandria, de Teodor din Mopsuestia, de Martin Luther și Teodor Beza, Th. Calmes, A. Loisy, M.J. Lagrange.

⁹⁹ Interpretarea celei de-a doua părți a acestui verset a fost influențată în cadrul tradiției manuscrise de versetul precedent, In 18,15, prin adăugarea termenului *ekēinos*, „celălalt (discipol)” și *hos ên*, „care era (cunoscut marelui preot)”.

¹⁸ Stăteau acolo servitorii și cei din gardă; făcuseră un foc pentru că era frig și se încălzeau. Și Petru stătea cu ei și se încălzea.

¹⁹ Atunci, marele preot l-a întrebat pe Isus despre discipolii lui și despre învățătura sa.

²⁰ Isus i-a răspuns: „Eu am vorbit lumii pe față. Întotdeauna am învățat în sinagogă și în templu, unde se adună toți iudeii. N-am vorbit nimic pe ascuns.

²¹ De ce mă întrebi pe mine? Întreabă-i pe cei care au auzit ce le-am vorbit: iată, ei știu ce am spus”.

²² Îndată ce a spus acestea, unul dintre cei din gardă, care stătea acolo, i-a dat o palmă lui Isus, spunând: „Așa răspunzi tu marelui preot?”

²³ Isus i-a răspuns: „Dacă am vorbit rău, arată-mi ce este rău, dar dacă am vorbit bine, de ce mă lovești?”

²⁴ Atunci Anna l-a trimis legat la Caiafa, marele preot.

²⁵ Iar Simon Petru stătea și se încălzea. Atunci ei i-au spus: „Nu cumva ești și tu dintre discipolii lui?” El a negat și a zis: „Nu sunt”.

²⁶ Unul dintre servitorii marelui preot, o rudă a celui căruia Petru i-a tăiat urechea, i-a zis: „Nu te-am văzut eu în grădină împreună cu el?”

²⁷ Dar Petru a negat din nou și îndată a cântat cocoșul.

²⁸ Atunci l-au adus pe Isus de la Caiafa la pretoriu. Era dimineață. Dar ei nu au intrat în pretoriu ca să nu se profaneze și să poată mânca paștele.

²⁹ Pilat a ieșit afară la ei și a spus: „Ce acuzație aduceți împotriva acestui om?”

³⁰ Au răspuns și i-au zis: „Dacă nu ar fi fost acesta un răufăcător¹⁰⁰, nu l-am fi dat pe mâna ta”.

³¹ Atunci, Pilat le-a zis: „Luați-l voi și judecați-l voi după Legea voastră!” Iudeii i-au spus: „Nouă nu ne este permis să ucidem pe nimeni”.

³² Astfel trebuia să se îplinească cuvântul pe care îl spusese el, arătând de ce fel de moarte avea să moară.

³³ Pilat a intrat din nou în pretoriu, l-a chemat pe Isus și i-a zis: „Tu ești regele iudeilor?”

³⁴ Isus a răspuns: „De la tine însuși spui aceasta sau ți-au vorbit alții despre mine?”

³⁵ Pilat a răspuns: „Oare sunt eu iudeu? Poporul tău și arhieriei te-au dat pe mâna mea. Ce ai făcut?”

³⁶ Isus a răspuns: „Împărăția mea nu este din lumea aceasta. Dacă împărăția mea ar fi fost din lumea aceasta, slujitorii mei s-ar fi luptat ca să nu fiu dat pe mâna iudeilor. Dar acum împărăția mea nu este de aici”.

³⁷ Atunci Pilat i-a zis: „Așadar, ești rege?” Isus i-a răspuns: „Tu spui că eu sunt rege. Eu pentru aceasta m-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să dau mărturie despre adevăr. Oricine este din adevăr ascultă glasul meu”.

³⁸ Pilat i-a zis: „Ce este adevărul?”. După ce a spus aceasta, a ieșit din nou la iudei și le-a zis: „Eu nu găsesc în el nici o vină.

³⁹ Dar este un obicei la voi ca de Paște să vă eliberez pe cineva; așadar, vreți să vi-l eliberez pe regele iudeilor?”

⁴⁰ Atunci au strigat din nou, spunând: „Nu pe acesta, ci pe Baraba!” Iar Baraba era un tâlhar.

^{19,1} Atunci Pilat l-a luat pe Isus și l-a dat să fie biciuit.

² Soldații au împletit o coroană din spini, i-au pus-o pe cap și l-au îmbrăcat cu o haină de purpură,

¹⁰⁰ Anumite manuscrise, în locul propoziției perifrastice din textul original *kakôn poiôn*, au tendința să reproducă o formă adjectivală: *kakopoiôs* („răufăcător”) sau o formă verbală: *kakôn poiêsas*.

³ apoi veneau la el și spuneau: „Bucură-te, regele Iudeilor!” Și-i dădeau palme.

⁴ Pilat a ieșit din nou afară și le-a zis: „Iată, vi-l aduc afară ca să știți că nu găsesc în el nici o vină”.

⁵ Așadar, Isus a ieșit afară, purtând coroana de spini și haina de purpură. Iar Pilat le-a zis: „Iată omul!”

⁶ Când l-au văzut, arhieriei și cei din gardă au strigat: „Răstignește-l! Răstignește-l!” Pilat le-a zis: „Luați-l voi și răstigniți-l pentru că eu nu găsesc în el nici o vină!”

⁷ Iudeii i-au răspuns: „Noi avem o Lege și după această Lege trebuie să moară, pentru că s-a făcut pe sine Fiul lui Dumnezeu”.

⁸ Când a auzit Pilat cuvintele acestea, s-a înspăimântat și mai mult.

⁹ A intrat iarăși în pretoriu și i-a zis: „De unde ești tu?” Dar Isus nu i-a dat nici un răspuns.

¹⁰ Atunci Pilat i-a zis: „Mie nu-mi vorbești? Nu știi că eu am putere să te eliberez și am putere să te răstignesc?”

¹¹ Isus i-a răspuns: „Nu ai avea nici o putere asupra mea dacă nu ți-ar fi fost dată de sus. De aceea, cel care m-a dat în mâinile tale are un păcat mai mare”.

¹² De aceea, Pilat căuta să-l elibereze, dar iudeii strigau: „Dacă-l eliberezi pe acesta, nu ești prietenul împăratului. Oricine se face pe sine rege se împotrivește împăratului”.

¹³ Când a auzit Pilat cuvintele acestea, l-a dus pe Isus afară și s-a așezat pe un tron în locul numit „Lithostrotos” – iar în ebraică, „Gabbata”.

¹⁴ Era ziua Pregătirii Paștelui, pe la ceasul al șaselea¹⁰¹. Și le-a spus iudeilor: „Iată-l pe regele vostru!”

¹⁵ Atunci ei au strigat: „Ia-l, ia-l, răstignește-l!” Pilat le-a spus: „Să-l răstignesc pe regele vostru?” Arhieriei au răspuns: „Nu avem alt rege decât pe împăratul”.

¹⁶ Atunci l-a predat lor ca să fie răstignit.

1. Structura literară și tematică

Forma actuală a relatării pătimirii lui Isus din *Evanghelia a patra* constituie o unitate literară și tematică compactă care începe cu scena arestării lui Isus în „grădină”, dincolo de torentul Cedron, și continuă cu îngroparea sa în „grădina” care se găsește în apropierea locului unde s-a petrecut răstignirea (In 18,1–19,41.42). Desfășurarea narațiunii are loc prin scene sau tablouri succesive care conferă întregului o progresie în stil dramatic. Unitatea de timp și de spațiu – din seara arestării până în sera zilei următoare în care are loc înmormântarea; la Ierusalim și în împrejurimi – favorizează structurarea unitară a diferitelor secvențe. Planul narativ al pătimirii-morții lui Isus din *Evanghelia după Ioan* corespunde în bună parte cu cel din primele trei Evanghelii, astfel încât, textul pe care îl analizăm confirmă ipoteza unei dependențe față de cel al sinopticilor. Alți autori, în schimb, remarcă divergența lui Ioan față de ceilalți trei în anumite puncte importante, astfel, preferă să vorbească despre o tradiție sau izvor autonom, care este însă oricum înrudit cu relatarea evanghelică tradițională a pătimirii și

¹⁰¹ Codicele Sinaitic corectat și Beza integrat ulterior, împreună cu alte codice majore și minore mai recente, au tendința să armonizeze textul lui Ioan cu cel al lui Marcu 15,25: în loc de „pe la ceasul al șaselea”, *hèktē*, reproduc: „pe la ceasul al treilea”, *tritē*. Marea majoritate a papirusurilor, codicelor și versiunilor reproduce: *hèktē*, „al șaselea”.

a morții lui Isus. Pe lângă aceste probleme cu caracter literar mai există cele legate strict de istorie: care este verosimilitatea istorică a versiunii lui Ioan cu privire la ultimele lucruri care i s-au întâmplat lui Isus dacă acesta nu este în concordanță cu primele trei Evanghelii? Această întrebare apare în special cu privire la problema așa-zisului „proces iudaic” sau cu privire la cronologia condamnării și a morții lui Isus. Aceste întrebări și probleme trebuie abordate pe baza unei analize a textului, prin intermediul căreia se pot percepe perspectiva și intenția autorului, fie numai pe fundalul tradiției comune sau pe fundalul izvoarelor utilizate. Însă într-o primă etapă textul însuși este cel care trebuie citit și interpretat în forma sau ediția pe care o avem la dispoziție acum.

În interiorul întregii povestiri a pătimirii și a morții lui Isus se circumscrie o primă unitate care începe cu scena arestării și merge până la cea a predării lui Isus pentru a fi răstignit. Această secțiune poate fi considerată drept un prim act al dramei care culminează cu răstignirea lui Isus. Tema dominantă este cea a „predării” lui Iuda. Iuda îl predă pe Isus iudeilor (In 18,25); aceștia îl predau lui Pilat (In 18,28), care, la rândul său, îl predă lor din nou pentru a fi răstignit (In 19,16a). În felul acesta este delimitată o compoziție care, în ciuda anumitor tensiuni și neconcordanțe narative, se caracterizează printr-o unitate solidă, atât în plan literar, cât și din punct de vedere tematic. În scena arestării lui Isus trebuie remarcate cele două mențiuni ale lui Iuda, formulate într-o manieră stereotipă (In 18,2a.5b). Intervenția lui Simon Petru, care scoate sabia pentru a-l apăra pe Isus, pare să fie în contradicție cu cererea, făcută de Isus însuși, ca discipolii săi să fie lăsați să plece. În plus, reacția finală a lui Petru are loc prea târziu în contextul narativ, când discipolii au plecat deja. Mai vizibile și mai impresionante sunt neconcordanțele și rupturile care apar în scena înfățișării lui Isus în fața autorităților iudaice, scenă aflată în legătură cu tripla renegare a lui Petru (In 18,12-27). Înșiși copiiștii sau traducătorii antici și-au dat seama de contradicțiile sau obscuritățile textului și au încercat să le remedieze prin anumite modificări și modificări ale poziției versetelor (cf. notele de critică textuală). Într-o primă fază, Isus este condus la Anna, prezentat drept socrul marelui preot în funcție, Caiafa (In 18,13-14), însă apoi inițiativa interogatoriului lui Isus este atribuită „marelui preot” (In 18,19) și în final se spune că Anna îl trimite pe Isus, arestat, la marele preot Caiafa (In 18,24). Scena în care Isus apare în fața lui Anna rupe în două părți secvența renegării lui Petru din interiorul palatului marelui preot (In 18,15-18.25-27). În prima scenă a renegării lui Petru, în fața servitorii portărese, figura și rolul discipolului anonim care îl introduce pe Petru în interior nu sunt integrate în dinamica narativă: de ce portăreasa îl interpelează pe Petru în calitate de „discipol” al lui Isus după ce acesta intrase deja datorită ajutorului discipolului care era cunoscut marelui preot? (In 18,15-17). A doua secvență a dublei regenări a lui Petru în fața servitorilor marelui preot nu aduce nimic nou, însă ea reprezintă o confirmare explicită a cuvântului profetic al lui Isus cu privire la tripla renegare a discipolului înainte de a cânta cocoșul (In 18,27b).

La fel de notabile și de multe sunt tensiunile și rupturile ce pot fi întâlnite în textul procesului desfășurat în fața lui Pilat. Cel puțin în trei cazuri se observă o anumită discontinuitate sau ruptură a firului epic. Prima întrebare a lui Pilat adresată lui Isus: „Tu ești regele iudeilor?” pare cu totul nemotivată și nouă față de contextul precedent, în care iudeii îl prezintă pe Isus pur și simplu drept un „răufăcător” (*In* 18,29.33). Și propunerea lui Pilat adresată iudeilor de a aplica, în cazul lui Isus, dreptul de grațiere sau amnistie pascală pare incongruentă cu prima sa declarație referitoare la nevinovăția lui Isus (*In* 18,38b-39). La fel de incoerentă și de străină de context este decizia neașteptată a lui Pilat de a pune ca Isus să fie biciuit (*In* 19,1). Alte imprecizii și neclarități ale țesutului narativ sunt răspândite câte puțin în toate secvențele dezbaterii din fața lui Pilat: schimbarea neașteptată a subiectelor (*In* 19,15ab); confuzia sau schimbul între actanți sau protagoniști (*In* 19,2.4a: între soldați și iudei; *In* 19,5: între Isus și Pilat); cine îl predă pe Isus lui Pilat? (*In* 18,28a); abia din contextul următor se înțelege că iudeii sunt cei care fac asta (*In* 18,31); cui îi este destinată predarea lui Isus: lui Pilat, de către iudei? (*In* 18,30.35; 19,11b) sau iudeilor? (*In* 18,36); cui îi este predat Isus în final? iudeilor? („l-a predat lor”, *In* 19,16b). În plus, anumite precizări par străine contextului imediat: se spune că iudeii „au reînceput” (*pàlin*, „din nou”) să strige (*In* 18,40a). Această precizare face trimitere la un fapt precedent? După declarația iudeilor cu privire la pretențiile lui Isus de a se numi Fiul lui Dumnezeu, se observă că Pilat, la auzul acestor cuvinte, „s-a înspăimântat și mai mult, *màllon*” (*In* 19,8), ceea ce presupune o reacție precedentă a lui Pilat care nu a fost semnalată. În alte cazuri, se observă o trecere bruscă sau incoerentă de la o scenă la alta. Scena biciuirii lui Isus și cea a în care soldații îl iau în răs sunt plasate, probabil, în interiorul pretoriului, pentru că apoi se spune că „au ieșit” atât Pilat, cât și Isus (*In* 19,4.5). La finalul celui de-al doilea dialog dintre Isus și Pilat, în interiorul pretoriului, se spune că „de aceea Pilat căuta să-l elibereze”, însă iudeii strigau: „Dacă-l eliberezi pe acesta, nu ești prietenul împăratului” (*In* 19,12). Textul dă drept sigur faptul că iudeii ar cunoaște intențiile lui Pilat. Aceste discontinuități și alte incongruențe minore, identificabile în textul actual al povestirii patimilor, îi fac pe cercetători și comentatori să le explice originea prin ipoteza diferitelor nivele redacționale sau prin recurgerea la materiale precedente: tradiții și izvoare.

Înainte de a lua în considerare aceste ipoteze, este necesar să examinăm textul în forma sa actuală, din moment ce acesta constituie unica platformă sigură pentru orice eventuală reconstrucție a genezei și a evoluției sale literare. Acum, ceea ce atrage atenția cititorului, într-un prim contact cu povestirea din Ioan a patimirii, este structurarea „scenică” a întâmplării, care pornește de la arestare până la condamnare. Dezvoltarea dramatică a povestirii se structurează în diferite tablouri care, la rândul lor, fac parte dintr-o compoziție mai amplă. Scenele luate separat sunt definite, înainte de toate, de protagoniști și de rolurile lor. În scena arestării predomină figura lui Isus, subiect explicit al verbelor de acțiune și al replicilor: de cinci ori dintr-un total de șapte este menționat numele *Iēsòus* (18,1-11).

În scena următoare, a audierii în fața marelui preot și a renegării lui Petru, rolul activ al lui Isus este mult mai redus: ia cuvântul de două ori pentru a-i răspunde marelui preot și servitorului său care l-a lovit (In 18,20.23). În secvențele renegării, subiectul este, desigur, Simon Petru, care și-a făcut deja apariția la finalul scenei arestării, prin intervenția sa stângace de a se opune la arestarea lui Isus. Petru este menționat în total de 10 ori în secțiunile din In 18,10-11.15-18.25-27. El face parte din grupul „discipolilor”, *mathêtài*, lui Isus, amintiți de zece ori în scenele arestării și ale audierii și renegării nocturne. Pentru un moment, alături de Petru apare un „alt discipol” anonim, care joacă rolul de intermediar pentru a-l introduce în palatul marelui preot. Ca figură opusă atât lui Isus, cât și grupului discipolilor și lui Petru, în episodul arestării, apare Iuda, amintit de trei ori (In 18,2.3.5). El iese, apoi, complet din scenă și locul său este luat de grupul iudeilor, cu care Iuda este solidar (In 18,3). În interiorul categoriei „iudeilor”, un rol activ este jucat de „marele preot”, *archierèus*, menționat de zece ori. Această funcție sau calificativ este asociat cu numele protagoniștilor Anna și Caiafa (In 18,13.14.24; cf. 18,24). În subordinea acestora apar gărzile, *hypêrètai*, de patru ori, sau „servitorii”, *doùlos-doùloi*, de patru ori și servitoarea portăreasă (In 18,16-17). În același rol subordonat intră și servitorul marelui preot, cunoscut sub numele de Malchus, pe care Petru îl lovește în scena arestării din timpul nopții (In 18,10; cf. 18,26). În contextul scenei arestării apare vocabularul special care indică utilizarea forței și a violenței de către gărzile, la care încearcă să reacționeze în aceeași perspectivă Petru: „arme”, *òpla* (In 18,3c); „sabia”, *màchaira* (In 18,10-11). În scena procesului din fața lui Pilat, protagoniștii și aparițiile sunt reduse la esențial. În centrul diferitelor scene este tot Isus, menționat de treisprezece ori: el se confruntă, pe de o parte, cu Pilat, nominalizat de paisprezece ori, și pe de altă parte cu „iudeii”, care sunt calificați de două ori drept *archierèis* (In 19,6.15). Cu grupul acesta din urmă sunt solidare „gărzile”, *hypêrètai* (In 19,6), în timp ce în jurul procuratorului roman se află „soldații” (In 19,2). Într-o zonă intermediară se situează personajul Baraba, evocat în dialogul dintre Pilat și iudei și calificat drept un „tâlhar”, *lêstês* (In 18,40).

Un al doilea element pentru a identifica structura secvenței pătimirii din Ioan este constituit dintr-o serie de verbe care descriu acțiunea protagoniștilor în interiorul diferitelor scene narative. Preponderența verbelor de mișcare în scena arestării, „a ieși/ a intra”, *exêrchestai/ eisêrchesthai*, de patru ori, conferă secvențelor un sens dramatic. În contrast cu dinamismul din prima scenă este poziția lui Iuda, care stă, *histànai*, în rândul adversarilor lui Isus (In 18,5), și cea a lui Petru, care în secvențele renegării stă printre servitorii și gărzile iudeilor (In 18,15.16.18.25). Însă verbul care dă accentul tematic acestor două secțiuni este „a preda”, „a fi predat”, *paradidônai, paradidosthai*. Acesta apare în total de șapte ori: de două ori în formă participială și la timpul prezent, pentru a-l califica pe Iuda, *ho paradidoùs* (In 18,2.5), și de alte cinci ori pentru a indica predarea lui Isus de către iudei lui Pilat (In 18,30.35; 19,11) sau predarea sa iudeilor (In 18,36; 19,16a). În același câmp semantic trebuie plasate verbele „a căuta”, *zêtèin*, de

trei ori; „a aduce”, *àgein*, de patru ori; „a lua”, *lambànein* (In 18,31; 19,1.6); „a lega”, *deèin* (In 18,12.24); „a trimite”, *apostèllein* (In 18,24). Toate aceste verbe îl au ca obiect pe Isus. El, în schimb, este destinatarul darului, *didònai*, de două ori, care vine de la Dumnezeu Tatăl și se referă la soarta discipolilor sau la destinul și misiunea sa, indicată prin simbolul „potirului de băut” (In 18,9.11). În secvențele nocturne ale renegării lui Petru, care se împletesc cu interogatoriul lui Isus în fața marelui preot, câmpul semantic este concentrat în jurul verbelor comunicării orale. Merită semnalat contrastul dintre verbul „a renega”, *arnèsthai*, al cărui subiect este Petru, în fața servitorilor marelui preot (In 18,25.27), și verbul „a vorbi”, *lalèin*, al cărui subiect este Isus, în fața autorităților iudaice (In 18,20.21.23; cf. 19,10). Și scena arestării se concentrează pe un scurt schimb de replici dintre Isus și adversari, presărat cu verbe ale comunicării: „a spune”, „a întreba”, *eperôtàn*, „a răspunde” (In 19,5.7.8). Însă mai ales în scena nocturnă din fața marelui preot apar mai frecvent verbele „a întreba”, *erôtàn* (In 18,19.21.21) și „a răspunde”, *apokrìnesthai* (In 18,20.22.23). Acest vocabular specific organizării unui proces devine preponderent în discuția din fața lui Pilat: *erôtàn*, de două ori; *apokrìnesthai*, de opt ori, însoțit de *apòkrisin didònai*, „a da răspuns”, un *hapax legomenon* specific lui Ioan (In 19,9). În acest context trebuie observată frecvența terminologiei juridico-procesuale: *krìnein*, „a judeca” (In 18,31); *katègorìan phèrein*, „a aduce o acuzație” (In 18,29); *aitìan eurìskein*, „a găsi o vină” (In 18,38; 19,4.6); expresia *exousìan èchein*, „a avea putere” (In 19,10.11), în paralel cu *hamartìan èchein*, „a avea păcat” (In 19,11); *apolýein*, „a elibera”, de cinci ori; *mastigoùn*, „a biciui” (In 19,1) și *stauroùn*, „a răstigni”, de șapte ori. În același domeniu intră cuvintele *nòmos*, „lege”, și expresia *katà nòmon*, „conform legii”, atribuite iudeilor, ale căror intenții omucide sunt indicate de verbele *apoktèinein*, „a ucide” (In 18,31) și *apothnèskein*, „a muri” (In 19,7).

O atenție deosebită merită terminologia recurentă în cele două dialoguri dintre Isus și Pilat. Apelativul „rege”, *basilèus*, de nouă ori, folosit de Pilat în expresia „regele iudeilor”, *basilèus tôn ioudaìon* (In 18,33-39; 19,3), sau singur (In 18,37.37; 19,12.14; cf. 19,15.15) este aproape întotdeauna pus în relație cu Isus în condiția sa de acuzat. Substantivul „împărăție”, *basilèia*, apare de trei ori și este atribuit doar lui Isus, în primul dialog cu Pilat (In 18,36). Astfel, terminologia regală conferă linia tematică, nu doar celor două secvențe din dialog, ci întregii discuții care are loc în fața lui Pilat. De fapt, nu poate fi întâmplătoare corespondența dintre cele două expresii: „a se face pe sine rege”, *basilèia heautòn poièin* (In 19,12c) și „a se face pe sine Fiul lui Dumnezeu”, *hyòn theoù poièin* (In 19,7c). Acestea sintetizează acuzația formulată de iudei împotriva lui Isus. O corespondență analoagă se poate întâlni în dubla declarație a lui Pilat, care îl prezintă pe Isus. Primei formule: „Iată omul”, *idoù ho ànthròpos* (In 19,5c) îi corespunde cea de a doua: „Iată-l pe regele vostru”, *idoù ho basilèus hymôn* (In 19,14b). O anumită rezonanță și progresie tematică se reflectă în lexicul și în stilul celor trei răspunsuri date de Isus lui Pilat. În primul, împărăția, *basilèia*, lui Isus, este pusă în opoziție cu *kòsmos* sau cu mediul de „aici”, *entèuthen* (In 18,36). În al doilea,

Isus afirmă că a venit în „lume” pentru a da mărturie despre adevăr, *alêtheia*. „A fi din adevăr”, pus în opoziție cu „a fi din lume”, reprezintă condiția pentru a asculta cuvintele sale (In 18,37). În al treilea răspuns, Isus afirmă că lui Pilat i s-a dat să aibă „putere”, *exousia*, asupra lui – „asupra mea” – „de sus”, *ànôthen* (In 19,11a). Termenului *basileia/ alêtheia* din primul dialog îi corespunde termenul *exousia* din al doilea; așa cum împărăția lui Isus „nu este de aici”, tot așa exercițiul „puterii” lui Pilat asupra lui poate să fie dat doar de „sus”. În felul acesta, cele două scene ale dialogului se despart de celelalte cu caracter narativ și de confruntarea dintre Pilat și iudei. Pregația cristologică a celor două dialoguri ale lui Isus cu Pilat ne invită să-l privim din aceeași perspectivă și pe primul, cel al lui Isus cu gărzile conduse de Iuda pentru a-l aresta. Isus se autoprezintă adversarilor de două ori cu formula: „Eu sunt”, *egô èimi* (In 18,5b.8a; cf. 18,6, mențiune indirectă). Aceasta o precedă pe cea din primul dialog cu Pilat: „Tu spui că eu sunt rege, *egô èimi basileus*” (In 18,37a).

Mai rămân de discutat elementele care reprezintă cadrul diferitelor secvențe: indicațiile de timp și spațiu. Mediul în care se petrece arestarea sau, mai precis, întâlnirea lui Isus cu gărzile conduse de Iuda este o „grădină”, dincolo de torentul Cedron, un loc cunoscut și de Iuda (In 18,1-2). Secvențele renegării lui Petru sunt situate în interiorul curții marelui preot unde el intră cu ajutorul celui alt discipol cunoscut marelui preot (In 18,15-16). Această amplasare a renegării lui Petru într-o apropiere spațială cu cea în care se desfășoară interogatoriul nocturn al lui Isus în fața marelui preot ne permite să-l interpretăm, pe fundalul declarațiilor lui Isus, interogată cu privire la discipolii săi și la învățătura sa (In 18,19). La fel de important este cadrul topografic sau spațial al procesului lui Isus din fața lui Pilat. În fraza de legătură cu scena precedentă se spune că „l-au adus pe Isus de la Caiafa la pretoriu” (In 18,28a). Din moment ce iudeii, din motive religioase, refuză să intre în pretoriu, procuratorul trebuie să iasă afară pentru a discuta cu acuzatorii lui Isus (In 18,28b-29a). Această situație inițială creează două ambiente în care se desfășoară întreaga dezbateră procesuală: unul în interiorul pretoriului, unde Pilat îl interoghează pe Isus, și celălalt afară, unde se găsesc iudeii. Schimbările de mediu și respectivele deplasări ale lui Pilat – intrare/ ieșire – oferă un criteriu pentru a delimita diferitele secvențe: ieșirea lui Pilat este relatată explicit de trei ori (In 18,29.38b; 19,4) și implicit o dată (In 19,13); intrarea sa în pretoriu este semnalată de două ori (In 18,33; 19,9) și o dată este presupusă (In 19,1). Astfel, avem de a face în total cu șapte schimbări de scenă: trei scene în interiorul pretoriului – dialogul dintre Isus și Pilat și scena parodiei regale –; două scene în care Pilat discută direct cu iudeii și două în care toți cei trei protagoniști se găsesc împreună pe scenă. Scenele din urmă coincid cu prezentarea lui Isus în fața iudeilor de către Pilat cu ajutorul a două formule: „Iată omul”; „Iată regele vostru” (In 19,5c.14c). Abia în a doua scenă se evidențiază precis și insistent topografia: „Pilat... s-a așezat pe un tron în locul numit Lithostrotos, «pavaj cu piatră» – iar în ebraică Gabbata”. Deci, este înregistrată o dublă indicație cronologică: „Era ziua Pregătirii Paștelui, pe la ceasul al șaselea” (In 19,13b-14a). Această ultimă notație temporală – „pe la ceasul al șaselea”

– face trimitere la cea de la început: „Era dimineată” (*In* 18,28a); în mod analog, referirea la calendarul liturgic – „Era ziua pregătirii Paștelui” – se leagă de cele două trimiteri la sărbătorile evreiești aflate una la începutul procesului (*In* 18,28b) și cealaltă la mijlocul lui (*In* 18,39a).

La aceste adnotări spațio-temporale, care se intersectează cu firul epic, trebuie adăugate adnotările care înregistrează comentariul și reflecțiile naratorului: Baraba „era un tâlhar” (*In* 18,40b); Pilat este cuprins de spaimă (*In* 19,8); declarația iudeilor: „Nouă nu ne este permis să ucidem pe nimeni” este comentată printr-un citat referitor la împlinire: „Astfel trebuia să se împlinească cuvântul pe care îl spusese el...” (*In* 18,32). În același fel este comentat, în scena arestării, ordinul lui Isus către gărzile ca discipolii să fie lăsați să plece: „Ca să se împlinească cuvântul pe care îl spusese” (*In* 18,9). Prin intermediul acestor fraze parantetice, autorul oferă o cheie hermeneutică și sugerează linia interpretativă nu doar a singurei scene în care aceasta este integrată, ci a întregii drame în ansamblul său. În aceeași perspectivă trebuie înțeleasă, probabil, adăugirea făcută în prezentarea lui Anna: „căci era socrul lui Caiafa, care era marele preot al acelui an”. În momentul acesta, se face o trimitere explicită la sentința lui Caiafa din adunarea Sinedriului: „Este mai bine să moară un singur om pentru popor” (*In* 18,14; cf. 11,49-51). În felul acesta, este sugerată semnificația care trebuie dată morții lui Isus.

De aceea, pe baza elementelor lexicale, stilistice și literare indicate mai sus, este posibilă reconstruirea structurii generale a acestei pagini din Ioan referitoare la pătimire în trei acte sau faze principale:

I. Arestarea lui Isus în grădina

de dincolo de torentul Cedron, 18,1-11.

II. Isus, interogat, răspunde marelui preot

și Petru, discipolul, în reneagă pe Isus în fața servitorilor, 18,2-27.

III. Procesul lui Isus în fața lui Pilat, 18,28–19,16a.

Aceste mari părți ale textului includ altele, mai mici. Pe lângă protagonistul central, Isus, apar alte personaje ale dramei. Amplasarea topografică și delimitările temporale conturează cadrul micilor unități literare. Acestea se succedă sub formă de scene. De aceea, structura mai detaliată a textului din punct de vedere literar și tematic poate fi descrisă în felul următor:

I. Căutarea lui Isus de către gărzile conduse de Iuda (18,1-11):

1. Isus merge cu discipolii în grădina de dincolo de torentul Cedron, iar Iuda conduce gărzile iudeilor (18,1-3);
2. Confruntarea dintre Isus și gărzile care-l caută; autoprezentarea lui Isus (18,4-9);
3. Reacția lui Simon Petru și răspunsul lui Isus (18,10-11).

II. Isus în fața marelui preot și renegarea lui Petru (18,12-27):

1. Arestarea și transferul lui Isus (18,12-14);
2. Simon Petru, împreună cu un alt discipol, îl urmează pe Isus și intră în palatul marelui Petru: prima renegare, 18,15-18;

3. Isus este interogată de marele preot, face apel la mărturia auditoriului: reacția servitorului marelui preot, 18,19-23;
4. Transferul lui Isus de la Anna la Caiafa, 18,24;
5. Simon Petru îl reneagă pe Isus de două ori în fața servitorilor marelui preot, 18,25-27.

III. *Isus în fața lui Pilat* (18,28–19,16a):

- a. (Dimineată, iudeii îl conduc pe Isus de la Caiafa la pretoriu, 18,28);
- b. (Discuția de la proces, în șapte secvențe, 18,29–19,15):
 1. Pilat *iese* să discute cu iudeii: acuzații și competența juridică a iudeilor, 18,29-32;
 2. Pilat *intră* în pretoriu pentru a-l interoga pe Isus: declarația lui Isus cu privire la împărăția și la mărturia adevărului, 18,33-38a;
 3. Pilat *iese* să discute cu iudeii: propunerea amnistiei pascale, 18,38b-40;
 4. Pilat pune ca Isus *să fie biciuit*: parodia învestiturii regești de către soldați, 19,1-3;
 5. Pilat *iese* și îl prezintă pe Isus: „Iată omul”; reacția și acuzația căpeteniilor iudeilor: „S-a făcut pe sine Fiul lui Dumnezeu”; reacția lui Pilat, 19,4-8;
 6. Pilat *intră* în pretoriu pentru a-l interoga pe Isus: declarația lui Isus cu privire la puterea de sus și la păcat; încercarea lui Pilat de a-l elibera pe Isus; reacția iudeilor: amenințarea cu denunțul la împărat, 19,9-12;
 7. Pilat *il duce afară* pe Isus, se așază pe un tron și îl prezintă pe Isus iudeilor: „Iată regele vostru”; reacția iudeilor și alegerea împăratului drept unic rege, 19,13-15.)
- c. Pilat *il predă* pe Isus pentru a fi răstignit, 19,16a.

Această subîmpărțire a textului nu are pretenția de a fi unică și exhaustivă. Pot fi observate, de fapt, anumite anomalii. Încheierea primului act al dramei, numit „arestarea” sau „căutarea” lui Isus în grădină, nu este bine definită sau, poate, e mai bine că e așa, pentru că textul rămâne deschis desfășurării ulterioare. În scena grădinii nu se vorbește despre arestarea lui Isus, ci doar despre „căutarea” sa de către o mână de oameni pe care Iuda i-a luat de la căpeteniile iudeilor. De două ori Isus întreabă: „Pe cine căutați, *zētēite*?” (In 18,4c.7a). Abia în versetul următor, care face trecerea dintre primele două acte, se menționează în termeni expliciți arestarea lui Isus de către comandantul gărzilor iudeilor (In 18,13). Această situație a textului îndeamnă să privim într-un mod mai organic structurarea sa în diferite secvențe narrative. Legătura dintre primele două acte este sugerată și de apariția în ultima scenă a lui Simon Petru, care, în intervenția sa în apărarea lui Isus, lovește un servitor al marelui preot (In 18,10-11). În acest fel sunt prezentate deja personajele actului următor: Petru îl reneagă pe Isus în curtea marelui preot, în timp ce învățătorul său este interogată de marele preot; gărzile și servitorii care în scenele acestui al doilea act se reîntâlnesc și sunt la dispoziția autorităților iudaice sau ale marelui preot. Ultima scenă a renegării lui Petru se petrece printre servitorii marelui preot, mai mult, o rudă a servitorului pe care Petru l-a lovit afirmă că l-a văzut în grădină (In 18,26). În felul

acesta, scena finală a celui de-al doilea act se leagă strâns de finalul primului episod. În orice caz, accentul tematic, în ambele evenimente, este pus pe rolul lui Isus care, în mod conștient și cu o deplină libertate, se autoprezintă celor care îl caută pentru a-l aresta. Apariția de două ori a afirmației „Eu sunt”, *egô èimi*, a lui Isus este în contrast cu: „Nu sunt”, *ouk èimi*, a lui Petru (In 18,17c.25c). Dialogului lui Isus cu cei care îl caută în scena din grădină îi corespunde răspunsul său la interogatoriul din fața marelui preot. Ambele scene, cea din grădină și cea a audienței nocturne, se încheie printr-un cuvânt programatic al lui Isus, sub formă de întrebare (In 18,11.23).

Astefel de corespondențe nu pot fi cazuale, pentru că se găsesc în actul al treilea al dramei, cel al procesului din fața lui Pilat. În cazul acesta există o convergență ca să nu spunem un consens unanim în ceea ce privește recunoașterea unei structuri a textului formată din șapte scene¹⁰². Nu toate propunerile de împărțire a scenelor coincid. Divergențele cele mai importante apar referitor la scena centrală și la cele două succesive, a cincea și a șasea¹⁰³. Unii autori afirmă că întreaga compoziție se învârtă în jurul scenei biciuirii-încoronării lui Isus (In 19,1-3), (A. Janssens De Varebeke, M.E. Boismard – A. Lamouille). Alții întrezăresc două puncte culminante în scenele respective în care Isus este prezentat de către Pilat (In 19,1-5; 19,13-14). În felul acesta întreaga drama se desfășoară în două acte (In 18,29-19,5//19,6-16a), (R. Baum-Bodenbender). Cu siguranță cele două dialoguri dintre Isus și Pilat din interiorul pretoriului au un rol decisiv în structurarea procesului. În acestea este abordată problema regalității lui Isus în raport cu misiunea sa în lume și cu puterea imperiului, reprezentat de Pilat. În interiorul acestor două scene dialogice sunt reproduse ultimele cuvinte revelatoare ale lui Isus. Acestea îi sunt adresate lui Pilat care se află în interiorul pretoriului și doar prin intermediul guvernatorului ecoul lor ajunge la iudei care se află afară.

Atunci se poate intui și rolul celorlalte două scene în care Pilat îl scoate afară pe Isus și îl prezintă iudeilor cu cele două formule: „Iată omul”; „Iată regele vostru” (In 19,4-8; 19,13-15). Ambele momente sunt pregătite cu grijă și situate în epocă: în primul este descrisă parodia de investitură și a omagiului regal (In 19,2-3); în al doilea un gest protocolar al judecătorului care se pregătește să emită o sentință (In 19,13-14). Mișcarea de du-te-vino a lui Pilat, care „iese” și „intră” în pretoriu se încheie cu această scenă în care el se așează pe un tron pentru a da sentința care, de fapt, fusese deja pronunțată de iudei în cursul discuției. Isus este adus la

¹⁰² Propunerea lui J. M. Thompson din 1918 este reluată și aprofundată de A. Janssens de Varebeke, care regăsește principiul împărțirii în șapte scene în toată relatarea pătimirii (In 18-19); cf. F. Hahn, A. Dauer, R.T. Fortna, R.E. Brown, M.E. Boismard, A. Lamouille, I. De La Potterie, G. Segalla, M. Laconi, F. Ellis, R. Schnackenburg, J. Blank, R. Baum-Bodenbender. Alți cercetători și comentatori preferă o împărțire a textului din *Ioan* în șase scene, structurate în două părți: B.F. Westcott, R. Bultmann, H. Schlier, J. Schneider, J.N. Sanders.

¹⁰³ Scena a cincea și scena a șasea sunt delimitate în mod diferit: V. In 19,4-7 (J. Blank; A. Janssens De Varebeke); In 19,4-8 (R.E. Brown, R.T. Fortna, R. Schnackenburg); 19,4-8 (R. Baum-Bodenbender); VI. In 18,8-11 (A. Janssens De Varebeke); 19,8-12 (F. Hahn, R. Schnackenburg); 19,8-12a (R.E. Brown); 19,9-12a (R. Baum-Bodenbender)

pretoriu sub acuzația generică că ar fi un „răufăcător”. Însă această primă declarație ascunde adevărata intenție a iudeilor: să-l ducă pe Isus la moarte (In 18,31). Această intenție sau proiect al autorităților este descoperit tocmai în momentul în care Pilat îl prezintă prima dată pe Isus îmbrăcat și împodobit ca un rege. Aceștia „strigă”, *kraugàzein*, și cer condamnarea sa la moartea pe cruce (In 19,6.7). Același strigăt răsună atunci când Pilat îl prezintă pe Isus pentru a doua oară cu titlul de „regele iudeilor” (In 19,15). Este a treia oară când Pilat se află în dificultate după prima sa încercare de a-l elibera pe Isus, dorind să aplice legea amnistiei pascale. Iudeii „strigă” numele lui Baraba (In 18,30). Cu acest triplu „strigăt” al iudeilor care cer condamnarea lui Isus cu pedeapsa capitală se află în contrast tripla declarație sterilă a lui Pilat în favoarea lui Isus: „Eu nu găsesc în el nici o vină” (In 18,38b; 19,4c.6c). De trei ori arhieriei strigă cererea lor „răstignește”, *staurōson* (In 19,6b.6b.15a). La final, Pilat îl „predă” pe Isus pentru „a fi răstignit”. Se încheie astfel o dramă, care încă de la început este orientată către un deznodământ tragic. Tensiunea care o însoțește și atinge apogeul în unele momente ale confruntării cu Pilat și iudeii, face ca în același timp întreaga întâmplare să se desfășoare într-un crescendo până la final.

Această analiză a elementelor lexicale, stilistice, literare și tematice justifică o interpretare a pericopei din In 18,1-19,16a ca fiind un text în mod fundamental unitar cel puțin din punct de vedere redacțional. Această constatare nu ne împiedică să recurgem la preistoria formării sale și la ipotezele unor tradiții și izvoare pentru a explica unele inconsecvențe, tensiuni și contradicții. Problema se complică atunci când se face o comparație între ediția actuală a pătimirii din Ioan și relatarea din primele trei Evanghelii numite sinoptice. Analiza comparată a dublei serii de texte, pe de o parte cel din *Evanghelia a patra* și pe de altă parte textul sinopticilor, relevă un număr considerabil de concordanțe atât lexicale-stilistice, cât și tematice sau de conținut¹⁰⁴. În unele cazuri textul lui Ioan reproduce cuvinte și expresii care se pot găsi în primele două Evanghelii (*Mt-Mc*), în timp ce pentru unele secțiuni este mai aproape de *Evanghelia a treia* (*Lc*). Trebuie însă să ținem cont și de absențe – C.H. Dodd observă cel puțin vreo cincisprezece – și disonanțe vizibile din textul lui Ioan față de celelalte trei. *Evanghelia a patra* nu relatează, în actuala prezentare a pătimirii, rugăciunea lui Isus în Getsemani sau de pe muntele Măslinilor, și nici nu cunoaște acest detaliu toponimic; nu spune nimic despre interogatoriul lui Isus din fața Sinedriului și respectiv despre „condamnare”, chiar dacă amintește despre un transfer al lui Isus de la Anna la Caiafa. În schimb, Ioan extinde în mod vizibil dezbaterea sau procesul din fața lui Pilat printr-un dublu interogatoriu al lui Isus în interiorul pretoriului.

De fapt, constatarea acestor date justifică încercările făcute și ipotezele elaborate pentru a oferi textului o explicație coerentă. Propunerile făcute de diferiți autori cu privire la raportul dintre relatarea pătimirii din *Ioan* și cea a sinopticilor sunt

¹⁰⁴ În analiza comparată dintre In 18,28-19,16a și textele sinopticilor făcută de R. Baum-Bodenbender se pot observa 28 de puncte de convergență sau contacte la diferite nivele (lexical, stilistic și tematic). La acestea se pot adăuga cel puțin alte 20 pentru episoadele care precedă arestarea și renegările lui Petru și audierea din timpul nopții din fața marelui preot.

condiționate de teoria sau ipoteza mai generală referitoare la originea *Evangheliei a patra*. În principiu, cercetătorii și comentatorii contemporani recunosc faptul că la baza ediției din prezent a pătimirii din *Ioan* există un izvor sau o tradiție înrudită cu sinopticii, în special cu *Marcu*. Însă aproape toți sunt în aceeași măsură de acord cu afirmația că în prezent nu avem capacitatea de a reconstrui această „povestire”. Simplificând puțin lucrurile se poate spune că pentru a explica raportul dintre *Evanghelia a patra* și sinoptici în ceea ce privește relatarea pătimirii există două orientări de fond: a) referitor la relatarea pătimirii textul lui Ioan nu depinde din punct de vedere literar sau direct de actualele *Evangheliile sinoptice*, ci ambele – grupul sinopticilor și *Evanghelia a patra* – utilizează o tradiție sau izvor comun pre-marcian (J.N. Sanders, R.T. Fortna, B. Lindars, S. Schulz, F. Hahn, J. Becker, A. Dauer, R. Schnackenburg); b) afinitățile dintre relatarea din *Ioan* a pătimirii și cea din *Evangheliile sinoptice* pot fi explicate prin cunoașterea și dependența directă a *Evangheliei a patra* de textele sinoptice (M. Sabbe), sau a unei ediții lucane ale unei povestiri primare (M. E. Boismard – A. Lamouille); divergențele sunt puse pe seama muncii de redactare a evanghelistului. În unele cazuri ipoteza cu privire la raportul dintre Ioan și sinoptici interferează cu cea referitoare la diferitele izvoare și nivele redacționale ale textului lui *Ioan*. R. Bultmann distinge trei nivele: cel al izvorului (In 18,1b-2.4b-5.10-11.12-13.16-20a.21-23.25-27.28a.29.38b.39.40; In 19,1-3; unele elemente din izvor se găsesc în In 19,13.15.16); opera evanghelistului (In 18,1a.4a.6-8.14.20b.24.28b.30-31.33-38a; 19,4-16); adăugările redactorului bisericesc (In 18,9.32). Și M. E. Boismard-A. Lamouille împart textul în forma actuală a lui Ioan în trei straturi fundamentale în care a fost reelaborată și reintegrată o povestire mai veche (documentul C). Aceeași abordare inspiră ipoteza lui J. Becker care reconstruiește antea relatare a pătimirii asemănător cu ediția pre-marciană și cu relatarea lucană, fondată pe cristologia „celui drept” umilit și înălțat. Această povestire ar fi fost reelaborată de către evanghelist și integrată împreună cu adăugările redactorului bisericesc (In 18,9.15b-16.19-23.32). La nivelul evanghelistului se regăsește o dublă interpretare cristologică a pătimirii-morții drept întoarcere la Tatăl și drept ceasul gloriei. O schemă cu două nivele sau straturi este ipotizată de R. Baum-Bodenbender pentru relatarea procesului din fața lui Pilat. El distinge la un prim nivel o relatare coerentă a pătimirii produsă în comunitatea lui Ioan care suportă în unele cazuri influența tradiției orale sinoptice (In 18,33.37b; 19,9b-10.15a?). Această relatare a izvorului ar fi fost preluată și reelaborată la un al doilea nivel sub influența literară directă a textului *Evangheliilor sinoptice* (In 18,28b.34-35.39-40; 19,1-6.11b-12c.14a.16a). Cele două nivele de redactare a textului reflectă două orientări cristologice diferite: primul îl prezintă pe Isus revelatorul escatologic refuzat de iudei; al doilea înglobează cristologia precedentă a „înălțării” cu cea a „înjosirii”: revelatorul din înalt este în același timp omul persecutat și suferind¹⁰⁵.

¹⁰⁵ R. BAUM-BODENBENDER, *Hoheit in Niedrigkeit*, 351. Cele două orientări cristologice reflectă momente și situații existențiale diferite din comunitatea lui Ioan.

Diferitele propuneri elaborate de autori și comentatori pentru a explica contradicțiile și neconcordanțele relatării pătimirii din *Ioan* din interiorul său și în raport cu cea din celelalte trei Evanghelii nu reprezintă o concesie făcută modelului criticii literare, ci o încercare legitimă de a înțelege textul în perspectiva sa teologică, cristologică și spirituală. Nu mai puțin importantă este și o altă problemă legată în parte de cea a criticii literare: care este adevărul istoric al expunerii cu privire la pătimire din *Ioan*? Răspunsul la această problemă istoriografică are implicații considerabile pentru dialogul ebraico-creștin: care este motivul pentru care Isus a fost condamnat? Cine a decis moartea sa? Care este rolul autorităților iudaice și a lui Pilat? Unii autori consideră că relatarea din *Evanghelia a patra* din cauza evidentei sale intenții didactico-simbolice și apologetice – ar reflecta situația istorică a creștinilor persecutați de la începutul secolului al doilea – este neverificată din punct de vedere istoric (A. Loisy, W. Bauer). Alții, în schimb, chiar dacă recunosc orientarea cristologică a pătimirii din *Ioan*, susțin caracterul verosimil al acesteia (M. J. Lagrange, J. Schneider, B. Lindars, S. A. Panimolle). Însă și în cazul acesta problema se complică pentru că unele date din expunerea din *Evanghelia a patra* se află în dezacord cu cele din tradiția sinoptică. În special cronologia din *Ioan* cu privire la procesul desfășurat în fața lui Pilat și cea cu privire la moartea lui Isus care este anticipată cu o zi față de cea din Evangheliile sinoptice: vineri 14 Nisan, Ajunul Paștelui (*In*); vineri 15 Nisan, sărbătoarea Paștelui (sinoptici). Mai mult, în *Ioan* nu se spune nimic despre ancheta sau procesul din fața Sinedriului prezidat de Caiafa, în timp ce vorbește despre audierea-interogatoriul din fața lui Anna, fapt ignorat de sinoptici. Pentru a explica această abordare diferită a procesului iudaic în *Evanghelia a patra* se face apel la perspectiva sa cristologică. *Ioan* ar fi anticipat dezbaterile dintre Isus și autoritățile iudaice în Cartea Semnelor (*In* 5,1-8,59; 10,22-42; 12,23-36) și concentrat în singurul proces din fața lui Pilat ultima confruntare cu reprezentanții iudaismului. Însă din cauza faptului că acest proces și în special dialogurile dintre Isus și Pilat sunt impregnate puternic de cristologia lui *Ioan* nu rezultă că acestea ar fi ireale sau reconstruite în totalitate în perspectiva pascală (E. Hännchen).

Pentru o evaluare mai precisă a valorii istorice a datelor topografice, cronologice, a numelor și rolurilor personajelor, a desfășurării întregii întâmplări și a episoadelor luate separat reproduse sau reconstruite de *Evanghelia a patra*, trebuie să ținem cont nu doar de ipotezele de critică literară – tradiții, izvoare, nivele redacționale –, ci de critica istorică aplicată la rezultatele analizei textului însuși. Nu cred că toate datele topografice – dincolo de torentul Cedron (*In* 18,1), numele *Lithòstrōtos-Gabbathà* (*In* 19,13) –, numele personajelor – Malchus, Simon Petru, Caiafa, Pilat –, precizările cronologice – dimineața, Pregătirea Paștelui către amiază (*In* 19,14) – trebuie să fie atribuite în mod necesar unui proces tardiv de amplificare a tradiției. De ce nu ar putea fi înregistrarea datelor speciale tradiționale conformă cu tendința proprie *Evangheliei a patra*? Inclusiv rolul atribuit lui Anna în ancheta iudaică nu este cu totul neverosimil pe fundalul imaginii istorice a acestei „eminențe cenușii” care controlează și manevrează funcția marelui

preot până în 35 – anul morții sale – și după destituirea sa, petrecută în 15 d.C. Același lucru se poate spune despre episodul renegării lui Petru, acolo unde putem observa diferite neconcordanțe narative: servitoarea portăreasă îl interpelează pe Petru drept „discipol” al lui Isus, în ciuda intermedierei celui alt discipol; abia la sfârșit ruda lui Malchus îl recunoaște pe Petru. Se poate concluziona că în povestirea renegării în trei faze se face simțită o anumită elaborare literară. Însă nu cred că aceasta ar fi inventată în întregime pentru a exprima criza discipolilor (E. Hähnchen) sau pentru a face să se împlinească cuvântul profetic al lui Isus (A. Loisy). Cu alte cuvinte, intenția cristologică sau apologetică a relatării pătimirii din *Ioan* nu anulează *ipso facto* caracterul său verosimil sub aspect istoric. Acest caracter trebuie verificat din perspectiva fiecărui detaliu și episod, însă pe baza unei critici istorice care aplică paginii din *Evanghelia după Ioan* aceleași criterii care se folosesc pentru interpretarea oricărui document istoric-religios din primul sau al doilea secol al erei creștine.

2. Analiza exegetică

Relatarea pătimirii din *Evanghelia după Ioan* este plasată pe fundalul discursului-testament al lui Isus, prin care el oferă o interpretare autorizată a morții sale, drept întoarcerea la Tatăl, revelarea gloriei și a iubirii. Primele versete de după secvența care face legătura – „spunând acestea” – îi prezintă pe protagoniștii primului act al dramei: Isus, împreună cu discipolii, și Iuda. Strânsa legătură dintre Isus și discipolii săi este scoasă în evidență de tripla mențiune explicită a grupului asociat cu Isus: „împreună, *syn*, *metà*, cu discipolii săi” (In 18,1a.2c). Cu acest grup compact din jurul lui Isus se află în opoziție figura lui Iuda, prezentat cu calificativul stereotip de „trădător”. Participiul prezent *ho paradidoùs* însoțește de opt ori menționarea lui Iuda în *Evanghelia a patra* (cf. In 18,5b). Însă în cazul de față rolul său de „cel care îl predă” pe Isus este determinant. Și el, de fapt, cunoaște locul unde merge Isus, pentru că este locul întâlnirii-adunării discipolilor. Aceasta este, de fapt, încă o aluzie voalată la faptul că de acum Iuda nu mai face parte din grupul lui Isus. Montajul scenei „căutării” lui Isus și a arestării sale este făcut cu o anumită acuratețe, însă în mod autonom față de cele trei Evanghelii sinoptice. Nu se vorbește nici despre Ghetsemani (*Mt-Mc*), nici despre Muntele Măslinilor (*Lc*). Ioan prezintă locul unde Isus se retrage cu discipolii săi drept o „grădină” din apropierea Ierusalimului, mai precis, „dincolo de torentul Cedron”. Această informație toponimică este cunoscută în textele biblice și în scrierile lui I. Flaviu¹⁰⁶. Torentul Cedron, care se umple de apă în perioada ploilor, marchează limita orientală a orașului Ierusalim (*1Rg* 2,36-37). Există vreo semnificație specială în aceste precizări topografice? Trecerea râului în

¹⁰⁶ Este menționată drept „torentul Cedron” în forma ebraică *nahal Qidrôn*, tradus în Septuaginta prin *cheimârros Kedrôn*, cu tendința copiștilor de a-l interpreta drept pluralul „cedri” în *2Sam* 15,23; *1Rg* 2,37; *2Rg* 23,6.12; *2Cr* 15,16; 29,16; 30,14; *Ier* 31,40 (LXX 38,40); I. FLAVIU, *Bell.* V, 2,3, par. 70; V, 4,2, par. 147; V, 6,1, par. 252.254; V, 7,3, par. 303; V, 12,2, par. 504; VI, 3,2, par. 192.

istoria personajelor biblice marchează un moment de cotitură (cf. Iacob, *Gen* 32,23; Moise, *Dt* 2,13). Și David, atunci când este constrâns să părăsească orașul Ierusalim din cauza revoltei fiului Absalom, se oprește în valea Cedronului înainte de a urca dealul Măslinilor (2*Sam* 19,23.30). Există vreun paralelism implicit între David și Isus? Textul din Ioan este prea schematic pentru a lăsa să se întrevadă o astfel de aluzie. Detaliul „grădinii”, drept loc închis în care Isus intră și din care, apoi, iese, se poate interpreta drept o trimitere transparentă la grădina primordială a Edenului, în care Isus figurează drept noul Adam? Și această interpretare supraîncarcă de semnificații un text care este, de fapt, în sine destul de discret. Menționarea grădinii este utilă în relatarea lui Ioan. Aceasta este reluată în episodul renegării: o rudă a servitorului marelui preot, lovită de către Petru în momentul arestării lui Isus, îl recunoaște pentru că l-a văzut deja în grădină (In 18,26).

După prezentarea personajelor și a mediului, începe drama. Pare că Iuda, în relatarea pătimirii din *Ioan*, are rolul de a conduce drept la țintă cohorta gărzilor în locul unde se găsește Isus. Este această ascunzătoare cunoscută doar de grupul discipolilor? În cazul acesta, Iuda execută ordinul arhieriei și al fariseilor, care le cereau tuturor celor care știau unde se găsește Isus să-l denunțe (In 11,57). În contextul unei inițiative a autorităților iudaice se înțelege mențiunea explicită a „gărzilor” luate de Iuda la ordinul arhieriei și al fariseilor (In 18,3b). Mai puțin clară este prezența unei *spèira*, adică a unei unități a armatei care poate să varieze de la 200 de soldați până la o cohortă de 600 sau 1000 de oameni (760 de pedestri și 240 de călăreți). Această ultimă soluție pare confirmată de prezența unui *chiliarchos* – „comandant peste 1000” – împreună cu o *spèira*, în In 18,12¹⁰⁷. Însă în acest ultim text autorul menționează „gărzile iudeilor” drept un al doilea grup printre cei care îl iau pe Isus și îl duc, sub arest, la Ana. Transferul lui Isus în fața autorităților iudaice pare să excludă participarea de la arestarea sa a soldaților armatei romane. Mai mult, atunci când Isus este condus în pretoriul lui Pilat, pare că procuratorul nu ar fi la curent cu cazul său și, oricum, pentru el arestarea și predarea lui Isus este treaba iudeilor (In 18,35). În concluzie, textul *Evangheliei a patra* cu privire la arestarea lui Isus reflectă o anumită tensiune între realitatea istorică și perspectiva teologică. Pe de o parte, se evidențiază inițiativa autorităților iudaice, reprezentate de arhieriei și de farisei, care încearcă de mai multe ori să-l aresteze pe Isus și care au decis deja eliminarea sa (In 7,32.45; 11,47.53.57). Pe de altă parte, se face apel la o terminologie care extinde orizontul

¹⁰⁷ Termenii grecești *spèira* și *chiliarchos* nu desemnează în mod necesar soldați sau oficiali ai armatei romane de ocupație, ci ar putea să se refere la soldați sau la un corp militar sau paramilitar iudaic. Termenul *spèira*, la plural în *Idt* 14,11, se referă la luptători iudei (o grupare); cu același sens este folosit în 2*Mac* 8,23; 12,20 (pl.); I. FLAVIU, *Bell.* II, 1,3, par. 11, îi numește *chiliarchos* și *spèira* pe oficialul și pe trupele lui Archelau, trimise împotriva rebelilor din Iudeea (cf. *Ant.* XVII, 9,3, par. 215, unde *spèira* este determinat de genitivul *hoplitôn*, „soldați” înarmați); cf. *Mc* 6, 21: *chiliarchos* este asociat cu „mai-marii” și „conducătorii” Galileii, invitați de Irod Antipa la aniversarea zilei sale de naștere; termenul *spèira*, în schimb, în textele Noului Testament, este rezervat trupelor armatei romane (*Mt* 26,27; *Mc* 15,16, în relatarea pătimirii; *Fap* 10,1; 21,31; 27,1); la fel, *chiliarchos* apare în cartea *Faptele Apostolilor* de 18 ori, desemnând un oficial al armatei romane.

forțelor desfășurate și dă impresia că în arestarea lui Isus s-ar fi coalizat emisarii celor două puteri instituționale implicate în condamnarea sa la moarte: iudeii și romanii. Autorul celei de-a patra Evanghelii vrea să confere relatării pătimirii, încă de la început, un caracter oficial și universal. Limbajul militar „roman” îi oferă această oportunitate. Inclusiv dotarea cu torțe, făclii și arme cu care sunt echipați gărzile și „soldații” veniți pentru a-l aresta pe Isus confirmă această perspectivă. Iuda, în fruntea unui grup înarmat, îl înfruntă pe Isus, care renunță la apărarea cu arme și contestă încercarea de reacție violentă a lui Simon Petru (In 18,10-11). Trădătorul, care a ieșit în „noapte” (In 13,30), îl înfruntă pe Isus, „lumina lumii” (In 8,12; 12,36).

Această interpretare cristologică a arestării este sugerată de scena principală, concentrată pe dialogul dintre Isus și cei care au venit să-l „caute” în timpul nopții. Isus este cel care ia inițiativa și „iese” pentru a-i înfrunta. Autorul atrage atenția asupra libertății conștiinței și sigure a lui Isus printr-o frază care o copiază pe cea din deschiderea Cărții Gloriei sau a împlinirii: „Atunci Isus, cunoscând, *eidôs*, toate câte vor veni asupra lui” (In 18,4a: cf. 13,1.3). Clarviziunea atribuită în mod tradițional lui Mesia în *Evanghelia a patra* este reinterpretată în funcție de cristologie. Isus nu este victima unui complot obscur al arhierilor, ci este Fiul fidel care duce la îndeplinire planul Tatălui (In 18,28). În acest orizont cristologic trebuie amplasat și dialogul dintre Isus și cohorta de gărzi și soldați, conduși de Iuda, la ordinul arhierilor. Întrebarea lui Isus repetată de două ori: „Pe cine căutați?” reia tema „căutării”, *zêtèin*, sterile și amenințătoare a iudeilor de-a lungul activității sale de la Ierusalim (In 5,18; 7,1.11.19.20.25.30.34; 8,21.37.40; 10,39; 11,8). Dublul răspuns al celor întrebați: „Pe Isus Nazarineanul” alternează cu formula de autoprezentare a lui Isus: „Eu sunt”, *egô èimi*. După primul răspuns al lui Isus: „Eu sunt”, evanghelistul notează că Iuda, trădătorul, se afla de partea celor care „îl căutau”. Și imediat descrie reacția de tulburare totală a adversarilor lui Isus: în fața răspunsului „Eu sunt”, aceștia se dau înapoi și cad la pământ (In 18,6).

Nu sunt justificate explicațiile psihologizante care încearcă să facă evidentă și plauzibilă o asemenea reacție. Calculul după frazeologia biblică este mult prea evident pentru a nu vedea în această scenă o dramatizare a cristologiei lui Ioan. Isus, care se autoprezintă prin formula revelației lui Dumnezeu: „Eu sunt”, provoacă deruta. El, asemenea lui Mesia și celui drept din *Psalmi*, poate să se bazeze pe puterea și pe protecția lui Dumnezeu, care îi face pe adversari și pe dușmani să se dea înapoi și să cadă (Is 11,4; Ps 27/26,2; 35/34,4; 40/39,15; 56/55,10; 70/69,3-4; 71/70,13; cf. Is 8,15; Ier 46,6). Autorul *Evangheliei a patra* reinterpretează acest model conform viziunii sale cristologice. Isus înfruntă pătimirea în mod liber și conștient, și de aceea capturarea sa inițială poate să se petreacă doar atunci când el vrea (cf. In 10, 17-18). Înainte de „ceasul” acesta, nimeni nu poate pune mâna pe el și chiar gărzile trimise de arhierii nu sunt capabile să-l aresteze (In 7,30.44-46; 8,20b.59; 10,39). Valența cristologică a dialogului dintre Isus și grupul înarmat venit să-l captureze se bazează pe contrastul dintre desemnarea

istorico-anagracă făcută de adversari, „Isus Nazarineanul”, și răspunsul său *egô èimi*. Expresia „Isus Nazarineanul”, împreună cu adăugarea apelativului „regele iudeilor”, formează conținutul inscripției celui *titulus* pus pe cruce, dorit de Pilat (In 19,19). Isus, cunoscut drept „Nazarineanul”, este revelat de Dumnezeu drept rege, Mesia transcendent, tocmai în istoria paradoxală a pătimirii¹⁰⁸.

Încheierea scurtului dialog dintre Isus și cohorta înarmată confirmă profilul cristologic pe care *Evangelhia a patra* l-a dat întregului episod. Isus, pentru a doua oară, se autoprezintă cu formula *egô èimi* și cu deplină autoritate cere ca discipolii, cei care stau împreună cu el, să fie lăsați să plece. Dacă adversarii îl „caută” pe el, Isus Nazarineanul, atunci discipolii, pentru moment, nu sunt în pericol. El este păstorul cel adevărat care își dă viața pentru oi și este capabil să le apere, astfel încât nimeni să nu le ia din mâinile lui (In 10,11.12.28). În ciuda împrăstierii lor, discipolii rămân „ai săi”, pentru că, prin intermediul darului vieții sale pentru aceștia, el îi adună într-o unitate. Evaghelistul, pentru a atrage atenția asupra acestei dimensiuni mântuitoare a alegerii libere și conștiente a lui Isus, o comentează printr-o frază conformă cu stilul citatelor biblice de împlinire: „Ca să se îplinească cuvântul pe care îl spusese: „Dintre cei pe care mi i-ai dat, n-am pierdut pe nici unul” (In 18,9). Cititorii *Evangelhiei a patra* au încă în minte rugăciunea lui Isus, unde el îi spune Tatălui: „eu i-am păstrat în numele tău pe care mi l-ai dat și i-am păzit și nimeni dintre ei nu s-a pierdut în afară de fiul pierzării, ca să se îplinească Scriptura” (In 17,12). La rândul său, declarația lui Isus din rugăciunea finală reprezintă un ecou al celor făcute în contextul discursului despre pâine și despre păstorul cel adevărat (In 6,39; 10,21). De aceea, prin alegerea lui Isus, care își dă viața pentru a nu pierde pe nici unul dintre discipoli, se îplinește misiunea sa de Fiul unul născut dat de către Tată pentru mântuirea oricărui credincios (In 3,16). Însă la rândul lor credincioșii sunt cei pe care Tatăl îi atrage sau îi dăruiește lui Isus (In 6,44.65). Acum „fiul pierzării”, Iuda, nu mai aparține grupului acestor credincioși apărați sau salvați de la pierzare. Logica sistemului lui Ioan este coerentă, chiar dacă lasă deschise toate întrebările cu privire la raportul dintre gratuitatea și inițiativa liberă a lui Dumnezeu și răspunsul uman. În acest context, în care sunt în joc acțiunile lui Dumnezeu pentru mântuirea umană definitivă, trebuie făcut un salt calitativ în interpretarea versetului de față: de la perspectiva integrității fizice a discipolilor, garantată discipolilor lui Isus, la mântuirea spirituală escatologică. În rest, această dublă valență este prezentă în toate semnele și faptele lui Isus interpretate de *Evangelhia a patra* la două nivele: cel al vindecării și al sănătății fizice și cel al mântuirii și al vieții definitive.

¹⁰⁸ Apelativul dat lui Isus *Nazōraios* apare de douăsprezece ori în Noul Testament: de două ori în *Mt*, o dată în *Luca* și de șase ori în *Faptele Apostolilor*, de trei ori în *Ioan*, în relatarea pătimirii; Marcu, în schimb, preferă forma *Nazarēnos*, de cinci ori; această formă se poate regăsi și în *Lc* 24,19. O dată, prin acest apelativ sunt desemnați creștinii de către iudei, drept secta nazarinienilor (*Fap* 24,5). Pare evidentă referirea la Nazaret, locul de origine al lui Isus (In 1,45b). Însă faptul acesta nu exclude posibilitatea de a vedea aici o aluzie la etimonul ebraic *naser*, „mlădiță”, încărcat de semnificație mesianică în tradiția biblică (*Is* 11,1).

Confruntarea dintre Isus și gărzile iudeilor venite să-l „caute” în grădina de dincolo de torentul Cedron se încheie printr-o ultimă secvență în care stau față în față Isus și Simon Petru. Reacția lui Petru pregătește ultima intervenție a lui Isus înainte de arestarea sa, chiar dacă aparent pare să contrazică logica narativă. Isus tocmai ceruse ca discipolii săi să fie lăsați să plece. Însă Petru, care are la îndemână o spadă, o scoate și lovește un servitor al marelui preot, și îi taie urechea dreaptă. Evanghelistul confirmă realismul scenei, indicând numele nefericitului: Malchus. Evangheliile sinoptice înregistrează același episod, însă fără numele lui Petru și al persoanei lovite de el (*Lc* 22,36.38.50-51; *Mc* 14,47; *Mt* 26,51). Nici în cazul acesta nu își au locul întrebările care se opresc asupra aspectelor anecdotice: Petru era stângaci? Sau l-a lovit pe la spate pe servitorul marelui preot? Gestul său echivalează cu un atentat împotriva instituției sacerdotale ebraice, din moment ce lipsa urechii drepte face ca persoana în cauză să fie considerată inaptă pentru consacrarea sacerdotală? (cf. *Ex* 29,20; *Lev* 8,23-24) În ciuda reacției sale violente împotriva gărzilor, Petru este lăsat liber; poate să-l urmeze pe Isus până în interiorul curții palatului marelui preot; aici este recunoscut și identificat drept discipolul „violent” al lui Isus.

Probabil că rolul încredințat lui Petru în cadrul tradiției drept reprezentant al grupului discipolilor și drept „cel care îl reneagă” pe Isus, a favorizat identificarea sa cu discipolul anonim care reacționează violent în scena arestării. În optica *Evangheliei a patra* gestul lui Petru este coerent cu declarația precedentă unde afirmă că dorește să-l urmeze pe Isus chiar și cu prețul vieții (*In* 13,36-37). Cu alte cuvinte Petru face eforturi de a intra în perspectiva lui Isus, păstorul unic și adevărat care își dă viața pentru oile sale. Pentru este tributار încă unei logici mesianice care țintește prestigiul și puterea și se bazează pe folosirea forței. Însă aceasta este regalitatea mundană care nu corespunde cu cea a lui Isus (*In* 18,36). Gestul violent al lui Petru, chiar dacă amplasat în tabăra opusă, este simetric cu cel al lui Iuda, care a venit să-l aresteze pe Isus cu un grup înarmat. De aceea, ultimele cuvinte ale lui Isus adresate lui Petru sub formă de întrebare devin cheia pentru a înțelege scena arestării, pentru că ele schițează întreaga traiectorie a pătimirii. Acestea se situează pe linia darului. Tatăl i-a dat, *dèdōken*, lui Isus „potirul” să-l bea, așa cum i-a dat, *dèdōkas*, pe discipolii credincioși pe care el îi păstrează și apără în vederea mântuirii definitive prin darul vieții sale. Imaginea „potirului” este asociată cu pătimirea și moartea lui Isus inclusiv în *Evangheliile sinoptice* (*Mt* 20,22-23; 26,39; *Mc* 10,38-39; 14,36; *Lc* 22,42). Însă doar în *Evanghelia a patra* Isus vorbește despre potirul pe care Tatăl i l-a „dat” să-l bea. Metafora potirului care trebuie băut, preluată din tradiția biblică, nu face aluzie doar la destinul dureros rezervat păcătoșilor, ci indică misiunea specifică Fiului. Aceasta coincide cu porunca pe care Isus a primit-o de la Tatăl și pe care el o înfăptuiește prin dăruirea liberă a vieții sale (*In* 10,17-18)¹⁰⁹. „Sabia” lui Petru,

¹⁰⁹ În tradiția profetică, imaginea potirului este asociată cu „judecata” lui Dumnezeu – mânia – asupra lui Israel și a lui Iuda (Ierusalim), necredincioși legământului, și asupra popoarelor necinstite: *Is* 51,1.21-23; *Ier* 13,12.13; 25,15-18.27-28; 49,12; 51,17; *Ez* 23,31-34; *Hab* 2,15-16; *Zah* 12,2; *Abd* 16; *Lam* 4,21; *Ps* 75/74,9; cf. 1*QpAb* XI, 10-15; *Ps* 8,14.

simbol al forței de a dobândi și păstra puterea, îl împiedică pe Isus să ducă la îndeplinire misiunea sa regală, care constă în a aduce mărturie despre adevăr, până la dăruirea vieții sale. Nu poate fi întâmplător faptul că ultimele cuvinte ale lui Isus înainte de a muri pe cruce sunt următoarea exclamație: „Mi-e sete” (In 19,28; cf. Ps 22,15). Acestea nu reprezintă doar împlinirea Scripturilor, ci constituie desăvârșirea deplină a lucrării sale.

Cu intervenția finală a lui Isus, care îi poruncește lui Petru să-și pună sabia înapoi în teacă și-l invită să intre în noua logică – aceea a darului și a fidelității care are un preț mare – se încheie primul act al pătimirii. Acum firul narațiunii este reluat printr-o succesiune rapidă de trei verbe: „l-au luat pe Isus, l-au legat, l-au dus” (In 18,12-13a). Subiectul colectiv este grupul înarmat venit să-l caute pe Isus în grădină. Iuda a dispărut definitiv din scenă. Locul său este luat de „comandantul” care face legătura între „cohorta” (de soldați) și gărzile iudeilor. Isus este în mâinile adversarilor, care pot să recurgă la folosirea forței. Arestat ca un răufăcător comun, este condus la Anna. Acest transfer va fi urmat de un al doilea, în aceleași condiții: de la Anna la Caiafa (In 18,24) și apoi de un al treilea, de la Caiafa la pretoriu (In 18,28a). Avem impresia că din acest moment scenele pătimirii ar urma un tipar prestabilit. Cine este regizorul? Soarta lui Isus este deja decisă într-o adunare a Sinedriului, unde Caiafa a justificat condamnarea lui Isus la moarte prin următorul principiu: „este mai bine pentru voi ca să moară un singur om pentru popor” (In 11,49-51). Acum, la începutul seriei de audiențe și interogatorii care va conduce la moartea lui Isus pe cruce, evanghelistul face trimitere la „sfatul” lui Caiafa, „marele preot din anul acela”. În reinterpretarea cristologică pe care o face autorul Evangheliei, discursul lui Caiafa are o valoare profetică pentru că interpretează planul mântuirii lui Dumnezeu, care acum ajunge să se înfăptuiască. De aceea, acest discurs al reprezentantului celei mai mari instituții religioase evreiești este repropus acum, nu doar pentru a evidenția intenția omucidă a autorităților iudaice, ci pentru a oferi cheia interpretativă a morții lui Isus: el merge să moară pentru popor. Pentru a cita declarația lui Caiafa, evanghelistul urmează un procedeu complicat. Relatează ca pe o informație evidentă faptul că Isus a fost condus, într-o primă etapă, la Anna. Acesta din urmă este prezentat drept socrul lui Caiafa, iar acesta, la rândul său, este reprezentat cititorilor printr-o sintagmă identică cu cea folosită cu ocazia sentinței Sinedriului în care a fost decisă condamnarea lui Isus (In 18,13b-14; cf. In 11,49).

Rolul lui Anna și al lui Caiafa în relatarea pătimirii făcută de Ioan este foarte problematic, pentru că lui Anna, care nu este marele preot în funcție, îi este atribuită acea poziție rezervată, în tradiția sinoptică, lui Caiafa. Despre acesta din urmă, care are un rol determinant în ancheta iudaică din Evangheliile sinoptice, nu se spune nimic în reconstrucția *Evangheliei a patra*. În analiza structurii literare și tematice a textului au fost deja anticipate soluțiile identificate la nivelul criticii literare și istorice. Ele pot fi rezumate în următorii termeni: autorul *Evangheliei a patra* reia o tradiție autonomă care relevă puncte de contact cu cea sinoptică, în special lucană, însă o reinterpretează din perspectiva sa cristologică,

care este diferită de cea a primelor trei Evanghelii. Figura lui Anna, asociat cu Caiafa, este cunoscută în opera lukană (Lc 3,2; Fap 4,6). Numele lui Caiafa, împreună cu calificativul „mare preot”, apare și în *Evanghelia după Matei* (Mt 26,57). Din izvoarele externe aflăm că Anna – Annas, Hannanos, Han(n)an, Annania –, fiul lui Sethi, a deținut funcția de mare preot din 6 până în 15 d.C., când a fost înlăturat de guvernatorul roman Valerius Gratus (15-26 d.C.); totuși, el a continuat să-și exercite influența asupra funcției de mare preot al Ierusalimului, pentru că cinci membri ai familiei sale, din 16 până în 62 d.C., în perioade diferite, s-au succedat în aceeași funcție: Eleazar, fiul lui Anna, din 16 până în 17; Iosif Caiafa, ginerele lui Anna, din 18 până în 36; Ionathan, fiul lui Anna, din 36 în 37; Teofil, fiul lui Anna, din 37 în 41, aproximativ; Matias, fiul lui Anna, din 41 până în 44, aproximativ; Annan, fiul lui Anna, în 62¹¹⁰. În tradiția iudaică, familia Anna este cunoscută pentru puterea și bogăția sa, dar este și puternic criticată de maeștri cu orientare fariseică pentru lăcomia sa¹¹¹. Prezența simultană a lui Anna și a lui Caiafa în relatarea pătimirii din *Evanghelia după Ioan*, confirmată de informațiile din opera lukană, și-ar putea găsi un punct de sprijin în tradiția mishnaică, care recunoaște o anumită paritate între rolul și drepturile marelui preot în funcție și ale celui destituit¹¹².

În orice caz, autorul *Evangheliei a patra*, pe baza acestor date tradiționale, oferă o versiune proprie a așa-zisei „anchete” iudaice care precedă condamnarea lui Isus de către autoritățile romane. El a anticipat adunarea Sinedriului prezidată de Caiafa în care este luată decizia de a-l ucide pe Isus (In 11,47-53). De aceea, în reconstruirea fazei iudaice a „procesului” lui Isus, el reproduce doar scurtul interogatoriu preliminar din fața lui Anna. Acesta, în calitate de cap al unei puternice familii de preoți, poate să reprezinte bine autoritatea sau instituția iudaică la nivelul cel mai înalt. Interogatoriul pe care Anna i-l face lui Isus se concentrează în jurul a două puncte: discipolii săi și învățătura sa. Formulată în acești termeni, problematica este influențată de terminologia lui Ioan. Discipolii lui Isus sunt credincioșii, cei care îi împărtășesc destinul (In 6,60; 8,12.31; 12,25-26). Învățătura lui Isus coincide cu lucrarea sa de trimis al Tatălui și de aceea este autorizat să vorbească și să învețe (In 7,16-17). Răspunsul lui Isus este în concordanță cu această viziune cristologică. În primul rând, el se limitează să precizeze rolul și circumstanțele lucrării sale de revelație și de învățare. A vorbit mereu deschis lumii și a învățat în locuri unde se întâlneau toți iudeii, în sinagogă și în templu. Și încheie acest răspuns sub forma antitetică: „N-am vorbit nimic pe ascuns”. *En kryptô lalèin*, „a vorbi pe ascuns”, este în opoziție cu expresia de la început *en parrhêsia lalèin*, „a vorbi deschis” (In 18,20). Cele două verbe ale răspunsului lui Isus, *lalèin* și *didàskein*, sintetizează întreaga sa activitate de revelator cu autoritate deplină (In 3,11.31.34; 6,63; 7,17-18; 8,26.28: „Vorbesc

¹¹⁰ I. FLAVIU, *Ant.* XVIII, 2,1, par. 26; XX, 9,1, par. 197-198. Istoricul evreu spune că cinci fii ai lui Anna au deținut funcția de mare preot după el.

¹¹¹ *Ker.* I, 7.

¹¹² *Hor.* III, 4; *Meg.* I, 9; *Makk.* II, 6.

ceea ce m-a învățat Tatăl”; 8,38; 12,48-50). Așadar, discursul său revelator nu este doar public și deschis (In 7,26; 10,24-25), ci este adresat „lumii” întregi; la fel, învățătura sa plină de autoritate îi are drept destinatari pe „toți” iudeii, în locurile tradiționale unde se ascultă cuvântul lui Dumnezeu (cf. In 6,59; 7,14.28; 8,20; 10,23).

Deci, faza revelației publice și universale a învățăturii pline de autoritate s-a încheiat. Isus nu mai are nimic de spus lumii iudaice (cf. In 12,36). Aici este introdus cel de-al doilea răspuns al său, care privește problema discipolilor. Nu este vorba despre un grup secret, ci de toți cei care au ascultat cuvântul revelator al lui Isus și cunosc învățătura sa (In 18,21). Putem observa, în formularea autoapărării lui Isus, un apel implicit la mărturia credincioșilor. Perechea verbală „a asculta / a ști”, *akoûein/ eidènai*, exprimă procesul credinței în Isus (In 4,42; 6,69). Orizontul istoric al lui Isus, interogat de autoritățile iudaice, se îmbină cu cel al comunității lui Ioan, chemată să dea mărturie în favoarea sa. Pregnanța cristologică a cuvintelor atribuite lui Isus poate fi constatată și în tripla repetare a pronumelui personal *egô*, care face trimitere la cel care a fost auzit în confruntarea cu gărzile trimise de autoritățile iudaice să-l aresteze. Și în audiența din fața marelui preot intervine o gardă, în apărarea autorității marelui preot (In 18,22). Scena o copiază pe cea descrisă de Luca în *Faptele Apostolilor*: lui Paul, în fața sinedriului, i se reproșează că l-a ultragiât pe marele preot al lui Dumnezeu, încălcând prescripția din Ex 22,27 (cf. *Fap* 23,1-5). Autorul *Evangheliei a patra* exprimă din nou, într-un alt mod, amintirea insultelor suportate de Isus, conform tradiției comune (cf. *Mc* 14,65). Însă reacția gărzii care se află în serviciul autorității iudaice îi oferă ocazia de a introduce ultimul discurs al lui Isus, care are în mână regia acestui interogatoriu. El este cel care pune întrebările și invită la o alegere în favoarea lucrării sale de revelator. Problema pusă de Isus celor care fac apel la violența negatoare a drepturilor scoate la iveală rădăcina nedreptății. Este vorba despre a alege între bine și rău, între dreptate și nedreptate. Violența care conduce la moartea lui Isus este rodul minciunii radicale a celor care refuză să aleagă ceea ce este bine și adevărat (cf. In 8,43b-46).

În același timp cu această scenă a interogatoriului lui Isus în fața lui Anna se desfășoară cele trei secvențe ale renegării lui Simion Petru. Montajul literar creează efectul unui contrast: pe de o parte, Isus, care, în fața supremei autorități iudaice, face trimitere la lucrarea sa de revelator publică și curajoasă și face apel la mărturia celor care au ascultat și știu ceea ce a spus, pe de altă parte, Petru, care încearcă să-l urmeze, însă apoi, de fapt, nu are curajul să se recunoască drept „discipolul” său în fața servitoarei portărese. Antiteza dintre cele două tablouri ar fi și mai vizibilă dacă s-ar putea demonstra că dubla negație a lui Petru: „Nu sunt”, *ouk èimi*, este pusă în mod intenționat în opoziție atât cu sintagma cu sintagma *egô èimi* a lui Isus din momentul arestării, cât și cu mărturia sa deschisă din fața lui Anna. Însă în relatarea pe care Ioan o face renegării lui Petru turnura cristologică este atenuată, în sensul că Petru nu îl reneagă în mod direct pe Isus, ci neagă faptul că ar fi „discipolul” său sau că i-ar aparține (In 18,17.25.27a). În

schimb, s-ar putea alătura această triplă negare a lui Petru cu mărturia adusă lui Mesia cel autentic al lui Israel de către Ioan „Botezătorul” în fața trimișilor autorității iudaice (In 1,19-21). În orice caz, negarea lui Petru, făcută în fața servitorilor marelui preot iudaic, în formă repetată și insistentă – în fața unei femei și a grupului servitorilor și al gărzilor –, arată incapacitatea sa de a-l urma pe Isus. Lucrul acesta este amintit cititorilor prin nota finală a povestirii, în care se face trimitere la discursului profetic al lui Isus despre cântecul cocoșului și renegarea discipolului¹¹³.

Rolul și semnificația scenei renegării lui Petru, distribuită în două etape, astfel încât să reprezinte cadrul interogatoriului lui Isus, sunt transparente. Rămân neclare unele detalii narrative care, probabil, depind de procesul de formare a textului și de redactarea sa finală. Primul se referă la scena inițială, în care apare, pe lângă Simon Petru, un „alt” discipol, anonim. Un singur verb, „urma”, *ēkolouthēi*, exprimă acțiunea celor doi subiecți: Simon Petru și un „alt” discipol. Acesta din urmă este prezentat de două ori drept un personaj „cunoscut” marelui preot (In 18,15b.16b). Doar datorită intermedierei acestui discipol, care se poate baza pe relația sa cu autoritatea iudaică, intră și Petru în curtea palatului. De fapt, într-un prim moment Petru rămâne afară, în poartă, în timp ce celălalt discipol intră cu Isus în curtea marelui preot. Insistența textului de a descrie această scenă inițială ascunde probabil un mesaj pe care autorul vrea să-l transmită cititorilor săi. Care? Răspunsul depinde, în parte, de identificarea discipolului anonim, simetric sau concurent cu Petru. Comentatorii antici și mulți dintre cei moderni și contemporani îl identifică pe acest discipol anonim cu acela care, în Cartea Gloriei, este desemnat prin intermediul perifrizei: „discipolul pe care îl iubea Isus” (In 13,23; 19,26; 20,2; 21,7)¹¹⁴. Argumentul prin care se susține această echivalență este corespondența de expresii, în special dintre textul din In 18,15 (16) și cele din In 20,2(3). Rămâne, în schimb, problematică prezentarea discipolului din textul de față drept „cunoscut” de către marele preot, astfel

¹¹³ „Cântecul cocoșului” este o indicație convențională care precizează sfârșitul celui de-al treilea ceas al nopții, către ora trei dimineața, căreia i se spune întocmai *alektōrophonìa*, marcată de semnalul militar al trâmbiței, numită *gallicinium*. De aceea, este deplasat să punem în opoziție tradiția evanghelică a cuvântului lui Isus cu faptul interdicției iudaice de a crește cocoși (păsări, în general) la Ierusalim.

¹¹⁴ Augustin, cu o anume rezervă, propune să-l identificăm pe discipolul anonim cu discipolul iubit: „Nu putem spune cine este acest alt discipol, dat fiind că evanghelistul nu menționează numele său. Și totuși, prin această denumire comună de discipol Ioan are obiceiul de a se indica pe sine însuși, adăugând, totuși, ‘cel pe care îl iubea Isus’. Este posibil, deci, ca acel discipol să fie însuși Ioan” (AUGUSTIN, In Joh. CXIII, 2). Pe linia tradițională a lui Augustin, fără, însă, dubiile acestuia, se situează: Ciril de Alexandria, Ioan Crisostomul, Teoflact, Eutimius, Ieronim și mare parte dintre comentatorii medievali din Occidentul latin, comentatorii moderni și contemporani, ca A. Loisy (modelul sau tipul discipolilor), M.J. Lagrange, E.C. Hoskyns, L. Morris, H. Strathmann, A. Wickenhauser, W. Wilckins, O. Culmann, J. Becker, E. Delebecque, P.F. Ellis, C.H. Giblin, J. Mateos – J. Barreto, F. Neyrink, J. Gnlika, S.A. Panimolle, W. Langbrandtner. Pentru A. Kragerud (1959), expresia „mare preot” s-ar referi la Isus însuși, drept pentru care discipolul „cunoscut” de marele preot ar fi echivalent cu discipolul „iubit” de către Isus.

încât poate să intre fără probleme, urmându-l pe Isus, și să faciliteze și intrarea lui Petru. Nu lipsesc explicațiile curioase și căutate cu finețe pentru a evidenția dificultatea identificării discipolului „iubit” și „cunoscut marelui preot” cu Ioan, fiul lui Zebedeu¹¹⁵. Un al doilea grup de cercetători și comentatori contestă identificarea de mai sus și se hazardează să propună o figură alternativă¹¹⁶. În sfârșit, unii cred că pot rezolva misterul apreciind că discipolul anonim este o figură pur simbolică sau are doar un rol literar: este menționat pentru a explica intrarea și prezența lui Petru în curtea autorităților iudaice¹¹⁷.

În afară de această ultimă soluție, care pur și simplu înlătură problema, celelalte două sunt condiționate de presupunerea referitoare la identificarea sau nu a „celuilalt” discipol sau a discipolului „iubit” cu Ioan, fiul lui Zebedeu. Lăsând deocamdată nerezolvată această problemă, cred că s-ar respecta mai bine intenția autorului dacă menținem o distincție între „celălalt” discipol și „cel pe care îl iubea Isus”. Faptul că se vorbește despre un „alt” discipol depinde de faptul că în scenă este prezent și Simon Petru, discipolul lui Isus. Discipolul anonim, spre deosebire de cel pe care îl iubea Isus, este desemnat, în textul prezent, printr-o formulă care este utilă pentru a explica poziția sa specială – intră împreună cu Isus în curtea marelui preot – și rolul său în raport cu Petru: îl ajută să intre în

¹¹⁵ Odată identificat discipolul anonim cu cel iubit de Isus, Ioan, fiul lui Zebedeu, relația sa cu marele preot este explicată prin diferite ipoteze: a) este vorba despre o relație de „rudenie” prin intermediul mamei Salome, sora Mariei, mama lui Isus, la rândul său rudă cu Elisabeta de neam preotesc (Lc 1,5); s-ar putea găsi o confirmare a acestei apartenențe la neamul preotesc a lui Ioan în mărturia din secolul al doilea a episcopului din Efes, Policratus despre Ioan care la Efes „a devenit preot, a purtat un *pètalon*, simbol al marelui preot ebraic (Ex 28,36-38) (EUSEBIU, *HE* III,31,3; V,24,3); cf. M.L. RIGATO, „*L’apostolo ed evangelista Giovanni*”, „*sacerdote*” *levitico*, RbitIt 38 (1990) 451-483; Ioan din Efes ar fi marele preot despre care se vorbește în *Fap* 4,6; b) a intrat în relație sau contact cu marele preot prin intermediul lui Zebedeu, care se afla în slujba sa. Într-un manuscris medieval, *Historia passionis Domini* se spune că „fiind Ioan fiul pescarului sărac Zebedeu, ar fi dus de multe ori pește la palatul marelui preot Anna și Caiafa”. Această informație este atribuită „Evangheliei Nazarinilor”. Calificativul „vânzător de pește” se poate găsi și la Nonno, din secolul al cincilea, în parafraza la *Evanghelia a patra*, preluată de *postilla* lui Nicola Lirano și de Toma de Aquino.

¹¹⁶ În epoca modernă, începând cu primele ediții critice ale Noului Testament (Erasmus 1516), este omis articolul *ho* din fața lui *allos* și apare tendința de a-l identifica pe discipolul anonim cu un discipol „ascuns” din Ierusalim (J. Calvin, M. Bucer, Luca di Bruges, H. Grotius); este cel care îl găzduiește pe Isus la cină, o rudă a autorului Evangheliei, mare preot (H. Delff, 1883); este un laic din partida saduceilor (R.H. Strachan, 1917); este tânărul bogat „iubit” de Isus despre care se vorbește în Mc 10,21 (H.B. Swete); este identificat cu vreun personaj cunoscut în Noul Testament: Nicodim, Iosif din Arimateea (J.H. Bernard, F.M. Brown, C.H. Dodd); cu Lazăr (J. Kreyenbuehl, 1900; B.G. Griffith, R. Eisler, J.N. Sanders); este Ioan Marcu (D. Wölter, 1907; C.E. Erbes, 1912); este Iacob, fiul lui Zebedeu (Th. Zahn, 1908); nu lipsesc cei care îl identifică cu Iuda Iscarioteanul, cunoscut marelui preot și care îl introduce în curtea palatului și îl influențează pe Petru să-l renege pe Isus (E.A. Abbott); alții se gândesc la un personaj din Biserica lui Ioan, proiectat în Evanghelie (T. Lorenzen, 1971); printre comentatorii și cercetătorii contemporani, sunt împotriva identificării cu discipolul pe care îl iubea Isus: R. Schnackenburg, B. Lindars, A. Dauer, R. Mahoney, M. Pamment, J. Kügler. Pentru G. Segalla, relația discipolului cu marele preot reprezintă dificultatea cea mai mare în identificarea cu Ioan, fiul lui Zebedeu.

¹¹⁷ C.K. Barrett, R. Bultmann.

aceeași curte. Imaginea și rolul său sunt pozitive? Relația sa cu marele preot, chiar dacă menționată pentru a explica prezența și rolul său în scena urmăririi lui Isus în curtea autorităților evreiești, în întregul context al patimilor, nu este ceva care să-l avantajeze. El menține un contact cu tabăra adversă și îl conduce acolo și pe Petru, creând ocazia pentru renegarea acestuia. Sau trebuie să ne gândim la un ucenic al lui Isus, sigur și cunoscut, în timp ce Simon Petru nu are curajul de a se lăsa recunoscut drept discipol al lui Isus? Nu este exclus ca autorul să țină cont de situația destinatarilor săi, care își pun întrebări cu privire la condiția lor de discipoli ai lui Isus, iar el îi invită să se identifice sau cu unul, sau cu celălalt. În orice caz, cel de-al patrulea evanghelist reia anumite date tradiționale referitoare la renegarea lui Petru și le reinterpretează plasându-le în interiorul viziunii sale cristologice.

A doua și a treia renegare a lui Petru întrerup succesiunea diferitelor „predări” (de la unul la altul) ale lui Isus de la arestare până la transferul său la pretoriu. Prin acest act decis de marele preot Caiafa, cazul lui Isus trece de sub jurisdicția evreiască sub cea romană. Această trecere, împreună cu schimbarea de mediu aferentă, marchează începutul a ceea ce în mod obișnuit este numit „procesul” din fața lui Pilat. În realitate, din acest moment se succed două serii de dialoguri distincte, în funcție de ambientele respective: două dialoguri în interiorul pretoriului (In 18,33-38a; 19,9-11.12) și patru dezbateri sau confruntări afară, între Pilat și iudei (In 18,29-32.38b.40; 19,4-8.13-15). Amplasarea spațio-temporală a acestei drame este indicată la început și la final: „îl conduc la pretoriu... era dimineată” (In 18,27a); „s-a așezat pe un tron în locul numit „Lithostrotos” – iar în ebraică, „Gabbata”... Era ziua Pregătirii Paștelui, pe la ceasul al șaselea.” (In 19,13b-14). Referirea la sărbătoarea Paștelui este făcută în deschidere, atunci când se precizează că iudeii „nu au intrat în pretoriu ca să nu se profaneze și să poată mânca paștele” (In 18,28b). Aceste date ale textului lui Ioan, cu un rol important în povestire și în perspectiva sa asupra pătimirii, mai mult ridică probleme decât furnizează informații. Unde este pretoriul lui Pilat la Ierusalim? În ce sens iudeii – se presupune că aceștia sunt cei care îl conduc pe Isus la Pilat – se profanează dacă intră în pretoriu? „Paștele” pe care aceștia trebuie încă să-l mănânce se referă la cina pascală sau la azimele care se mâncau în săptămâna sărbătorii Paștelui? Cele două indicații toponimice legate de locul deciziei finale ne permit să identificăm amplasamentul pretoriului? Nota temporală „pe la ceasul al șaselea” cum se împacă cu cea din Evangheliile sinoptice, care plasează crucificarea lui Isus la pe la ceasul al șaselea? (Mc 15,33; Mt 27,45; Lc 23,44)

O mare parte din aceste probleme nu își găsesc o soluție satisfăcătoare pe plan istoriografic. Localizarea pretoriului, sediul guvernatorului roman atunci când vine la Ierusalim, este, pentru unii, turnul Antonia, pe partea nord-vestică a curților templului¹¹⁸; pentru alții, trebuie căutată în palatul superior al lui Irod,

¹¹⁸ L.H. Vincent, D. Baldi, B.F. Westcott, B. Lindars, S.A. Panimolle, J.N. Sanders (posibil). Unul dintre argumentele invocate în sprijinul identificării pretoriului cu fortăreața Antonia este pavajul cu lespezi mari de piatră, găsit în împrejurimile esplanadei templului și care ar explica

pe colina vestică către poarta dinspre Jaffa¹¹⁹. În sprijinul acestei ultime ipoteze există mărturia lui I. Flaviu: reședința obișnuită a guvernatorilor romani la Ierusalim este sediul foștilor suverani locali¹²⁰. Cele două indicații toponimice, una în greacă, *Lithòstrōtos*, și cealaltă în ebraico-aramaică, *Gabbathà*, nu ne permit să precizăm mai bine localizarea pretoriului unde este tribunalul lui Pilat. Probabil că dubla desemnare greco-ebraică corespunde celor două medii etnico-culturale: cel greco-roman și cel iudaico-palestinian, care sunt implicate în actul final al dramei lui Isus. Această distincție de medii este subliniată și de faptul că iudeii nu vor să intre în pretoriu din motive ce țin de purificarea rituală. Astfel, Pilat este constrâns să iasă pentru a discuta cu iudeii. Motivarea refuzului iudeilor de a intra în pretoriu este legată de precizarea sărbătorii Paștelui. Pe plan istoric, această motivație nu apare clară, pentru că prescripțiile cu privire la impuritatea rituală pe care un iudeu o dobândește atunci când intră în locuințele păgânilor sunt desprinse din *Mishna*¹²¹. Însă autorul celei de-a patra Evanghelii apelează la motivul „Paștelui” care domină întreaga relatare a pătimirii nu doar pentru a face distincție între cele două locații – în pretoriu și afară – ci și pentru a scoate în evidență încă de la început dezinteresul iudeilor față de Paște pe care Isus îl inaugurează prin „trecerea” la Tatăl (In 13,1; 19,31.33-36). În același mod, la un dublu nivel trebuie înțelese și precizările cristologice din deschidere, „era dimineață”, și de la final, „era spre ceasul al șaselea”. Dimineață începe activitatea tribunalului roman, însă cu aceasta începe și ziua decisivă a supremei mărturii a lui Isus după ultima noapte de veghe în care s-au petrecut trădarea și renegările: el, de fapt, în scena culminantă, va fi prezentat de către Pilat drept „regele iudeilor”.

Prima scenă și dialogul respectiv se desfășoară în afara pretoriului, pentru că Pilat iese să le vorbească iudeilor (In 18,29a). Confruntarea are loc între două sisteme de „putere” și atributele fiecăreia: iudeii care l-au condus pe Isus în fața lui Pilat îi recunosc acestuia puterea de a-l condamna la moarte; Pilat, care, la

toponimul *Lithòstrōtos*. Însă acest pavaj aparține forului roman al orașului lui Adrian, din secolul al II-lea d.C. (P. BENOIT, *The Archeological Reconstruction of the Antonia Fortress*, în Y. YADIN, ed., *Jerusalem Revealed. Archeology in the Holy City, 1968-1974*, Jerusalem, 1976, 87-89).

¹¹⁹ G. Dalmann, J.H. Bernard, W. Bauer, E.C. Hoskyns, J. Blinzler, P. Benoit, R. Bultmann, J. Becker, M.E. Boismard – A. Lamouille, J. Gniska, G. Segalla.

¹²⁰ I. FLAVIU, *Bell.* II, 14,8, par. 301: „Florus și-a luat o locuință în palatul regal și în ziua următoare, ridicând tribunalul, *bēma*, s-a așezat, în timp ce se prezentau în fața lui marii preoți și personajele cele mai importante și partea cea mai aleasă a cetățenilor...”, cf. 15,5, par. 328: palatul regal este un loc distinct în mod clar de fortăreața Antonia din apropierea templului.

¹²¹ „Casele păgânilor sunt impure” (*Oho.* XVIII, 7). Se crede că în apropierea caselor păgânilor ar exista cadavre rezultate în urma unor avorturi tănuite. Acum, impuritatea produsă de contactul cu cadavre durează șapte zile (*Kel.* I, 4), caz în care celebrarea Paștelui ar trebui amânată cu o lună (*Pes.* VII, 6; cf. *Num* 9, 6.11; *2Cr* 30, 2-3). Expresia „a mânca Paște” în textele biblice și în cele ale tradiției iudaice se referă în mod normal la celebrarea Paștelui, care includea masa cu miel și azime (*Ios* 5,10-11; *2Rg* 23,9); un exemplu de celebrare a Peștelui după exil, în stare de puritate ritualică, ce presupune separarea de populația țării, se găsește în *Esd* 7,19-22; cf. *Esd* 7,10-14 (LXX); *2Esd* 6,19-21 (LXX).

rândul său, în încercarea de a-l repune pe Isus sub jurisdicția lor, confirmă în parte validitatea juridico-legală a legii lor (In 18,29-31). Pe acest plan juridico-legal trebuie interpretată scurta polemică dintre iudei și Pilat. Guvernatorul roman le cere în mod formal să-i spună care este acuzația adusă lui Isus. Iudeii nu vor să se expună și îl prezintă pe Isus drept un „răufăcător”. Pilat refuză să continue pe baza unei acuzații generice și vrea să retrimită cazul lui Isus celor care i l-au predat. Iudeii își arată adevăratele intenții și își manifestă intenția de a-l ucide pe Isus: „Nouă nu ne este permis să ucidem pe nimeni” (In 18,31b). Evanghelistul încheie această primă confruntare dintre iudei și Pilat printr-o trimitere la un discurs al lui Isus introdus prin formula de împlinire: „să se împlinească cuvântul pe care îl spusese el, arătând de ce fel de moarte avea să moară” (In 18,32). Aceasta este cheia hermeneutică a întregii dezbateri din fața lui Pilat în jurul cazului lui Isus: semnificația morții sale drept înălțare pentru a-i putea atrage pe toți la el a dat-o deja Isus (In 12,32-33; cf. 3,14-15; 8,28). Discursul său profetic decide inclusiv modul în care el „trebuie” să moară. Doar moartea pe cruce realizează în mod simbolic înălțarea lui Isus, care duce la gloria înălțării și face din el centrul unității tuturor credincioșilor. Cazul lui Isus predat de către iudei lui Pilat trece de la planul juridico-legal la cel religios-cristologic, pentru că prin moartea sa se împlinește planul lui Dumnezeu pentru mântuirea tuturor. Iar Isus, prin cuvântul său, revelează traiectoria acestui plan de răscumpărare universală.

În acest univers cristologic, discursul iudeilor care declară în fața lui Pilat: „Nouă nu ne este permis să ucidem pe nimeni” are o valență dublă. Pe de o parte, el exprimă situația autorităților iudaice sub regimul ocupației romane: nu are dreptul să emită și să pună în aplicare sentințe capitale¹²². Însă autorul celei de-a patra Evanghelii nu se oprește la simpla indicare a acestei limitări a competențelor judiciare ale iudeilor pe plan istoric. El presupune în termeni generali acest dat de fapt, pentru a proiecta aici situația contradictorie a iudeilor care au decis deja să-l ucidă pe Isus înainte încă de a-l încredința lui Pilat (In 11,50-53). De fapt, aceștia, încă de la prima confruntare cu Isus, încearcă să-l ucidă, *apoktênein* (In 5,18; 7,1.19.25). Această condamnare înainte de a fi fost ascultat acuzatul este împotriva legii lor, în fața căreia Pilat ar vrea să-l retrimită pe Isus (In 7,51). În momentul cel mai critic al dezbaterii, iudeii fac apel la legea lor pentru a-i cere în mod explicit lui Pilat condamnarea la moarte a lui Isus: „Noi avem o Lege și după această Lege trebuie să moară, pentru că s-a făcut pe sine Fiul lui Dumnezeu” (In 19,7). În

¹²² Se pare că dreptul și competența juridică a iudeilor sub regimul ocupației romane înainte de 70 d.C. ar fi fost limitate sau, oricum, controlate. Dacă ne luăm după ceea ce spune I. Flaviu, procuratorul roman din provincia Iudeea își rezervă dreptul de a condamna la moarte: „Fiind redus la provincie teritoriul lui Archelau, a fost trimis acolo drept procurator Coponius, un membru al cavaleriei romane, investit de Cezar inclusiv cu puterea, *exousia*, de a condamna la moarte” (Bell. II, 8, 1, par. 117; cf. Ant. XX, 9,1, par. 201-204). Aceste date sunt confirmate de o tradiție păstrată în Talmudul palestinian, care vorbește despre o limitare a puterii judiciare a Sinedriului, cu 40 de ani înainte de distrugerea templului (JSanh. I, 18a, 34; VII; 24b, 41). Cazul lapidării lui Ștefan, analoagă cu cea a lui Iacob, trebuie considerat drept linșaj prin încălcarea acestui regim (I. FLAVIU, Ant. XX, 9, 1, par. 200-204).

această cerere este condensată acuzația formală a iudeilor împotriva lui Isus și, în același timp, intenția lor originară. Aici se încheie conflictul istoric al lumii oficiale iudaice cu Isus, trimisul și Fiul lui Dumnezeu (cf. In 10,33-36). Așadar, în acest proces din fața lui Pilat, iudeii sunt „actorii” care imprimă orientarea cazului lui Isus. Însă acest lucru nu este decis e plan juridico-legal, ci pe plan religios, care pentru autorul *Evangheliei a patra* este în mod esențial cristologic. În acest cadru trebuie amplasate figura și rolul lui Pilat. Intervențiile și deciziile sale nu ascultă, pur și simplu, de o logică juridico-legală și nici de legile psihologiei: Pilat suspectează manevra iudeilor, nu știe să evalueze în mod realist reacțiile lor și în final vrea să-i ia în răs, însă este șantajat și constrâns să execute cererea lor de a-l crucifica pe Isus. Pot fi percepute și aceste nuanțe ale dezbaterii, însă doar la nivelul evoluției firului epic. Conflictul cristologic îi pune pe toți protagoniștii dramei în fața unei opțiuni radicale: de partea sau împotriva lui Isus. Pilat și iudeii joacă un rol care îi definește drept reprezentanți ai necredinței „lumii”, care duce la refuzul și la condamnarea lui Isus. De aceea este de înțeles faptul că portretul făcut lui Pilat în *Evaghelia lui Ioan* coincide doar parțial cu cel care poate fi obținut din izvoarele extraevangelice¹²³. Autorul *Evangheliei a patra* are o imagine despre guvernatorul roman coerentă cu orientarea cristologică care domină relatarea pe care el o face patimilor lui Isus.

A doua scenă se desfășoară în interiorul pretoriului, unde Pilat poruncește să fie adus Isus pentru a-l interoga. Această interogare a acuzatului, în sine, corespunde practicii judiciare romane. Însă confruntarea directă oferă ocazia autorului nostru de a prezenta mărturia supremă dată de Isus în fața reprezentantului lumii păgâne. În dialog alternează intervențiile lui Pilat și ale lui Isus – de patru, respectiv de trei ori – în jurul unei probleme fundamentale și decisive. Aceasta este formulată în prima întrebare a lui Pilat: „Tu ești regele iudeilor?”. În continuarea procesului, același titlu sau o formă echivalentă apare din nou, atribuită guvernatorului roman sau soldaților săi (In 18,39; 19,3; 19,14.15). Despre acest apelativ „regele iudeilor” discută aprins pentru ultima dată guvernatorul roman și iudeii, în momentul crucificării lui Isus (In 19,19-21). Titlul „rege”, *basileus*, care apare în total de 18 ori în *Evaghelia a patra*, în 17 cazuri face referire la Isus, de două ori pus în legătură cu „Israel”, de opt ori, cu „iudeii”. Și conform tradiției sinoptice acest calificativ atribuit lui Isus: „regele iudeilor” sintetizează motivul condamnării sale pe cruce (Mc 15,26; Mt 27,37; Lc 23,38).

¹²³ Pontius Pilat, din ordinul cavaleriei, este al cincilea procurator roman al provinciei Iudeii cu titlul oficial de *praefectus* (inscripție găsită în Cezareea în 1961); i-a urmat în 26 după Cristos lui Valerius Gratus și a fost înlăturat din funcție de Vitellius, legat al Siriei, în 36, trimis la Roma pentru a răspunde de uciderea anumitor conducători samariteni pe muntele Garizim (I. FLAVIU, *Ant. XVIII*, 2, 2, par. 35; 4,1-2, par. 85-88). În timpul administrației sale, intrase de mai multe ori în conflict cu sensibilitatea religioasă a iudeilor, încercând să rezolve conflictele prin recursul la forță (FLAVIU, *Ant. XVIII*, 3,1, par. 55-59; 3, 2, par. 60-65). Această imagine a lui Pilat, de om dur, crud, fără scrupule, este confirmată de Filon din Alexandria în perorația sa către împăratul Caius Caligula (FILON, *Leg. Cai.* 38, par. 301-302; cf. J.P. LEMON, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, EB Gabalda, Paris, 1981).

Acesta constituie sâmburele acuzației iudeilor în fața guvernatorului roman. Autorul *Evagheliei a patra* preia această informație tradițională și o reelaborează din perspectivă cristologică.

Prima fază a dialogului dintre Isus și Pilat este o polemică care o continuă pe cea precedentă, dintre iudei și Pilat. Isus, de fapt, răspunde tot printr-o întrebare, iar Pilat face același lucru (In 18,34-35ab). Nu este doar un joc de cuvinte pentru a ocoli problema. Este vorba, de fapt, despre a preciza încă de la început care este tonalitatea acuzației și cine este responsabil de aceasta. Iudeii sunt – „ceilalți” – cei care îl acuză pe Isus în fața lui Pilat drept „regele iudeilor”? Problema este ambivalentă. De fapt, Isus a refuzat să fie aclamat drept „regele iudeilor” în timp ce a acceptat titlul de „rege al Israelului” (In 1,49; 12,13). În schimb, în perspectiva proprie guvernatorului roman, titlul „rege al iudeilor” este necesar să fie precizat, pentru că acesta are o valență politică suspectă. În orice caz, contraințrebarea lui Isus îi atrage atenția lui Pilat asupra responsabilității sale personale.

Reacția imediată a guvernatorului roman scoate în evidență poziția acestuia: eu nu am nimic de împărțit cu lumea iudaică. El își revendică rolul de judecător autonom. Inițiativa de a-l „preda” pe Isus lui Pilat și, deci, rolul acuzatorului sunt rezervate iudeilor. În declarația procuratorului, „lumea”, „națiunea”, *èthnos*, este asociată cu arhieriei. Aceștia din urmă, de fapt, prin gura lui Caiafa, au decis să-l elimine pe Isus pentru a salva „națiunea”, *èthnos* (In 11,48-50). Și acum, în inițiativa de a-l preda pe Isus autorității romane, funcționarii templului acționează drept reprezentanți și responsabili ai națiunii iudaice. Odată definite rolurile și responsabilitățile, Pilat începe interogatoriul printr-o întrebare de protocol: „Ce ai făcut?”. În aceste cuvinte ale lui Pilat se poate percepe ecoul acuzației generice a iudeilor împotriva lui Isus: este un „răufăcător”, *kakòn poiôn* (In 18,30). Nu se poate exclude ideea că noua întrebare a judecătorului roman poate fi înțeleasă în perspectiva cristologică a lui Ioan, așa cum lasă să se înțeleagă răspunsul lui Isus. Doar prin intermediul a ceea ce Isus a făcut – semne și fapte – se poate percepe adevărata dimensiune a statutului său regal.

Răspunsul lui Isus la noua întrebare a lui Pilat reia problema inițială cu privire la titlul „rege al iudeilor”. Acesta este structurat în trei sentințe principale legate între ele:

- A. „Împărăția mea nu este din lumea aceasta.
- B. Dacă împărăția mea ar fi fost din lumea aceasta,
slujitorii mei s-ar fi luptat ca să nu fiu dat pe mâna iudeilor.
- C. Dar acum împărăția mea nu este de aici” (In 18,36).

Prima declarație în formă negativă: „Împărăția mea nu este din lumea aceasta” este reluată în a treia, cu o variantă: în formula *ek tou kòsmou toutou* se înlocuiește adverbul grec *entèuthen*. Sentința centrală motivează fraza de la început, pentru că o reia literal, în protază, și o dezvoltă în apodoză, pregătind, astfel, a treia declarație conclusivă. Noutatea față de întrebarea inițială a lui Pilat este că în cele trei sentințe, Isus nu vorbește despre „rege”, ci despre „împărăție”, *basileia*,

în termeni absoluți. Termenul „împărăție”, cu specificația „împărăția lui Dumnezeu”, apare de două ori în dialogul cu Nicodim (In 3,3.5). În cazul de față, Isus vorbește de trei ori despre împărăția „mea” și o scoate în evidență pe baza originii și a provenienței sale: „nu este din lumea aceasta... nu este de aici”. Printr-o formulă analoagă, Isus, în dezbateră cu iudeii de la Ierusalim, prezintă identitatea sa: „Voi sunteți de jos, eu sunt de sus; voi sunteți din lumea aceasta, eu nu sunt din lumea aceasta, *ek toû kòsmou toûtou*” (In 8,23; cf. 15,19; 17,14.16). Adjectivul pronominal demonstrativ „aceasta”, care determină substantivul „lume”, scoate în evidență dimensiunea antitetică, la fel ca în distincția iudaică dintre cele două „lumi” sau „eoni”: *ha-olam haz-zeh*, „această lume”, și *ha-olam hab-ba'*, „lumea ce vine”. Formula din *Ioan* face trimitere la metafora spațială pentru a exprima valența negativă a lumii. Confirmarea o avem din comparația cu sentințele în care se vorbește despre „conducătorul acestei lumi” (In 12,31; 14,30; 16,11). Așadar, în fața lui Pilat, Isus declară că împărăția sa nu provine din sistemul mundan. Cu alte cuvinte, funcția sa regală sau domnia nu capătă legitimitate în urma unei investituri umane, pământești, nici nu se supune unor criterii lumești. De aceea, el nu se încrede, asemenea regilor din lumea aceasta, în folosirea forței. De fapt, în fața gărzilor iudeilor venite să îl aresteze, el contestă încercarea lui Petru de a se opune recurând la sabie (In 18,3.10-11.12).

Al doilea răspuns al lui Isus către Pilat precizează în termeni pozitivi regalitatea sa. Guvernatorul roman repropune problema inițială, însă fără nici o referire la iudei: „Așadar, ești rege?”. Propoziția lui Pilat, în forma sa greacă, poate fi înțeleasă și ca o declarație: „Așadar, tu ești rege!” În orice caz – în formă interogativă sau declarativă – intervenția lui Pilat folosește la redeschiderea dezbaterii și oferă ocazia unei precizări ulterioare a lui Isus. Și aceasta poate fi interpretată în două moduri: a) „Tu spui că eu sunt rege”; b) „Tu însuși o spui, pentru că eu sunt rege”. Oricum, sensul răspunsului lui Isus, în ansamblul său, este clar. El contrapune perspectivei lui Pilat propria sa perspectivă regală. Condiția regală a lui Isus este legată de statutul său cristologic de Fiu și de trimis. Prin nașterea sa și prin misiunea sa, Isus este rege. Iar misiunea sa este aceea de a da mărturie despre adevăr. Terminologia „mărturie” este adaptată la contextul procesului din fața lui Pilat. Însă aceasta face trimitere la dezbateră cu iudeii de la Ierusalim, unde de mai multe ori Isus face apel la mărturia „adevărată” și la rolul său de martor „adevărat” (In 5,31-32; 8,13-14.17-18). În calitate de trimis al Tatălui sau Fiu, Isus este martorul „autorizat” și poate să se bazeze pe o mărturie validă. Cu alte cuvinte, mărturia sa coincide cu lucrarea sa de revelator: el dă mărturie despre ceea ce a văzut și a auzit (In 3,32). De aceea, mărturia lui Isus despre „adevăr” este echivalentă cu condiția sa de Fiu, revelator definitiv al Tatălui. El, de fapt, în calitate de „adevăr”, reprezintă singura cale de acces către Tatăl (In 14,6). Așadar, ultimul discurs al lui Isus care se autoprezintă drept martor al adevărului este un apel către credincioși, către cei care „ascultă glasul său”. El le definește statutul în două aspecte: a fi ai adevărului și a asculta glasul „său”. Apartenența radicală și originară la adevăr înseamnă a împărtăși

condiția lui Isus, Fiu trimis și revelatorul Tatălui. Autorul *Evangheliei a patra* spune același lucru prin formulele: „din Dumnezeu s-au născut” sau „de sus” (In 1,13; 3,3.5). Iudeii nu pot să accepte sau să asculte cuvintele lui Isus, cineva care spune adevărul, pentru că nu sunt „de la Dumnezeu” (In 8,47; cf. 8,40.45). În mod analog, se spune că aceștia nu cred pentru că nu fac parte dintre oile sale. Iar acestea din urmă sunt cele care ascultă glasul său (In 10,26-27; cf. 10,3.16).

Dată fiind această convergență de termeni și expresii din *Ioan*, cuvintele lui Isus cu privire la regalitatea sa capătă o conotație cristologică precisă. În primul rând, regalitatea lui Isus este definită de originea sa sau de izvorul său: nu este din această lume sau de aici, ci de la Dumnezeu sau de sus. Însă aceasta se manifestă și se înfăptuiește prin intermediul misiunii lui Isus în lume, ca mărturie autorizată a adevărului. De aceea, adepții și participanții la regalitatea lui Isus sunt cei care primesc mărturia sa. Cu alte cuvinte, regalitatea lui Isus, în calitatea sa de Fiu și trimis al lui Dumnezeu în lume, nu se bazează pe apărători combatanți, ca în cazul regilor acestei lumi, ci pe discipoli credincioși. Astfel, pe fundalul acesta, se poate da un sens plauzibil expresiei enigmatice a lui Pilat care încheie dialogul cu Isus: „Ce este adevărul?” (In 18,38a). În cuvintele lui Pilat nu trebuie căutat ecoul scepticismului unui filosof, nici ironia sau sarcasmul politicianului deziluzionat și dezamăgit. Este, oare, aceasta întrebarea unuia care caută cu sinceritate adevărul? Aceste interpretări sunt infirmate de o eroare de fond: sunt străine de contextul imediat și de perspectiva lui *Ioan*, care dă o semnificație precisă termenului „adevăr”. Pilat este pur și simplu străin și refractar față de mărturia lui Isus legată de adevăr. El se numără printre cei care nu ascultă glasul său, pentru că „nu este din adevăr”. Pe scurt, este un reprezentant al acelei lumi necredincioase care nu știe să recunoască și nu este în măsură să-l recunoască pe Isus drept singurul și definitivul revelator al lui Dumnezeu.

Confirmarea acestei interpretări o avem din scenele care urmează și din deznoământul general al procesului roman. Pilat declară de trei ori în fața iudeilor că el nu găsește la Isus nici un motiv de condamnare și, în ciuda acestui fapt, cedează în fața cererii presante a iudeilor și îl predă lor ca să fie răstignit (In 19,16a). Prima declarație deschisă a lui Pilat cu privire la nevinovăția lui Isus face trecerea între scena dialogului din interiorul pretoriului și confruntarea de afară, cu iudeii. Contradicția din cuvintele lui Pilat este evidentă: pe de o parte, afirmă că Isus nu poate fi condamnat, și pe de altă parte le propune iudeilor eliberarea sa, pe baza unui obicei de amnistiere cu ocazia Paștelui. Mai mult, se presupune un verdict de condamnare în ceea ce-l privește pe cel care este eliberat prin amnistie. Surprinzător, iudeii încep să strige: „Nu pe acesta, ci pe Baraba!”. Întreaga scenă se încheie printr-o notă lapidară, în stilul caracteristic *Evangheliei a patra*: „Iar Baraba era un tâlhar”. Încă o dată, Pilat este prins pe picior greșit și apare ca un personaj meschin. Nu se înțelege bine dacă propunerea sa de a-l elibera pe „regele iudeilor”, după dialogul precedent cu privire la împărăția lui Isus și titlul său de „rege”, reprezintă o provocare sau o gafă ulterioară. La toate acestea trebuie adăugate nedumeririle pe plan istoric cu privire la caracterul verosimil al

amnistierii cu ocazia Paștelui¹²⁴. Mai mult, numele lui Baraba apare pe neașteptate în cererea iudeilor, care îl pun în opoziție cu Isus¹²⁵. Trebuie observat că iudeii, în timpul procesului roman, nu îl numesc niciodată pe Isus cu numele său: el este doar „acesta”, *oûtos*, „un răufăcător”, ce trebuie eliminat sau răstignit (In 18,30b.40b; 19,12b.15a).

Portretul lui Pilat în a doua confruntare cu iudeii este o caricatură mult pre evidentă pentru a fi atribuită intenției evanghelistului. Altul este mesajul pe care autorul vrea să-l transmită. Din tradiție, el cunoaște propunerea schimbului dintre Isus și Baraba legat de amnistia cu ocazia sărbătorii Paștelui. Asupra acestui ultim detaliu, autorul *Evangheliei a patra* atrage atenția cititorilor. Isus nu este eliberat pentru că el inaugurează Paștele definitiv care dă libertate credincioșilor (In 8,31-36). Propunerea lui Pilat de a-l pune în libertate pe „regele iudeilor” oferă din nou ocazia de a dezvălui intențiile celor care l-au predat pe Isus ca pe un „răufăcător”. Aceștia vor condamnarea capitală a „regelui iudeilor”, chiar cu prețul punerii în libertate a unui „tâlhar”, *lēstēs*. Prin acest apelativ, împreună cu cel de „hoți”, sunt desemnați falșii păstori care au prădat și ucis turma și sunt puși în opoziție cu „adevăratul păstor”, care își dă viața pentru oi (In 10,8.10-11). De aceea, conducătorii iudei sunt coerenți atunci când îl refuză pe Isus, autenticul rege-păstor, și îl eliberează pe Baraba, un tâlhar. Cu alte cuvinte, propunerea compromisului amnistiei făcută de Pilat, în proiectul evanghelistului, are rolul de a produce această reacție a iudeilor. De fapt, toate celelalte încercări ale lui Pilat, într-un crescendo impresionant, conduc la același rezultat: să facă vizibilă intenția originară a iudeilor de a-l condamna pe Isus la moartea pe cruce.

Noua decizie a lui Pilat – „l-a luat pe Isus și l-a dat să fie biciuit” – se încadrează în aceeași logică paradoxală. Și în cazul acesta încercările de explicare psihologică sunt nepotrivite: Pilat ar vrea într-o oarecare măsură să satisfacă cererea iudeilor fără, însă, să ajungă la condamnarea reală a lui Isus; biciuirea ar fi o pedeapsă mai mică pentru a-l feri pe Isus de cruce. Așadar, alegerea lui Pilat ar fi dictată de clemență, nu de cruzime. Această reconstrucție cu caracter psihologizant este străină tonalității textului lui Ioan. Încă o dată, contextul imediat este cel care oferă cheia unei interpretări corecte. Biciuirea lui Isus este abia menționată. Toată atenția se concentrează asupra scenei următoare, a parodiei de investiție și omagiu regal adus lui Isus la inițiativa soldaților. În text prevalează verbele de acțiune, într-o succesiune rapidă, care ajunge la punctul culminant în gestul de omagiu al soldaților: „veneau la el și spuneau: «Bucură-te, regele Iudeilor!»” (In 19,3).

¹²⁴ Tradiția de care depinde și *Evanghelia a patra* leagă eliberarea unui prizonier de condamnarea la moarte a lui Isus. Ecoul unei eventuale amnistii-eliberări cu ocazia Paștelui ar putea exista într-un text din *Mishna*, care prevede posibilitatea de a-i număra printre comensalii cinei mielului de Paște „pe unul căruia i-a fost promisă ieșirea din închisoare” (Pes. VIII, 6).

¹²⁵ Baraba, în limba aramaică, înseamnă „fiul lui «Abbà»”; așadar, ar putea fi un patronim care presupune un nume de persoană. Ieronim, în comentariul la Mt 27,16, spune că în *Evanghelia Evreilor* numele propriu al lui Baraba este „Isus”.

O notă conclusivă îi amintește cititorului scena de violență și de insultă care încheie audiența de la Anna: „Și îi dădeau palme” (cf. In 18,22). Isus, în centrul scenei, se află la discreția soldaților, care îl tratează ca pe un rege în bătaie de joc: coroana pe cap, matia de purpură pe umeri, aclamarea cu titlul „regele iudeilor”¹²⁶. Acest detaliu este cel care dezvăluie intenția autorului în descrierea scenei de batjocură și defăimare organizate de soldați pentru Isus. Ca „rege al iudeilor” Isus este degradat și batjocorit de soldații guvernatorului roman. Pentru a scoate în evidență în acest mod, autorul *Evangeliei a patra* a preluat informația tradițională referitoare la biciuirea lui Isus și a plasat-o în centru, ca preludiu la parodia învestiturii și a aclamației regale¹²⁷.

Scena imediat următoare conține prezentarea lui Isus către iudei. Ritmul narațiunii este încetinit; detaliile semnificative sunt scoase în evidență. Mai întâi iese Pilat și anunță prezentarea lui Isus cu un scop bine precizat: de a-i demonstra nevinovăția. Este a doua oară când Pilat face această declarație, în termeni aproape identici cu prima (In 19,4c; cf. 18,38c). Așadar, iese Isus, încununat cu coroana de spini și îmbrăcat cu mantia purpurie, cum a fost aranjat de soldați în parodia de învestitură. Atunci, Pilat îl prezintă cu următoarele cuvinte: „Iată omul”, *idou ho ànthrōpos* (In 19,5). Scena în sine este elocventă. Isus, cu însemnele regale, puse în batjocură, este pur și simplu „omul”. Se pot vedea aici semnificații mai profunde sau aluzii cristologice în spatele cuvintelor lui Pilat? În *Evangelia a patra*, Isus, asemenea altor personaje, este desemnat prin termenul „om”, (*ho*) *ànthrōpos* (In 4,29; 5,12; 9,11.16.24). În contextul pătimirii, el este „acest om” periculos anchetat, acuzat și condamnat de către iudei (In 11,47; 18,17.29). Este inedit să observăm formularea acuzării din partea iudeilor din dezbaterile cu Isus de la Ierusalim: „tu, om fiind, te faci Dumnezeu” (In 10,33). Tocmai acesta este capul de acuzare pe care în final acuzatorii lui Isus îl fac să conteze în fața lui Pilat: „trebuie să moară, pentru că s-a făcut pe sine Fiul lui Dumnezeu”. Aluziile mesianice în scena de prezentare ar fi mai clare dacă coroana de spini ar putea fi identificată cu coroana strălucitoare imperială sau cu cea triumfală a conducătorilor de oști învingători. Pentru cititorii Bibliei grecești, cuvintele lui Pilat ar putea fi legate de anunțul venirii unui *ànthrōpos* din Israel cu trăsături regale (Num 24,17, LXX), sau de textul lui Zaharia, în care profetul primește

¹²⁶ Tradiția evanghelică cu privire la învestitura și luarea în răs a lui Isus s-ar putea inspira după modelul unor obiceiuri sau ritualuri analoage relatate de scriitorii antici: un prizonier este întronizat ca rege în bătaie de joc timp de cinci zile înainte de condamnarea sa la moarte (DION DIN PRUSA, *De regno or.* IV, 6, 6; STRABON, *Ta Sàkaia*, XI, 512, sărbătoarea sakailor în Persia). Un exemplu de parodie regală cu ocazia vizitei lui Agrippa în Alexandria din Egipt este narat de FILON în *Flacc.* 36-38.

¹²⁷ Biciuirea, la romani, *verberatio*, precedă în mod normal condamnarea la moartea pe cruce, prevăzută ca o pedeapsă suplimentară (cf. Mt 27,26; Mc 15,15). *Evangelia după Luca* pare să o considere drept o măsură autonomă în vederea eliberării lui Isus (Lc 23,22); I. FLAVIU, *Bell.* II, 14, 9, par. 306-308; V, 11, 1, par. 449: reproduce cazuri de răstignire precedată de biciuire sub administrația lui Iesus Florus și în timpul asediului din Ierusalim; cf. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia, 1988, 58.61-64.

ordinul de a-l încorona și proclama drept rege-mesia pe Iosue (*Zah* 6,11-12: *idoù anêr*). Nu cred, în schimb, că în cuvintele atribuite lui Pilat s-ar putea percepe vreo trimitere, fie și indirectă, la cristologia specifică lui Ioan referitoare la „Fiul Omului”, nici ca traducere a termenului aramaic *bar-nashâ'*, nici ca transcriere simplificată a titlului cristologic. În *Evanghelia a patra*, titlul de „Fiul Omului” apare doar în sentințele lui Isus sau în legătură cu acestea (cf. *In* 12,34).

Imediată și neașteptată este reacția arhierilor și a gărzilor la vederea lui Isus în hainele unui rege batjocorit. Aceștia își urlă cererea indubitabilă: moartea pe cruce. De două ori repetă strigarea „Răstingește-l, răstingește-l”. Și în cazul acesta este inutil să căutăm explicații psihologice: figura lui Isus prezentată de Pilat ar fi o provocare care exasperează autoritățile iudaice. Strigătul conducătorilor iudei nu face altceva decât să demonstreze ceea ce încă de la început constituia intenția lor: ca Isus să fie condamnat la moartea pe cruce de către autoritățile romane. De fapt, scurtul schimb de replici dintre Pilat și iudei după scena prezentării lui Isus îl copiază formal pe cel inițial. Pilat pune din nou cauza lui Isus în mâna iudeilor, pentru ca ei înșiși să-l trimită la moartea pe cruce. Și, ca o justificare a acestei străni propuneri, el declară, pentru a treia oară, cu aceleași cuvinte: „Eu nu găsesc în el nici o vină” (*In* 19,6b). De data aceasta, iudeii fac apel la legea lor: pe baza acestei legi Isus trebuie să moară „pentru că s-a făcut pe sine Fiul lui Dumnezeu” (*In* 19,7). Cu această ultimă declarație a iudeilor, întreagă dramă a dezbaterii procesuale din fața lui Pilat iese la iveală. Motivul de condamnare pe care Pilat nu reușește să-l găsească a fost deja identificat de iudei de la prima confruntare cu Isus: aceștia caută să-l ucidă pentru că el îl numește pe Dumnezeuul său Tată și se face egalul lui Dumnezeu (*In* 5,18). Aceeași acuzație răsună în termeni expliciți în ultima dezbaterie de la Ierusalim, în timpul sărbătorii Înnoirii templului. Iudeii îi spun lui Isus: „tu, om fiind, te faci Dumnezeu” (*In* 10,33). Această pretenție a lui Isus este un fel de blasfemie pentru care legea biblică și iudaică prevede condamnarea la lapidare (*Lev* 24,16; cf. *Sanh.* VII, 5; *Ker.* I, 1-2). Pedepsa cu moartea îl amenință pe falsul profet care face poporul să se abată de la credința în singurul Dumnezeu și Domn (*Dt* 13,1-11). Însă dincolo de referirile precise la textele Bibliei sau la jurisprudența iudaică, ceea ce îl interesează pe autorul nostru este să arate punctul la care ajunge conflictul dintre Isus și mediul oficial ebraic. În scopul acesta, este utilă și propunerea absurdă a lui Pilat, care îi invită pe iudei să-l răstignească pe Isus. Ce sens are o astfel de propunere după ce aceștia au declarat încă de la început că nu au dreptul-puterea să condamne pe cineva la moarte? (*In* 18,31) Aceasta este împotriva logicii unei debateri pe plan legal sau juridic. Însă îi constrânge pe iudei să joace cu cărțile pe masă. Adevăratul motiv al condamnării lui Isus are un caracter religios. De fapt, Pilat îi afirmă nevinovăția de trei ori. Atunci, condamnarea la moarte a lui Isus trebuie făcută pe baza legii iudeilor.

În acest punct se redeschide dezbaterrea procesuală cu un nou interogatoriu al lui Isus, făcut de guvernatorul roman. Această turnură este provocată de reacția lui Pilat în fața cuvintelor iudeilor care reclamă moartea lui Isus fiindcă s-a numit

pe sine „Fiul lui Dumnezeu”: „Când a auzit Pilat cuvintele acestea, s-a înspăimântat și mai mult.” (In 19,8). Aceeași reacție de spaimă, exprimată cu același verb, *phobèsthai*, este semnalată în întâlnirea nocturnă a discipolilor cu Isus, care li se prezintă prin formula *egô èimi* (In 6,19.20). Pilat este cuprins de o „spaimă” din ce în ce mai mare atunci când aude declarația iudeilor: Isus, acuzat de a fi „regele iudeilor”, se aut prezintă drept „Fiul lui Dumnezeu”. Acest lucru Pilat îl auzise în parte la finalul primului dialog cu Isus din pretoriu: Isus se proclamă rege fiindcă s-a născut și a fost trimis pentru a da mărturie despre adevăr. Însă Pilat se arată străin și refractar față de glasul adevărului. Acum, în schimb, nu poate să se sustragă de la confruntarea cu cel care se proclamă „Fiul lui Dumnezeu”. Noul dialog din interiorul pretoriului dintre reprezentantul Imperiului și Isus începe cu o întrebare care corespunde protocolului procesual. Pilat îl întreabă pe Isus: „De unde ești?”. Adverbul grecesc *pòthen*, care apare de 13 ori în *Evangelhia a patra*, are o valență cristologică atunci când este pus în relație cu darurile mesianice ale lui Isus sau cu identitatea sa de Fiu și trimis al lui Dumnezeu. În întrebarea lui Pilat se subînțelege aceeași tensiune între originea istorică anagrafică și originea divină a lui Isus ce caracterizează dezbaterea cu iudeii de la Ierusalim în timpul Sărbătorii Corturilor, care se concentrase asupra originii și identității sale (In 7,27.28; cf. 9,29.30). Însă acum Isus nu mai are nimic să-i spună lui Pilat. Timpul revelației deschise și publice a lui Isus s-a încheiat, nu doar pentru iudei, ci și pentru reprezentantul lumii păgâne.

Pentru a marca acest pasaj critic în cheie cristologică, autorul *Evangelhiei a patra* preia din tradiție consemnarea tăcerii lui Isus din timpul procesului, modelată după cea a slujitorului din Is 53,7. Însă rezistența pasivă a lui Isus provoacă intervenția lui Pilat, care afirmă din nou „puterea” sa, *exousia*, de viață și de moarte, în baza rolului său de guvernator roman al provinciei Iudeea (In 19,10). Cuvintele lui Pilat despre drept-putere sunt opuse și simetrice cu cele ale iudeilor care declară că nu au „dreptul” să ucidă pe nimeni (In 18,32). Totuși, aceștia cer ca Isus să fie răstignit pentru că, conform legii lor, trebuie să moară. Pilat a încercat să-l pună în libertate pe Isus, însă iudeii l-au ales pe „tâlharul” Baraba. Cu alte cuvinte, se creează impresia că, de fapt, puterea lui Pilat – de a-l elibera sau răstigni pe Isus – ar fi la dispoziția „voinței” iudeilor.

Pe fundalul acestei situații paradoxale în raporturile dintre Pilat și iudei cu privire la Isus, se poate da o interpretare coerentă discursului acestuia: „Nu ai avea nici o putere asupra mea dacă nu ți-ar fi fost dată de sus” (In 19,11a). În răspunsul său, Isus reia termenul cheie din afirmația lui Pilat: *exousia*, „drept-putere”. Isus nu contestă „puterea” lui Pilat, aceasta corespunde, de fapt, jurisdicției sale de guvernator roman într-o provincie ocupată. Însă în cazul lui Isus, care primește deplina sa legitimitate „de sus”, adică de la Dumnezeu, în calitate de trimis și Fiu al său, și puterea lui Pilat în ceea ce-l privește este dată „de sus” (cf. In 3,31). În realitate, textul grecesc al *Evangelhiei* nu spune că „puterea” lui Pilat este „dată” de sus, pentru că participiul neutru *dedomènon*, „dat”, nu se acordă cu femininul *exousia*, „putere-drept”. Ceea ce îi este dat lui Pilat este

posibilitatea exercitării puterii sale, pentru că, de fapt, aceasta se înscrie în aceeași logică a inițiativei lui Dumnezeu care călăuzește întreaga misiune a lui Isus ce culminează prin dăruirea liberă a vieții sale. Isus, de fapt, are dreptul-puterea, *exousia*, de a-și da viața și de a-și-o lua înapoi, pentru că de la Tatăl a primit această poruncă, ca o expresie a iubirii sale (In 10,17-18). Tatăl i-a dat lui Isus „potirul de băut”; de aceea, el nu se poate opune în fața violenței acelor care au venit ca să-l aresteze (In 18,11). Așadar, răspunsul lui Isus nu este o declarație abstractă sau de principiu cu privire la izvorul sau legitimitatea puterii politice și judiciare a lui Pilat. Acesta este în schimb o precizare cu caracter religios sau, mai precis, cristologic a raportului istoric și actual dintre puterea de viață și moarte pe care o are reprezentantul imperiului în Iudeea și misiunea lui Isus, născut și trimis în lume pentru a da mărturie despre adevăr. În felul acesta, precizarea lui Isus este și un răspuns indirect, însă dintr-o altă perspectivă, la întrebarea inițială a lui Pilat: „De unde ești?” Pe scurt, destinul final al lui Isus, asemenea împărăției și regalității sale, se situează în orizontul teologic al identității și al misiunii sale de Fiu al lui Dumnezeu.

Înțeleasă în această optică, sentința lui Isus cu privire la „puterea” de sus ne permite să dăm o semnificație și celei de-a doua părți a răspunsului său către Pilat: „De aceea, cel care m-a dat în mâinile tale are un păcat mai mare” (In 19,11b). Două sunt lucrurile care trebuie clarificate în acest text din *Ioan*: sensul expresiei grecești din deschidere *dià touto*, „de aceea”, „pentru aceasta”: introduce consecința sau precizează motivația? Mai mult: cine este subiectul participiului *ho paradidoûs*, „cel care m-a predat”: Iuda, Satana, Caiafa sau iudeii? Toate aceste ipoteze au fost formulate de comentatorii moderni¹²⁸. În ce sens are un păcat mai mare? Este de preferat să începem de la problema subiectului participiului *ho paradidoûs*, „cel care (m-)a predat”. Alternativa se poate restrânge la Iuda, în spatele căruia se află acțiunea Satanei sau a diavolului, și la Caiafa, care acționează în calitate de reprezentant al iudeilor (cf. In 18,35). Participiul *paradidoûs*, în relatarea pătimirii din *Ioan*, este rezervat lui Iuda, „trădătorul”, cel care îl predă pe Isus la instigarea adversarului (In 18,2.5). Caiafa și Sinedriul au luat decizia de a-l ucide pe Isus (In 11,47-53). Însă, de fapt, iudeii sunt cei care înfăptuiesc acțiunea de a-l „preda”, *paradidōnai*, pe Isus lui Pilat (In 18,30.35). Acum, în procesul împotriva lui Isus, se află față în față două puteri: cea a iudeilor, care fac apel la lege pentru a cere condamnarea lui la moarte; și cea a guvernatorului roman, care își revendică dreptul de viață și de moarte asupra lui. În final, ambele iau parte la moartea lui Isus, cu grade diferite de responsabilitate. Însă autorul Evangheliei nu intră într-o analiză juridică. El, de fapt, recurge la o expresie cu caracter religios tipică lexicului său: *hamartian êchein*, „a avea păcat”. În cazul dezbaterii lui Isus cu iudeii, aceasta implică refuzul conștient și

¹²⁸ Unii comentatori văd în textul lui Ioan o aluzie la Satana ca o ultimă instanță a predării lui Isus către Pilat și a condamnării sale la moarte: „Unicul mare vinovat, cel care l-a predat pe Isus lui Pilat și morții, este Satana, în persoana sa și în cea a instrumentelor sale” (A. LOISY, 864; J. WELLHAUSEN, 85; E.C. HOSKINS, 524).

explicit al trimisului și Fiului lui Dumnezeu (In 9,41; 15,22.24). Așadar, iudeii sunt cei care, în mod mai direct, sunt implicați în acest păcat-refuz al lui Isus, care duce la inițiativa lor de a-l preda lui Pilat. De aceea, păcatul lor „este mai mare” decât cel al lui Pilat. Acesta din urmă rămâne refractar în fața adevărului al cărui martor legitim și trimis în lume este Isus, și la final pune „puterea” sa de guvernator în slujba cererii iudeilor ca Isus să fie răstignit. Și Pilat, așadar, este implicat în această poveste a „păcatului mai mare”, însă într-un mod diferit față de iudei¹²⁹.

O confirmare a interpretării menționate mai sus cu privire la „păcatul mai mare” o avem la sfârșitul acestei a șasea scene, care prezintă încă o dată confruntarea dintre Pilat și iudei. Guvernatorul roman, în urma ultimei declarații a lui Isus, încearcă să-l repună în libertate. Iudeii încep să strige și formulează ultima lor acuzație decisivă care sună ca un șantaj plin de răutate împotriva funcționarului imperiului: „Dacă-l eliberezi pe acesta, nu ești prietenul împăratului. Oricine se face pe sine rege se împotrivește împăratului” (In 19,12b). Acum apare clară echivalența diferitelor formulări ale acuzației împotriva lui Isus din partea iudeilor. Titlul „rege al iudeilor”, în jurul căruia se învârtă procesul din fața lui Pilat, este explicat prin implicațiile sale religioase și politice: „a se face Fiul lui Dumnezeu” înseamnă „a se face rege” (In 19,7c.12c). Ambivalența mesianico-politică a acestei ultime acuzații a fost deja demascată de refuzul decisiv al lui Isus de a da curs cererii mulțimii care, după miracolul pâinii, vrea să-l „facă rege” (In 6,15). Ceea ce spun acum conducătorii iudei: „Oricine se face pe sine rege se împotrivește împăratului” reprezintă explicarea implicației politice subversive a titlului de „rege” în Iudeea ocupată de romani. Însă în contextul de față declarația lor capătă tonul unei amenințări la adresa lui Pilat. Trebuie să aleagă între Isus sau Cezar. Este în joc loialitatea sa de funcționar al împăratului evocată de expresia sau titlul: „prietenul lui Cezar”¹³⁰.

Ultimele declarații ale iudeilor, care îl pun pe Pilat în fața unei opțiuni categorice, Isus sau Cezar, deblochează situația. În tabloul final, toți protagoniștii dramei se află din nou pe scenă: Isus, Pilat și iudeii. Isus se află în centrul scenei la fel cum fusese în cea precedentă, unde a fost prezentat în bătaie de joc cu haine

¹²⁹ Explicațiile date de comentatorii moderni la declarația lui Isus cu privire la „păcatul mai mare” sunt diferite și incerte: marele preot evreu este de două ori vinovat, pentru folosirea perversă a unei puteri mai înalte și pentru încălcarea rolului său legitim (B.F. Westcott); păcatul iudeilor este dublu, pentru ura împotriva lui Isus și pentru instrumentalizarea puterii politice a lui Pilat (R. Bultmann). Din moment ce lui Pilat i-a fost dat, nu el, ci cel care i l-a predat pe Isus (pentru a fi condamnat) are un păcat mai mare (J. Schneider).

¹³⁰ Expresia „prietenul lui Cezar”, *Kaisaros philos*, apare în lucrarea *Diatribai* a lui Epictet pentru a-l indica pe cel care se bucură de favoarea împăratului (*Diatr.* IV, 1,45-48). Nu se poate exclude faptul că aceasta ar echivala cu un titlu onorific oficial acordat unor funcționari eminenți sau cu merite deosebite în serviciul Imperiului (senatori și cavaleri). În cazul acesta expresia este asimilabilă cu cea de „prieten al regelui” care se găsește în I. FLAVIU, *Ant.* XII, 7,3, par. 298; și în *2Mac* 2,18; 3,38; 10,65. Șantajul politic cu privire la Pilat s-ar putea înscrie în climatul de suspiciune referitor la delictul de „lezmaiestate” din timpul lui Tiberiu, mai ales după căderea localității Seian în luna octombrie a anului 31 (cf. TACITUS, *Ann.* III, 38; Suetonius, *Tib.* 58).

regești prin formula: „Iată omul”. Acum Pilat îl prezintă cu un alt titlu, în care este concentrată semnificația întregului proces și a deznodământului său tragic: „Iată regele vostru” (In 19,14b). Este momentul în care se decide soarta lui Isus. Importanța sa este sugerată de ritmul narațiunii care este încetinit și de cadrul spațial și cronologic reconstruit în mod detaliat. Ultimele gesturi și cuvinte ale lui Pilat sunt indicate prin următoarea succesiune de verbe:

„Când a auzit Pilat cuvintele acestea,

l-a dus pe Isus afară

și **s-a așezat** pe un tron...

Și **le-a spus** iudeilor: «Iată-l pe regele vostru!»” (In 19,13a.14b).

În momentul acesta are loc ultimul schimb de replici rapid dintre Pilat și iudei. Aceștia din urmă își strigă încă o dată cererea: „La moarte, la moarte, răstignește-l”. Pentru a doua oară, Pilat îl prezintă pe Isus drept „rege al iudeilor”: „Să-l răstignesc pe regele vostru?” Această mișcare a lui Pilat răstoarnă situația precedentă: acum iudeii trebuie să aleagă între Isus-rege și Cezar. Ultima opțiune, paradoxală în ceea ce privește conotația sa religioasă și politică, este luată de arhiepiscopul, *archierēs*: „Nu avem alt rege decât pe împăratul”. Ultimul gest al lui Pilat este „predarea” lui Isus pentru a fi răstignit. Pe baza contextului imediat pare că Pilat l-ar preda pe Isus celor care ceruseră cu insistență răstignirea sa: iudeilor. Din continuarea narațiunii se poate afla că cei care îl preiau pe Isus pentru a pune în practică execuția capitală sunt soldații (In 19,21).

Această ambivalență a textului din *Ioan* deschisă în fața a două nivele de înțelegere, cel istoric și cel teologic, ne invită să reinterprețăm întreaga scenă a prezentării lui Isus drept „regele iudeilor”. Versiunea textului la care ne-am referit mai sus presupune faptul că Pilat se „așează” pe un tron și îl prezintă pe Isus cu formula: „Iată regele vostru”. În cazul acesta verbul grecesc *kathizein* este înțeles în sens intransitiv: „a se așeza”, „a se pune așezat”, conform utilizării mai obișnuite din Noul Testament (cf. In 12,14)¹³¹. Însă în unele cazuri acest verb, cu referire la întronarea cerească a lui Isus, este folosit în sens tranzitiv: „să așeze” pe cineva (*Fap* 2,30; *Ef* 1,20). Atunci textul nostru ar trebui interpretat astfel: „Pilat l-a condus afară pe Isus și (l)-a așezat pe un tron...”. Nu stă în picioare obiecția care se bazează pe lipsa menționării obiectului verbului *kathizein* – *autôn*, „l-a” – pentru că atunci când două verbe tranzitive se succed nu este nevoie ca obiectul să fie repetat. Această interpretare, sugerată de Iustin și de apocrifa *Evanghelia lui Petru*, este reluată de unii autori și comentatori contemporani¹³².

¹³¹ Cf. și I. FLAVIU, *Bell.* II,9,3, par. 172; II, 14, 8, par. 301; *Ant.* XX, 6, 2, par. 130; pare să fie o formulă stereotipă *kathizei epî bēmatos*, cf. *Fap* 12,21; 26,6.17.

¹³² IUSTIN, *Apol.* I, 35,5: vede îndeplinirea profeției lui *Isaia* 58,2; 26,6.17; *Evanghelia lui Petru* II,7. Unii autori consideră această interpretare ca fiind posibilă (J.N. Sanders; C.K. Barrett). Alții sunt în favoarea ei: A. Von Harnack, H.J. Holtzmann, B.F. Westcott, A. Loisy, P. Corssen, I. De La Potterie, S.A. Panimolle, A. Dauer, E. Hänchen; J. Mateos – J. Barreto afirmă că Isus este subiectul verbului *ekāthisen*; pentru o critică adusă acestei traduceri și interpretări a verbului *ekāthisen* în sens tranzitiv cf. M. BALAGUÉ, *Y lo sentó en el tribunal*, *EstBib* 33 (1974) 63-67.

Aceasta este favorizată de contextul imediat și de întreaga relatare a pătimirii unde Isus, condamnat drept „rege a iudeilor”, este de fapt adevăratul „rege” care îi judecă pe acuzatorii săi (cf. In 19,11b). Cu alte cuvinte odată cu condamnarea lui Isus începe înscăunarea sa în calitate de rege-judecător universal. În acest cadru cristologic s-ar putea aprecia mai bine indicațiile atât de precise referitoare la loc și la timp: două informații toponimice – *lithòstrōtos-gabbathà* – și două temporale „Pregătirea Paștelui”, și „pe la ceasul al șaselea”. Tronul pe care este așezat Isus regele-judecător se află pe un loc pavat cu lespezi sau cu mozaic, pe o colină; momentul este cel în care începe sărbătoarea Paștelui prin sacrificarea mieilor în piața templului¹³³.

Nu poate fi exclus faptul că autorul Evangheliei ar vrea să sugereze aproape transparent această interpretare cristologică a scenei propunând un text care poate fi înțeles pe două nivele: cel istorico-narativ și cel simbolico-cristologic. Pe planul istoric, cu o tonalitate protocolară, textul spune că Pilat „se așează” pe tronul judecătorului – *sella curulis* – pentru a pronunța sentința. Însă de fapt această sentință nu este pronunțată. Iudeii sunt cei care cer condamnarea lui Isus la moartea pe cruce. Pilat îl prezintă și îl proclamă până la final ca fiind „regele” lor. Declarația finală a iudeilor: „Nu avem alt rege decât pe împăratul”, sintetizează situația lor paradoxală: pentru a-l respinge pe Isus-rege aceștia trebuie să-l aleagă pe Cezar drept „singurul rege”. Nu putem să nu observăm aluzia la acele situații biblice analoage în care Israel trebuie să aleagă între Dumnezeu, singurul rege și un pretendent regal uman (*Jud* 8,22-23; *1Sam* 8,7-8; 12,12). Așadar respingerea lui Isus-rege care a dus la condamnarea la moarte a fost făcută cu un preț cu adevărat exorbitant: renunțarea la singura suveranitate a lui Dumnezeu pentru a se supune în fața unei puteri umane care îi ia locul.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Două sunt interesele existențiale care mențin trează atenția cititorilor și stimulează reflecția comentatorilor antici și moderni cu privire la relatarea pătimirii din *Ioan*. În primul rând, se simte nevoia de a se reconstrui istoria evenimentelor și de a cunoaște mecanismul procesului care a condus la condamnarea lui Isus. Dat fiind că textul celei de-a patra Evanghelii, în aceste ultime secțiuni,

¹³³ *Lithòstrōtos* cu referire la podeaua templului, apare în *2Cr* 7,2-3 (LXX); *Est* 1,6: tron regal; cf. *Ct* 3,10 (LXX): tronul regelui Solomon; termenul se găsește și în I. Flaviu, în legătură cu podeaua templului, *Bell.* V,5,2, par. 192; VI,1,8, par. 85; VI,3,2, par. 189; cf. *PsAristea* 28. Termenul din aramaică *gabbathà* este interpretat diferit în funcție de posibilele pronunții (vocalizări) sau derivări: pronunțat *gabbathà* (sau *gabb'tà* sau *gub'tà*) înseamnă „înălțime”, „colină”; în Talmudul Palestinian, *Gab-baithà* este „colina” templului (*JSanh.* 18d); pronunțat *gabbah'tà* înseamnă „frunte înaltă”, „loc gol” sau „deschis”. *Paraskeuē* cu articol este traducerea termenului ebraic *‘reb*, „ajunul” Paștelui. Același cuvânt este folosit pentru a indica ajunul „pregătirii” sabbatului (cf. In 19,31.42), cf. I. FLAVIU, *Ant.* XVI,6,2, par. 163. Indicarea ceasului „al șaselea”, dincolo de problemele de concordanță cu cronologia din *Mc* 15,25 (era ceasul al treilea) nu poate să fie întâmplătoare în contextul pătimirii din Ioan, unde menționarea „Paștelui” are un rol hermeneutic relevant: începând cu amiaza din ziua 14 Nisan, ajunul-pregătirii Paștelui, se jertfesc mieii pentru cina pascală care are loc seara.

merge în paralel cu cel al Evangheliilor sinoptice, este inevitabilă comparația dintre diferitele relatări ale evenimentelor arestării și procesului lui Isus. În istoria exegezei, începând cu Augustin, se impune tendința de a armoniza narațiunea din Ioan cu cea din primele trei Evanghelii. Pentru comentatorii moderni, se pune problema ca în explicarea textului din *Ioan* să se facă trimitere la cea deja propusă în comentariul la textele sinoptice considerate paralele. Se consideră că *Evangelhia a patra* le include pe primele trei, însă această grijă de a pune de acord sau de a armoniza, la nivel istorico-material, narațiunea evanghelică face să se piardă din vedere perspectiva teologică și cristologică specifică relatării din *Ioan*. Aceasta din urmă, în schimb, se găsește în comentariile contemporane, care accentuează interpretarea modului de redactare al lui Ioan, astfel încât ajunge chiar pe punctul de a elimina dimensiunea istorică reală a relatării. Un exemplu emblematic al acestui tip de accentuare diferit în istoria exegezei îl avem în legătură cu reconstruirea figurii și a rolului iudeilor din relatarea pătimirii din *Ioan*. Pentru comentatorii antici, medievali și moderni, iudeii sunt principalii și aproape singurii responsabili ai procesului care duce la condamnarea lui Isus la moartea pe cruce. În comentariile contemporane, „iudeii” dispar ca figuri istorice pentru a deveni reprezentanții lumii necredinței, refractare și ostile. Pe scurt, se creează impresia că în istoria exegezei pătimirii, față de restul Evangheliei, interesul pentru dimensiunea cristologică a textului ar deveni prevalent în epoca contemporană, în timp ce în comentariile sfinților părinți, ale medievalilor și ale modernilor, acesta merge în paralel cu interesul pentru istoria evenimentelor.

Însă în ciuda acestei accentuări diferite de interese și de perspectivele din diverse epoci, în fața tuturor comentatorilor se impune figura lui Isus, care, începând cu scena arestării și până la condamnare, este protagonistul dramei reconstruite de cel de-al patrulea evanghelist. Sfinții părinți sunt de acord în a sublinia inițiativa liberă și conștientă a lui Isus, care înfruntă în mod spontan pătimirea, încă din primul moment când se are loc întâlnirea cu gărzile venite să-l aresteze. Aceștia evidențiază contrastul eficace dintre forța cuvântului lui Isus și neputința soldaților și a gărzilor înarmate. Lui Augustin nu-i scapă detaliul „felinarelor și al torțelor”, pentru a semnala antiteza caracteristică lui Ioan dintre lumină și întuneric: „Ziua eternă era într-atât de acoperită de oameni, încât întunericul care voia să-l conducă la moarte, era obligat să-l caute cu felinare și torțe” (*In Joh.* CXII, 3). Contrastul dintre Cristos-lumină și dușmani-întuneric este menționat și de comentariul lui Ciril de Alexandria. Un alt detaliu al scenei arestării îl putem regăsi în exegeza tipologică a sfinților părinți, pentru a scoate în evidență valoarea mântuitoare a pătimirii. Acestea încep în „grădină” pentru că astfel se creează un fel de „recapitulare”, *anakēphalàïōsis*: „De fapt, acolo unde au început toate nenorocirile noastre începe pătimirea lui Cristos, care restaurează toate lucrurile care ni s-au întâmplat în trecut” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XI, 12, PG 77, 579-580). Această interpretare tipologică a „grădinii” este reluată și extinsă de comentatorii medievali, atât de cei latini, cât și de cei greci. Alcuinus scoate în evidență contrastul dintre grădina din care a fost alungat tatăl neamului

omenesc și grădina în care Cristos, al doilea Adam, a fost arestat: „Pe bună dreptate a fost arestat în grădina mizeriei noastre pentru a ne introduce în grădina fericirii sale” (ALCUIN, *Comm. In Jo. ev.*, PL 100, 968). Aceeași exegeză care se bazează pe antiteza dintre Adam cel nesupus și Cristos cel supus este însușită de Rupert de Deutz și, mai discret, de Toma de Aquino. Un ecou al acestei interpretări tipologice se regăsește și în comentariul lui Teofilact. Paralelismul antitetic Adam- Cristos îi oferă lui Ciril de Alexandria schema interpretativă a scenei de prezentare a lui Isus de către Pilat cu cuvintele: „Iată omul”. Iată comentariul lui Ciril: „Așa cum în Adam, Satana a învins întreaga natură umană într-unul singur, supunând-o păcatului, tot astfel acum aici este depășită aceeași natură. Era, de fapt, om, chiar dacă prin natură Dumnezeu, cel care nu avea păcat, și așa cum pentru păcatul unuia condamnarea sa i-a afectat pe toți..., tot astfel sunt îmbogățiți de ascultarea și de binecuvântarea unuia singur” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo. XII*, PG 74,629-632).

Un al treilea detaliu al scenei arestării lui Isus atrage atenția în comentariile sfinților părinți: reacția lui Petru, care lovește urechea dreaptă a servitorului marelui preot iudeu. Ciril spune deschis că Petru, prin gestul său, se supune încă vechii legi a talionului, în timp ce Isus nu vrea să fie apărat prin moartea persecutorilor săi. El adaugă, așadar, că servitorul lovit la urechea dreaptă îi reprezintă pe iudeii necredincioși care nu-l „ascultă” pe Cristos (CIRIL, *Comm. In Jo. XI*, 12, PG 74, 589-590). Aceeași interpretare se găsește la Augustin, la care se adaugă trimiterea din *Evanghelia după Luca* la gestul lui Isus, care „vindecă urechea Israelului necredincios”. Prin intermediul exegezei augustiniene, tipologia lui Malchus, cel cu urechea „tăiată”, ajunge în comentariile medievale ale lui Rupert de Deutz și Toma de Aquino. Pentru Rupert de Deutz, Petru, prin cuvântul lui Dumnezeu – sabia –, trebuie să corecteze înțelegerea eronată a Scripturilor de către iudei. Este interesant să observăm cum același text îi oferă umanistului reformat Philipp Melanchton ocazia pentru a afirma că apostolii nu trebuie să recurgă la sabie, pentru că ministerul evangheliei nu se înfăptuiește prin puterea sabiei, nici cu pretextul evangheliei – adaugă polemic – nu se pot cuceri regate „cum au făcut pontifii romani” (MELANCHTON, *Enarr. In Ev. Joh.* 398). El reia și simbologia urechii drepte, însă pentru a o aplica acelor învățători ambițioși care, prin interpretări false ale Scripturii, vor să-și confirme proiectele subversive. În schimb, exegeza tipologică a sfinților părinți, care identifică urechea tăiată cu „Biserica iudaică”, cea care a pierdut adevărata credință, se regăsește în adnotările filologice ale lui J.Ch. Wolfius (962). Aceasta este interpretarea preferată de Cornelius a Lapide, care amplifică sobrele aluzii ale sfinților părinți. David, care, fugind de la Ierusalim, trece torentul Cedron, este „tipul” lui Cristos. El reia și alăturarea dintre păcatul lui Adam din grădină și începutul mântuirii lui Cristos din grădina pătimirii. La fel, urechea dreaptă a lui Malchus, tăiată de Petru, este pusă în legătură cu necredința lui Israel, surd la glasul evangheliei (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. In Ev.* 657).

Scena de după arestare, cea a interogatoriului lui Isus din fața lui Anna, marele preot, care se intersectează cu povestirea renegării lui Petru, le pune comentatorilor

antici și celor contemporani o problemă de critică literară și istorică: acordul dintre Evanghелиi, ordinea și succesiunea evenimentelor, identificarea discipolului anonim. Unii comentatori simt nevoia să clarifice aparenta contradicție dintre comportamentul lui Isus, care îi răspunde servitorului marelui preot, care l-a lovit, și învățătura sa legată de oferirea celui alt obraz (*Mt* 5,39). Augustin, urmat de Toma de Aquino, precizează că ceea ce contează nu este respectarea literală a cuvântului evangheliei, ci dispoziția interioară de a înfrunta, asemenea lui Isus, pătimirea, cu blândețe și libertate. Aceeași problemă, cu o soluție analoagă, se regăsește în comentariile lui Calvin și ale lui Melancton. Acesta din urmă afirmă dreptul la cuvânt și la apărare împreună cu disponibilitatea de a suporta violența (MELANCTON, *Enarr. In Ev. Joh.*, 400). În orice caz, comentatorii, de la sfinții părinți până la cei moderni, nu scapă ocazia de a propune figura lui Cristos care în acest context de insulte și violență oferă un exemplu de mare demnitate și blândețe.

Accentele polemice anti-iudaice care însoțesc comentariile primelor două scene – arestarea și interogatoriul iudaic al lui Isus – devin dominante în exegeza procesului din fața lui Pilat. Imaginea negativă a iudeilor, prezentă deja în textul evanghelic, este accentuată în reinterpretarea Sfinților Părinți al cărei ecou se regăsește și în comentariile medievalilor și ale modernilor. Comentatorii fac apel la registrul emotiv și la metaforele din sfera animalelor pentru a exprima ura feroce și amenințătoare a iudeilor, care cer cu încăpățănare moartea lui Isus în fața tribunalului lui Pilat. Un topos recurent în această polemică anti-iudaică este interpretarea tragediei poporului evreu în războiul din 66-70 d.C. drept o consecință a refuzului și a condamnării lui Isus (Ciril de Alexandria, Theodor din Mopsuestia, Ioan Crisostomul). Dacă în portretul iudeilor se concentrează trăsăturile negative, dimpotrivă, în figura lui Pilat converg cele pozitive. Guvernatorul roman îi este favorabil lui Isus încă de la început; încercările sale de a-l scăpa de condamnarea cerută de iudei sunt inspirate de dreptate. Dacă în final îl predă pe Isus pentru a fi răstignit este doar pentru că, într-o oarecare măsură, e constrâns de iudei. Pe scurt, Pilat este judecătorul cel drept, însă incoerent din prea multă slăbiciune. Responsabilitatea sa în condamnarea lui Isus este subordonată celei a iudeilor. Această poziție a Sfinților Părinți se dezvăluie în termeni explițiți în comentariile la ultimele două sentințe ale lui Isus în fața lui Pilat: „Nu ai avea nici o putere asupra mea dacă nu ți-ar fi fost dată de sus. De aceea, cel care m-a dat în mâinile tale are un păcat mai mare” (*In* 19,11). Ciril de Alexandria comentează astfel acest text:

De aceea pe bună dreptate trebuie să atribui acest delict – condamnarea lui Isus – în întregime iudeilor și trebuie să-i consideri drept cauza principală. De fapt, ei au fost la începutul nelegiuirii împotriva lui Cristos. Totuși, nu putem spune că Pilat este nevinovat de această nelegiuire, ci că este părtaș împreună cu aceștia la aceeași vină (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo. XII*, PG 74, 649-650).

În comentariul său, Augustin precizează că iudeii sunt mai vinovați, pentru că „împinși de ură, predau autorităților un nevinovat, ca să fie ucis”. Pilat este mai puțin vinovat, pentru că este „autoritatea care condamnă nevinovatul de

frica unei puteri superioare celei proprii” (Cezar) (AUGUSTIN, *In Joh.* CXVI, 5) și de aceea conchide că „adevărații autori ai sentinței împotriva lui Isus sunt iudeii, în măsura în care aceștia i-au cerut-o lui Pilat” (*Ibid.* CXVI, 9).

Referitor la problema „responsabilității” iudeilor se îmbină două aspecte ale condamnării la moarte a lui Isus, care încă din textul evanghelic al lui Ioan se suprapun. În ultimul dialog dintre Pilat și Isus se abordează problema „puterii-autorității”, stabilind o legătură mai puțin clară între „puterea” lui Pilat și „păcatul mai mare” atribuit celor care l-au predat pe Isus. Comentariile sfinților părinți interpretează aceste expresii în cheie cristologică și deduc consecințele pe planul responsabilităților istorico-juridice. Ciril de Alexandria explică expresia evanghelică cu privire la „puterea dată de sus” în sensul că Tatăl „a permis să se înfăptuiască misterul mântuirii, chiar dacă însuși Fiul unul născut s-a oferit să se jertfească pentru noi” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XII, PG 74,641-642). În același mod explică textul evanghelic Teodor din Mopsuestia și Ioan Crisostomul: expresia „de sus” trebuie înțeleasă în sensul de „permis” de Dumnezeu sau îngăduit să se facă toate aceste lucruri împotriva lui Isus în vederea mântuirii tuturor. Însă lucrul acesta nu implică faptul că executanții istorici ai patimilor lui Isus ar fi imuni de vină. „Păcatul mai mare” al iudeilor este în general motivat în felul următor: aceștia sunt cauza condamnării lui Isus pentru că l-au predat lui Pilat. Sunt adăugate, apoi, alte elemente care agravează acțiunea lor împotriva lui Isus: sunt împinși de ură sau de invidie; aceștia cunosc legea revelată și promisiunile lui Dumnezeu, de aceea nu au circumstanța atenuantă a neștiinței, ca Pilat. Acest ultim aspect, prezent deja în comentariul lui Ciril, este explicat în cel al lui Rupert de Deutz. Cei doi comentatori greci, Teofilact și Euthimius, în schimb, reinterpretează textul lui Ioan într-o clară perspectivă teologică și cristologică. Cristos, spune Euthimius, suferă conform liberei dispoziții divine, *kat' oikonomian*. El, totuși, îi numește pe iudei „ucigași scelerați”, pentru că l-au predat pe Isus lui Pilat. Și Teofilact interpretează discursul lui Isus cu privire la „puterea de sus” în orizontul misterului mântuirii, unde se întâlnesc libera disponibilitate a lui Isus și permisiunea din partea Tatălui (TEOFILACT, *Enarr. In Ev. Jo.*, PG 124,265-268). Doar Augustin și, dependent de el, Toma de Aquino, în comentariul la *In* 19,11a, fac trimitere în mod explicit la textul din *Rom* 13,1 cu privire la originea divină a autorității.

Calvin, în schimb, în comentariul său la acest text din *Ioan*, afirmă în mod intenționat că puterea lui Pilat privește doar funcția sa de magistrat care, în exercițiul său, este supus supremului tribunal ceresc. Așadar, el explică expresia „păcatul mai mare” în legătură cu iudeii, în sensul că aceștia constrâng această putere stabilită de Dumnezeu să le slujească propriilor lor dorințe. Totuși, și Pilat este vinovat, pentru că dă curs dorințelor iudeilor (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 411). Și Martin Bucer insistă asupra responsabilității sau nelegiuirii iudeilor, scoasă în evidență de repetatele încercări ale lui Pilat de a-l elibera pe Isus. Însă puterea pe care Pilat și-o arogă în ceea ce-l privește pe Isus este abuzivă, pentru că toate lucrurile care sunt pe punctul de a se întâmpla se încadrează

într-un plan prestabilit de Dumnezeu, care i-a îngăduit sau permis să acționeze pentru moment puterii întunericului (M. BUCER, *Enarr. In Jo. ev.* 508). Comentatorii catolici moderni, în interpretarea textului din In 19,11, fac apel la voința Tatălui de care depinde Isus. El, chiar dacă este nevinovat, se supune puterii lui Pilat pentru a îndeplini lucrarea mântuirii oamenilor. Cornelius a Lapide parafrazează textul evanghelic astfel:

Pentru asta (Dumnezeu) a permis ca tu să aderi la acuzația sau voința iudeilor și să-ți manifesti puterea asupra mea, pe care nu ai fi pus-o în aplicare deloc dacă aceștia nu m-ar fi acuzat, de aceea aceștia care te împing și te constrâng să-ți exerciți această putere păcătuiesc mai mult decât tine (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. In Ev.*, 664).

Alți comentatori vorbesc despre putere permisă sau delegată către Pilat în baza unui decret divin și pentru a se împlini Scripturile (G. Estius și J. Tirinus). Puterea lui Pilat, în fața căreia Isus se supune în mod voluntar, este „dată” de Dumnezeu, însă exercitarea sa greșită arată că nu este vorba despre o permisiune din partea lui Dumnezeu, ci doar de o îngăduință „limitată” utilizării sale (F. Toletus). Unii autori, pentru a explica „păcatul mai mare” al iudeilor, reiau argumentul clasic al inițiativei și al urii sau pe cel al cunoașterii de către iudei a Scripturilor și, deci, a demnității mesianice a lui Isus (G.S. Menochio, J. Tirinus). Păcatul mai mare al iudeilor constă în predarea lui Isus către judecător, care are autoritate de sus (F. Toletus) și pe care îl constrâng să și-o exercite împotriva lui Isus (C. Jansen). Și H. Grotius stabilește un raport între planul lui Dumnezeu, de care depinde soarta lui Isus, și „păcatul mai mare al iudeilor”, care, spre deosebire de Pilat, ar fi trebuit să-l cunoască, pe baza promisiunilor biblice (H. GROTIUS, *Ann. In NT* 1126). Pentru J. Knabenbauer, „păcatul mai mare” al iudeilor depinde de faptul că aceștia își atribuie o putere care nu le este îngăduită lor, așa cum e cea „dată” lui Pilat (*Ev. sec. Jo.* 533).

Dacă polemica anti-iudaică atinge punctul culminant în ultima scenă a procesului, totuși aceasta este prezentă încă de la primul dialog dintre iudei și Pilat. Comentariile sfinților părinți și ale medievalilor pun în evidență contrastul sugerat cu discreție de textul evanghelic dintre grija iudeilor de a nu încălca puritatea rituală pentru a mânca Paștele și inițiativa lor de a-l condamna pe Isus, adevăratul miel pascal (Ciril de Alexandria, Augustin, Ioan Crisostonul, Teofilact, Toma de Aquino). Calvin pleacă de la această contradicție a iudeilor pentru a critica atitudinea religioasă a celor care se îngrijesc de lucrurile externe, rituri și ceremonii, și neglijează adevărata evlavie. Cu unele expresii preluate din comentariul lui Ciril de Alexandria, comentatorul genevez scoate în evidență absurdul comportamentului iudeilor, care venerază realități obscure și efemere – mielul pascal – și neglijează adevăratul Paște – Cristos. Mai mult decât atât, cu mâini sacrilege, ei îl întinează și, în măsura în care depinde de ei, sunt gata să-l elimine pentru totdeauna (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.*, 401). Cu privire la motivul specific al „profanării” care îi împiedică pe iudei să intre în pretoriu, merită semnalat comentariul lui H. Grotius: iudeii nu intră pentru a nu se profana cu sânge, adică cu condamnarea la moarte a lui Isus (H. GROTIUS, *Ann. In NT* 1121). În schimb,

expresia din textul lui Ioan „a mânca Paștele” este interpretată de marea majoritate a comentatorilor latini, de la Sfinții Părinți până la cei moderni, în sensul de participare la sacrificiile festive pascale, programate în săptămâna pascală, sau de mâncare a azimelor. Această interpretare este dictată mai degrabă de grija de a armoniza cronologia pascală din *Evangelia a patra* cu cea din sinoptici.

O discuție aparte trebuie rezervată temei centrale a procesului roman: împărăția și regalitatea lui Isus. În comentariile Sfinților Părinți, atât ale celor greci, cât și ale celor latini, predomină interpretarea cristologică, în sensul că statutul regal al lui Isus este identificat cu demnitatea sa de Fiu în raport cu Tatăl. Împărăția lui Isus nu se află în concurență cu cea a lui Cezar, pentru că împărăția lui nu este una pământească, ci, asemenea celei a lui Dumnezeu, domină cerul și pământul (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XII, PG 74,619-620). Ioan Crisostomul interpretează discursul lui Isus cu privire la regalitatea nativă și constitutivă a misiunii sale în următorii termeni: „Nu este doar om, ci Dumnezeu și Fiu al lui Dumnezeu”; unde faptul de a fi „născut” rege este pus în legătură cu nașterea eternă din Tatăl. Această interpretare de înaltă cristologie este însușită și explicată de Teofilact: Isus este rege prin natură în baza nașterii eterne din Tatăl (TEOFILACT, *Enarr. In Ev. Jo.*, PG 124,258-259). Augustin pune nașterea lui Isus în relație cu originea sa istorică și subliniază distincția din textul lui Ioan între împărăția „acestei lumi” și împărăția „din lumea aceasta”: „Tot ceea ce în oameni a fost creat de Dumnezeu, dar a avut origine în neamul damnat al lui Adam, aparține lumii; și tot ceea ce a fost regenerat în Cristos face parte din împărăția sa și nu aparține lumii” (AUGUSTIN, *In Joh.* CXIV, 2). Pe de altă parte, și Ioan Crisostomul, în polemica cu maniheiștii, susține că împărăția lui Isus nu este din această lume, în sensul că nu este umană și efemeră; totuși, faptul acesta nu înseamnă că lumea aceasta este lipsită de dominația sa regală. această tensiune dialectică a expresiilor din Ioan cu privire la regalitatea lui Cristos este reluată de Toma de Aquino, însă fără o contribuție personală reală. Rupert de Deutz, în loc de comentariul la scena finală a prezentării lui Isus de către Pilat cu cuvintele „Iată regele vostru”, propune o sinteză originală ale celor trei calificative ale sale: om, rege și Fiul lui Dumnezeu. Acestea sunt trei nume adevărate ale unicului Cristos și Domnul nostru: cel pe care dușmanii, în bătaie de joc și derâdere, îl adoră și îl proclamă, prietenii îl adoră și îl proclamă în mod serios.

Însă o discuție mai amplă și mai explicită a împărăției și a regalității lui Isus, pornind de la textul lui Ioan, se găsește în comentariile lui Melancton. Primul afirmă că împărăția lui Cristos este, asemenea împărăției lui Dumnezeu, spirituală, cerească și veșnică, adică fermă și sigură în mijlocul tuturor vicisitudinilor istorice și umane. Acestei împărății îi aparțin cei care sunt reînnoiți de Duhul lui Dumnezeu și primesc viața cerească în sfințenie și dreptate. Însă pentru că își are sediul în duhul credincioșilor, această împărăție este în această lume. Calvin pornește de la sentința lui Isus: „slujitorii mei s-ar fi luptat” pentru a discuta problema apărării împărăției lui Cristos cu armele. Chiar dacă cu o anume precauție, comentatorul genevez susține că cuvintele lui Isus nu exclud că s-ar putea apăra

și cu armele doctrina evanghelică și adevăratul cult. Această apărare este în sarcina principilor, care se supun împărăției lui Cristos nu doar cu titlul personal, ci „se angajează să apere Biserica și să promoveze religia cu tot ceea ce face parte din puterea lor” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. comm.* 404). Mai spirituală este prezența împărăției lui Cristos pe care o face Melancton:

Guvernarea lui Cristos este cea care adună în jurul său Biserica, prin intermediul ministerului cuvântului în orice epocă a lumii... Biserica nu este ca o împărăție mundenă, ci este o adunare vizibilă prin semnele externe (evangelhie, sacramente, mărturia Duhului Sfânt) (MELANCTON, *Enarr. In Ev. Joh.* 407).

În sfârșit, merită amintită interpretarea dată de Augustin cuvintelor lui Isus adresate lui Pilat: „Oricine este *din* adevăr ascultă glasul meu” (18,37b). În perspectiva sa asupra harului lui Dumnezeu care se află la originea credinței și a procesului mântuirii, episcopul din Hippona spune: „Nu este acesta din adevăr pentru că ascultă glasul său; dimpotrivă, ascultă glasul său pentru că este din adevăr” (AUGUSTIN, *In Joh.* CXIV, 4). Ciril spune același lucru în legătură cu Pilat: nu este din adevăr, adică nu crede, pentru că este asemenea unui orb în fața lumii. În comentariul la același text din *Ioan*, Toma de Aquino dezvoltă o subtilă discuție cu privire la adevărul etern și necreat, înțeles în orice caz drept corespondență a realității cu intelectul. Și încheie: „Adevărul necreat al intelectului divin i se potrivește lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu, fiindcă el este conceput de intelectul divin și cuvântul lui Dumnezeu” (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* VI, 10, par. 2361).

Se poate spune că reflecțiile comentatorilor antici merg în unele cazuri pe lângă sau deasupra textului evanghelic. Însă nu se poate nega faptul că acești autori încearcă să-și pună întrebări asupra textului din *Ioan* în toate rezonanțele sale posibile. Un caz exemplar pentru toți este cel referitor la cronologia răstignirii din *Evangelhia a patra*, comparată cu cea din *Marcu*. Comentatorii moderni recurg la toate ipotezele posibile și imaginabile pentru a pune în acord cele două informații. Rupert de Deutz, în schimb, pornește de la referința la ziua „a șasea”, ziua pregătirii sabatului, pentru a stabili un paralelism sugestiv între ziua a șasea a creației și cea în care „se înfăptuiește misterul răscumpărării umane” (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. comm.*, PL 169,785). Astfel, ziua „pregătirii” devine semnul marii „pregătiri” pentru viața veșnică. Un indiciu al acestei interpretări tipologice și simbolice se găsește și în adnotările mult mai sobre ale lui Hugo Grotius (1127). Probabil că modul de abordare și mai ales argumentările filologice și literare ale acestor comentatori sunt discutabile. Însă nu poate fi negat faptul că în această exegeză, în ansamblul lui, textul evanghelic capătă tonalități vitale și dinamice.

Impulsul care vine din istoria exegezei acestei pagini a pătimirii din *Ioan* stimulează o interpretare a textului în care se împletesc interesul pentru dimensiunea sa cristologică și exigența unei înțelegeri istorice a procesului lui Isus. De fapt, conștiința și libertatea cu care Isus își înfruntă destinul, ca pe o înfăptuire a voinței sau planului Tatălui, pun în mod și mai acut problema responsabilității religioase și juridico-legale a celorlalți protagoniști ai dramei: Iuda și iudeii, Petru, Anna, Caiafa și Pilat. Nu poate fi negat faptul că firul conducător al întregii istorii

a lui Isus, de la arestarea sa din grădină până la condamnarea sa pe „colina pavată cu lespezi” de la Ierusalim, îl constituie orientarea teologică sau cristologică. Aceasta este cheia hermeneutică sugerată în mod explicit sau indirect de naratorul pătimirii din *Evanghelia lui Ioan*: Isus se pregătește să bea potirul pe care Tatăl i l-a dat (In 18,11); moartea sa, decisă deja de suprema adunare ebraică, Sinedriul, este în favoarea poporului (In 18,14); aceasta trebuie să se petreacă sub forma răstignirii, pentru a se îndeplini cuvântul profetic al lui Isus (In 18,32). Și puterea lui Pilat de a-l elibera sau răstigni pe Isus se încadrează în această perspectivă cristologică: a pune în aplicare planul mântuitor al lui Dumnezeu, pe care Isus a ales în mod liber să-l înfăptuiască ca pe o „poruncă” primită de la Tatăl (In 19,11; cf. 10,17-18). Acest înalt profil cristologic iese la iveală în unele momente ale firului epic și se condensează în formula „Eu sunt” sau în sentințele de revelație atribuite lui Isus. În grădină, în momentul arestării, Isus, căutat drept „Nazarineanul”, se autoprezintă drept „Eu sunt”, o expresie care are o rezonanță mai amplă decât simpla identificare anagrafică (In 18,5-8). În audiența din fața marelui preot evreu, Isus declară în mod deschis lumii: „Întotdeauna am învățat... ce am spus...” (In 18,20-21). La fel, în fața procuratorului roman Pilat, Isus spune în mod deschis în ce constă regalitatea sa: „Tu spui că eu sunt rege. Eu pentru aceasta m-am născut...” (In 18,37b).

Ca un joc al contrapunctului, declarațiilor lui Isus le corespund pe de o parte acuzațiile iudeilor și pe de altă parte cele două prezentări ale lui Pilat. Pentru cohorta de soldați înarmați trimisă să-l aresteze în timpul nopții, el este pur și simplu „Isus, Nazarineanul”. Însă pentru iudei, acuzatorii săi din fața lui Pilat este un „răufăcător”, care a încălcat legea pentru că s-a numit pe sine „Fiul lui Dumnezeu” și de aceea trebuie să moară (In 18,30; 19,7). Pilat îl prezintă în fața conducătorilor iudei prin două expresii care sintetizează condiția paradoxală a lui Isus: „Iată omul”; „Iată regele vostru” (In 19,5c.14c). Îmbracat în bătaie de joc cu însemnele regale de către soldații procuratorului, Isus este pur și simplu „omul”. Iar în momentul în care se află pe punctul de a fi răstignit este din nou „regele iudeilor”. În această tensiune dialectică între omul Isus și Fiul lui Dumnezeu și „regele iudeilor” condamnat la moartea pe cruce, se condensează întreaga cristologie a pătimirii din *Evanghelia după Ioan*. Cu aceste imagini și roluri ale lui Isus trebuie să se confrunte diferiții protagoniști ai pătimirii, reprezentanții lumii iudaice și a celei păgâne. La final, ambele sunt chemate să facă o alegere între Isus și Cezar. Într-o parte se află omul Isus, „regele iudeilor” și în cealaltă suprema putere lumească. Istoria procesului lui Isus și a condamnării sale la moarte scoate la iveală ambivalențele puterii în dimensiunea sa istorică.

Nu poate fi întâmplător faptul că în relatarea pătimirii se confruntă cei doi reprezentanți ai puterii religioase și politice: Anna și Caiafa, marii preoți, iudeii și Pilat. Celelalte figuri se află în slujba acestor două sisteme ale puterii: gărzile înarmate, slujitorii conducătorilor iudei, și soldații lui Pilat. Discipolii formează un întreg împreună cu Isus, care se îngrijește să-i apere și să-i ascundă în siguranță. Simon Petru care încearcă să folosească sabia este contestat de către Isus. Tocmai Petru care vrea să-l urmeze pe Isus până în interiorul palatului marelui

preot, nu are curajul să recunoască că este discipolul său în fața servitorilor autorităților iudaice. Istorisirea cu discipolul „renegator”, străin față de logica mesianică a lui Isus, este în contrapunct cu mărturia învățătorului său în fața reprezentanților celor două puteri. De fapt, criteriul pe care Isus însuși îl invocă pentru a face distincție între împărăția sa și cea lumească este tocmai recurgerea la folosirea forței în apărarea sa: „Dacă împărăția mea ar fi fost din lumea aceasta, slujitorii mei s-ar fi luptat...” (In 18,36b). Încă o dată gestul lui Simon Petru este refuzat și este confirmată alegerea lui Isus: să bea potirul pe care i l-a dat Tatăl, adică să înfrunte în mod liber destinul său dureros ca pe actul suprem de fidelitate filială. În această decizie a lui Isus, darul său se întâlnește cu cel al Tatălui. În felul acesta se manifestă regalitatea sa în lume. Aceasta este străină față de logica lumească definită în termeni de „putere” care se concretizează prin folosirea forței. În mod repetat Isus declară că împărăția sa nu este din „lumea aceasta” și nu este „de aici”. Această insistență reflectă grija de a preciza care este raportul dintre Isus și misiunea sa istorică pe de o parte și instituțiile civile sau politice pe de altă parte. Nu este vorba doar despre distincție – împărăția lui Isus nu se află în concurență cu cea a lui Cezar – ci despre un alt nivel calitativ. Regalitatea lui Isus este diferită de cea a „acestei lumi” datorită originii investiției sale și a modalității intrinseci de înfăptuire.

Este vorba despre ceea ce se precizează în termeni pozitivi în a doua parte a dialogului dintre Isus și Pilat. Nu se mai vorbește despre „împărăție”, ci de titlul sau calificativul de „rege”, în legătură cu identitatea și misiunea istorică a lui Isus în calitatea sa de „Fiu” și de trimis în lume. Așadar regalitatea sa coincide cu statutul cristologic al lui Isus și se explică în cadrul istoric sau lumesc. Însă încă o dată este introdus criteriul distinctiv față de orice altă formă de regalitate. Cea a lui Isus se înfăptuiește ca o mărturie față de adevăr iar cei care aderă la împărăția sa sunt cei care aparțin printr-un statut originar „adevărului”. Dacă „adevărul” este revelația definitivă a chipului mântuitor al lui Dumnezeu, acesta este chipul lui Isus, Fiul și trimisul Tatălui. Așadar regalitatea lui Isus se înscrie în procesul credinței care își are rădăcinile în inițiativa Tatălui și duce la recunoașterea și primirea lui Isus drept singurul mijlocitor al revelației pentru mântuire. Aceste declarații despre împărăția și statutul regal al lui Isus pun în prim plan problematica cristologică conform coordonatelor lui Ioan: Isus este Fiul și trimisul Tatălui, revelatorul definitiv și singurul mijlocitor pentru viața veșnică. Subordonată față de această dimensiune cristologică se află cea „politică”. Însă cu privire la aceasta putem observa doar un aspect negativ. Împărăția lui Isus nu are o valență politică pentru că nu face apel la folosirea forței, dimpotrivă se bazează pe ascultare și pe adeziunea interioară.

Această prezentare a valenței „politice” a împărăției sau a regalității poate părea reductivă. Însă aceasta corespunde cu intenția evanghelistului care reconstruiește istoria procesului și a condamnării lui Isus, pentru a înlătura sau a respinge orice suspiciune politică legată de moartea sa pe cruce. Această grijă devine evidentă în a treia sentință a lui Isus care precizează și redimensionează puterea lui Pilat. De data aceasta discursul referitor la puterea politică pus în

gura lui Pilat, guvernatorul roman, se definește în termeni expliți ca fiind dreptul de viață și de moarte. Cuvintele lui Isus cu privire la „puterea de sus” dată lui Pilat sunt interpretate de unii comentatori pe fundalul dezbaterii teoretice referitoare la originea, legitimitatea și etica religioasă a puterii politice sau a statului. R. Bultmann, în special, interpretează întreaga dezbaterie dintre Isus și Pilat în termenii unei înfruntări dintre stat și instanțele etico-religioase. Pilat, reprezentantul statului, ar vrea să rămână „neutr” în fața „adevărului” sau a revelației lui Cristos. Însă lucrul acesta nu este posibil, pentru că împărăția lui Isus, chiar dacă nu se află în concurență cu statul, nu poate fi nici redusă la o dimensiune ce ține de intimitate și exclusiv religioasă. De aceea Pilat sau statul trebuie să aleagă împotriva „lumii” – iudeii necredincioși – pentru a rămâne fidel neutralității sale. În final, încheie R. Bultmann, „Pilat cedează în fața iudeilor, după ce el a renunțat să-și exercite în mod obiectiv autoritatea statului. El care s-a închis personal în fața exigenței lui Isus, nu are puterea de a asculta exigența lui Dumnezeu, care este implicită în însuși rolul său”¹³⁴. În acest context interpretativ R. Bultmann reinterpretează sentința lui Isus referitoare la puterea de sus plasând-o pe fundalul originii și al legitimității puterii politice în raport cu cea divină. Probabil dezbaterea culturală legată de climatul politic al celui de-al treilea Reich (1941) este cea care îi sugerează exegetului și teologului german această accentuare a raportului dintre puterea politică și exigențele etico-religioase. Și fostul său discipol, H. Schlier, urmează într-un mod mai discret această linie interpretativă. Pilat, în calitate de deținător al puterii politice nu refuză în mod direct „adevărul”, nici nu îl recunoaște; ar vrea să urmeze o a treia cale. Însă, conchide H. Schlier, „neutralitatea asumată ca principiu în fața mărturiei adevărului distruge statul și acțiunea statală”¹³⁵.

Aceste interpretări ale textului din *Ioan*, chiar dacă ridică o problemă legitimă și de maximă relevanță și actualitate, depășesc limitele pentru că se situează dincolo de orizontul istoric, cultural și cristologic al Evangheliei. Cu siguranță pentru autorul celei de-a patra Evanghelii puterea politică a lui Pilat este subordonată celei a lui Dumnezeu. Însă nu doar lucrul acesta vrea să-l spună discursul lui Isus cu privire la „puterea de sus”. Lgeătura istorică cu ceea ce i s-a întâmplat lui Isus, născut și trimis în lume drept revelatorul lui Dumnezeu, este cea care integrează „puterea” lui Pilat în aceeași dinamică. Așa cum Isus și misiunea sa sunt de sus, tot așa este și „puterea” care pune în aplicare alegerea sa liberă de a-și da viața din fidelitate extremă față de Tatăl. Încă o dată dimensiunea politică este subordonată în totalitate perspectivei cristologice care rămâne dominantă.

Este dificil să extragem din această pagină evanghelică o evaluare pozitivă sau negativă referitoare la putere și la instituțiile publice. În orice caz nu este

¹³⁴ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 515.

¹³⁵ H. SCHLIER, *Lo stato secondo il NT*, în *Riflessioni sul NT*, Paideia, Brescia 1969, 260; ID., *Gesù e Pilato*, în *Il tempo della chiesa*, Il Mulino, Bologna 1965, 89-117, unde oferă o tratare mai precisă a textului din *Ioan* din punct de vedere exegetic și cel al teologiei biblice. Pe aceeași linie a lui R. Bultmann și H. Schlier se situează și contribuția lui E. Peterson, în *Zeuge der Wahrheit*, în *Theol. Traktate*, München 1956, 164-224.

vorba despre o judecată abstractă sau teoretică; nu este în joc legitimitatea nici critica sau contestarea radicală a puterii pe baza unor criterii etico-religioase. Ceea ce rezultă din textul evanghelic este lucrul următor: rolul lui Pilat și cel al iudeilor sau al arhiepiscopilor este pus sub acuză pentru că fiecare în parte contribuie la condamnarea lui Isus. Evanghelia recurge la categoria religioasă de „păcat” pentru a exprima această responsabilitate care are consecințe juridico-legale și cristologice-religioase. Dată fiind grija deosebită pe care o are *Evanghelia a patra* pentru dimensiunea cristologică se spune că cei care l-au predat pe Isus lui Pilat au „un păcat mai mare”. Însă nu se poate extrapola această sentință a lui Ioan în afara contextului său pentru a rezolva enigma istorică cu privire la responsabilitatea conducătorilor iudei în condamnarea lui Isus. Iudeii care fac apel la legea lor pentru a-l condamna pe Isus se află în aceeași poziție cu a lui Pilat care revendică puterea de viață și de moarte asupra lui Isus. În final, ceea ce li se cere celor doi reprezentanți ai puterii este să facă o alegere în favoarea lui Isus, care în condiția sa concretă de „om” neputincios afirmă o identitate și un rol în raport cu Dumnezeu. Este posibilă o asemenea alegere ținând cont de logica puterii politice și religioase? Puterea poate să aleagă doar „puterea”, adică pe Cezar. În sensul acesta Pilat și iudeii cad de acord. Însă *Evanghelia după Ioan* ne invită să privim dincolo de asta. Nu este oare răsturnată însăși imaginea lui Dumnezeu de această dezbatere procesuală în fața „lumii”? Omul Isus care în acele condiții pretinde că revelează chipul lui Dumnezeu creează confuzie în ceea ce privește imaginea tradițională a unui Dumnezeu puternic și triumfător. În sensul acesta, procesul lui Isus, dincolo de deznodământul său istoric este încă deschis.

XXIII. MOARTEA ȘI ÎNMORMÂNTAREA LUI ISUS (In 19,16b-42)¹³⁶

^{16b} Așadar, l-au luat pe Isus.

¹⁷ Purtându-și singur crucea, a ieșit spre locul numit „al Craniului”, care în ebraică este numit „Golgota”,

¹³⁶ BAMPFYLDE G., *John XIX, 28: a case for a different translation?*, NT 11(1969) 245-260; BERGMEIER R., „Tetelestai” Joh 19,30, ZNW 79(1988) 282-290; CULPEPPER R.A., *The Death of Jesus. An Exegesis of John 19,28-37*, Faith and Mission 5(1988) 64-70; DE KRUIJF Th.C., „More than Half a Hundredweight” of Spices (John 19,39). *Abundance and Symbolism In the Gospel of John*, Bijdr 43(1982) 234-239; DE LA POTTERIE I., *La tunique sans couture, symbole du Christ grand prêtre?* Bib 60(1979) 255-269; ID., *Il simbolismo del sangue e dell'acqua del costato trafitto (Gv 19,34)*, in *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, 167-190; ID., *La maternità spirituale di Maria*, in *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1988, 229-251; LEROY H., „Kein Bein wird ihm gebrochen werden” (John 19,31-37). *Zur Johanneische Interpretation des Kreuzes*, in R. KILIAN, ed., *Eschatologie*, Fs. E. Neuhausler, St. Ottilien, 1981, 73-81; MANNS F., *Le symbolisme du jardin dans le récit de la Passion selon Saint Jean*, SBF LA 37 (1987), 53-80; NEIRYNCK F., *EIS TA IDIA. Jn 19,27b*, ETL 55 (1979), 357-365; ID., *La traduction d'un verset Johannique Jn 19,27b*, ETL 57 (1981), 83-106; ROBERT R., *Le suaire johannique. Réponse à quelques questions*, RTh 89 (1989), 599-608; SERRA A., „Donna-Madre” del popolo di Dio, PSV 6 (1982), 136-151; SYLVA D.D., *Nicodemus and his spices (John 19,39)*, NTS 34 (1988), 148-151.

¹⁸ unde l-au răstignit pe el și împreună cu el alți doi, de o parte și de alta, iar Isus în mijloc.

¹⁹ Pilat a scris și o inscripție și a pus-o pe cruce. Era scris: „Isus Nazarineanul, regele iudeilor”.

²⁰ Mulți dintre iudei au citit această inscripție, pentru că locul unde a fost răstignit Isus era aproape de cetate și era scris în ebraică, latină și greacă¹³⁷.

²¹ Arhieriei iudeilor i-au spus lui Pilat: „Nu scrie: «Regele iudeilor», ci acela a zis: «Eu sunt regele iudeilor»”.

²² Pilat a răspuns: „Ce-am scris, am scris”.

²³ După ce soldații l-au răstignit pe Isus, au luat hainele lui și au făcut patru părți, fiecărui soldat o parte, și tunica. Însă tunica era fără cusătură, țesută dintr-o bucată, de sus până jos;

²⁴ așadar, au zis unii către alții: „Să nu o rupem, ci să tragem la sorți pentru ea, a cui să fie”. Aceasta ca să se îplinească Scriptura: Au împărțit între ei hainele mele și pentru tunica mea au aruncat zaruri. Soldații au făcut toate acestea.

²⁵ Lângă crucea lui Isus, stăteau mama lui Isus și sora mamei lui, Maria a lui Cleopa, și Maria Magdalena.

²⁶ Așadar, văzând Isus că stătea acolo mama lui și discipolul pe care îl iubea, i-a spus mamei: „Femeie, iată-l pe fiul tău!”

²⁷ Apoi, i-a spus discipolului: „Iat-o pe mama ta!” Și, din ceasul acela, discipolul a luat-o acasă la el.

²⁸ După aceasta, văzând că toate s-au împlinit, ca să se îplinească Scriptura, Isus a zis: „Mi-e sete”.

²⁹ Era acolo un vas plin cu oțet. Atunci, ei au pus în isop¹³⁸ un burete îmbibat cu oțet și i l-au apropiat de gură.

³⁰ După ce a luat oțetul, Isus a spus: „S-a împlinit!” Și, plecându-și capul, și-a dat duhul.

³¹ Întrucât era ziua Pregătirii, ca să nu rămână trupurile pe cruce sâmbăta – pentru că acea sâmbătă era zi mare – iudeii i-au cerut lui Pilat să le zdrobească fluierile picioarelor și să-i ia de acolo.

¹³⁷ Codicele major Alexandrin, codicele Beza și alte câteva, împreună cu diferitele codice ale versiunii latine vechi și ale Vulgatei, ale versiunilor siriacă-palestiniană și harclensă modifică ordinea celor trei limbi, astfel încât să aibă o progresie care merge de la Orient către Occident: ebraică, greacă și latină.

¹³⁸ Doar manuscrisele minore 477 din secolul al XI-lea, original, și 1242 din secolul al XIII-lea reproduc variantele *hyssô(i)* în loc de *hyssôpô(i)*. Umanistul german Joachim Liebhards, supranumit Camerarius (1500-1575), prieten al lui F. Melancton, în lucrarea *Notatio figurarum sermonis in quattuor libris Evangeliorum*, Leibzig, 1572, consideră original textul care conține *hyssô*, chiar dacă acesta se poate explica ușor ca o haplografie corectată de alți copişti: *hyssô(pô) perithêntes*; *hyssos*, care corespunde termenului “suliță”, în latină *pilum*, s-ar adapta mai bine contextului evanghelic din In 19,28-30 decât “isop”. Un ecou al acestei interpretări a textului se găsește în unele codice ale vechii versiuni latine, care au *perticae*. Această ipoteză, care înlocuiește *hyssô* cu *hyssôpô*, este însușită de M.J. Lagrange și primită favorabil de J.H. Bernard, C.H. Dodd, E.C. Hoskyns; deja în secolul al XIV-lea G. Estius și G.S. Menochio, în comentariile lor la Ioan, se arată dispuși să accepte această interpretare a textului. Lectura *hyssôpô* este atestată de cea mai mare parte a codicelor și a versiunilor antice. Tocmai pentru dificultatea pe care o creează, lăsând la o parte valoarea sa simbolică în contextul din *Evangelhia după Ioan*, aceasta este preferabilă față de interpretarea mai facilă prin *hyssô*. Codicele major Koridethi și câteva minore, sub influența textului din Mt 27,34, citesc: „cu fiere și isop”.

³² Atunci, au venit soldații, au zdrobit fluierile picioarelor celui dintâi și ale celui alt care era răstignit cu el.

³³ Dar când au venit la Isus și au văzut că deja murise, nu i-au zdrobit fluierile picioarelor,

³⁴ ci unul dintre soldați i-a străpuns coasta cu o suliță și îndată a ieșit sânge și apă.

³⁵ Cel care a văzut a dat mărturie și mărturia lui este adevărată; el știe că spune adevărul ca să credeți și voi.

³⁶ Acestea s-au făcut ca să se îplinească Scriptura: Nu i se va zdrobi nici un os.

³⁷ Iar în altă parte Scriptura mai spune: Vor privi la cel pe care l-au străpuns.

³⁸ După acestea, Iosif din Arimateea, care era discipol al lui Isus, dar în ascuns, de frica iudeilor, l-a rugat pe Pilat să-l lase să ia trupul lui Isus. Pilat i-a permis. Atunci, a venit și a luat trupul lui Isus.

³⁹ A venit și Nicodim, cel care fusese mai înainte la el noaptea, și a adus un amestec¹³⁹ de mir și aloe, cam de o sută de litre.

⁴⁰ Ei au luat trupul lui Isus, l-au înfășurat în giulgiuri, cu uleiurile aromatice, după cum este obiceiul de înmormântare la evrei.

⁴¹ În locul unde fusese răstignit Isus era o grădină, iar în grădină era un mormânt nou în care nu fusese pus nimeni, niciodată.

⁴² Așadar, pentru că era ziua Pregătirii iudeilor, iar mormântul era aproape, l-au pus pe Isus acolo.

1. Structura literară și tematică

Ultimul act al dramei lui Isus este moartea pe cruce, pe un deal în imediata apropiere a orașului Ierusalim. Relatarea din *Ioan* a răstignirii lui Isus și a îngropării sale imediate urmează tiparul tradițional, însă cu anumite particularități care îi conferă o tonalitate spirituală inconfundabilă. Încă din primele rânduri ale narațiunii apare centralitatea rolului lui Isus, care ocupă întotdeauna, în diferitele secvențe, centrul scenei. Celelalte personaje, care își fac apariția singure sau în grup, scot în evidență această centralitate a lui Isus. Asupra lui se concentrează atenția, chiar dacă nu este subiectul acțiunii. Pentru a obține acest efect, autorul reduce la esențial detaliile descriptive care țin de cadrul povestirii și atenuează orice reacție emotivă. Narațiunea se desfășoară în mod progresiv, de la preliminariile execuției până la moartea lui Isus pe cruce. În jurul acestui punct culminant al dramei se învârt scenele care îl pregătesc și îl amplifică în rezonanța și semnificația sa. Cititorul este invitat să intre în această optică cristologică și contemplativă.

Isus își duce singur crucea până la locul execuției, unde este răstignit în mijlocul altor două persoane. Toți pot să-l identifice pentru că pe crucea sa este pusă

¹³⁹ Mare parte a codicelor majore, împreună cu papirusul Bodmer II și codicele minore, vechile versiuni atestă lectura din textul grec *migma*, „amestec”. Codicele Sinaitic original, Codicele Vatican și codicele Freer, din secolul al V-lea, împreună cu unele manuscrise ale versiunii copte bohairice, înlocuiesc cu *heligma*, care poate să însemne „îndoit”, „înfășurat”; alte variante atestate de unele codice, cum ar fi *smigma*, *smigma*, se pot explica drept derivații din cele două lecturi precedente, cu o mai mare încărcătură. Lectura textului cu *heligma* ar fi acceptabilă dacă s-ar putea traduce prin „pachet” sau „șomoiog”, în sensul de „recipient, vas de smirnă și aloe”.

inscripția: „Isus Nazarineanul, regele iudeilor”. Chiar dacă răstignit și dezbrăcat de hainele sale, Isus se îngrijește de ai săi, care se află lângă cruce, și abia după moare, pe deplin conștient că și-a dus la final misiunea. Immediata îndepărtare a corpurilor celor crucificați, cauzată de proximitatea zilei festive, oferă ocazia de a semna un fapt singular descris drept un eveniment de o semnificație extraordinară observat de un martor ocular. Lui Isus, mort deja, nu i se zdrobesc fluierile picioarelor, însă din coasta lovită de sabia unui soldat iese încă sânge amestecat cu apă. Luarea în grabă a corpului lui Isus de pe cruce nu împiedică o îngropare onorabilă și demnă, datorită intervenției a doi dintre discipoli, care sunt în afara cercului celor doisprezece.

Această compoziție, care în întregul său se prezintă atât de lineară și bogată în sugestii, la o lectură mai atentă a detaliilor ridică nu puține întrebări sub aspect literar și istoric. Încă de la început nu se înțelege cui îi este predat Isus pentru a-l răstigni pe cruce (*In* 19,1b.18). Ar părea că este vorba de iudei, cărora Pilat li-l încredințează pe Isus. Abia mai apoi aflăm că executorii de fapt ai răstignirii lui Isus sunt soldații (*In* 19,23). La final, din nou iudeii sunt cei care îi cer lui Pilat să înlăture trupurile celor răstigniți (*In* 19,31). Însă de fapt coborârea de pe cruce și îngroparea lui Isus sunt făcute de către Iosif din Arimateea, ajutat de Nicodim (*In* 19,38.40). Alte probleme de ordin istoric sunt legate de anumite detalii narrative specifice relatării din Ioan. Un grup de femei, rude ale lui Isus, împreună cu un discipol al său, stau lângă crucea sa și ascultă ultimele sale cuvinte. Cum se poate împăca lucrul acesta cu faptul că moartea lui Isus este o execuție capitală aflată sub controlul soldaților? Rudele celui răstignit pot să se apropie de cruce înainte de moartea sa sau trebuie să se țină la distanță, *apò makròthen*, așa cum spun Evangheliile sinoptice (*Mc* 15,40-41, parr.)? Inclusiv detaliul din *Ioan*, atestat de „cel care a văzut”, referitor la ieșirea „sângelui și a apei” din coasta lovită a lui Isus, după constatarea morții sale, atrage atenția cititorilor critici. De ce Isus este lovit cu sulița, dacă este deja mort? Este posibil ca dintr-un corp mort să iasă încă sânge sau lichid organic? Nu ar fi mai simplu să ne gândim la o amplificare liberă cu caracter simbolic făcută de autor sau de redactorul final al Evangheliei pe baza unor texte ale Scripturii citate pentru a confirma acest eveniment unic? Însă atunci nu s-ar putea explica în același fel și celelalte detalii narrative ale textului din *Ioan* care fac trimitere în mod explicit la Scriptură: împărțirea hainelor și tragerea la sorți a cămășii fără cusături a lui Isus (*In* 19,23-24); „setea” lui Isus de pe cruce și oferirea oțetului (*In* 19,28.30)? Unii autori cred că pot rezolva aceste probleme printr-o interpretare exclusiv simbolică a trăsăturilor specifice paginii din *Ioan*: haine și cămașă, cuvintele către mamă și către discipol, cuvinte referitoare la împlinire și ieșirea sângelui și a apei (A. Loisy). La rândul său, M.J. Lagrange, pentru a salva realismul istoric din *Ioan* al morții lui Isus, elimină sau reduce la minimum valența simbolică a acestor episoade. Alți autori, care se bazează mai mult pe metodele criticii literare, încearcă să rezolve incongruențele sau tensiunile textului prin recursul la ipoteza existenței mai multor nivele: izvoare, tradiție și aportul redacțional.

Înainte de a aborda problemele cu privire la originea literară și la verosimilitatea istorică a acestei pagini pe care o analizăm, este indispensabil să-i distingem structura literară și tematică intrinsecă, pe baza caracteristicilor sale lexicale și stilistice. Ceea ce impresionează la o primă lectură a textului din In 19,16b-42 este importanța dată lui Isus, menționat în total de paisprezece ori. Numele *Iēsoûs* apare alături de celelalte șase nume proprii ale relatării la care ne referim: Pilat, de șase ori; „iudeii” de nouă ori și o dată calificați drept „arhieriei” (In 19,21); Maria a lui Cleopa și Maria Magdalena (In 19,25); Iosif din Arimateea și Nicodim (In 19,38.39). O atenție deosebită o are „mama” lui Isus, prezentată prin acest calificativ și rol matern de cinci ori în trei versete (In 19,25-27). Lângă mamă se situează figura „discipolului pe care îl iubea Isus”, menționat de trei ori; drept discipol al lui Isus este prezentat și Iosif din Arimateea (In 19,38). Această constelație de persoane, împreună cu martorul care „a văzut” (In 19,35), formează grupul pozitiv sau favorabil din apropierea lui Isus răstignit și mort. Acesta este plasat în opoziție cu cel negativ sau ostil, care se învâрте în jurul „iudeilor”. Pilat și soldații se află într-o poziție intermediară, ambivalentă, în măsura în care pun în aplicare mai mult sau mai puțin cererile părții iudaice.

Intonația tematică este dată de verbele care califică acțiunea lui Isus și inițiativa sa. O primă parte este dominată de tema crucii-răstignirii: Isus „își poartă crucea” și este „răstignit”. Termenul „cruce”, *stauròs*, și verbul „a răstigni”, „a fi răstignit”, *stauròu*, *stauròùsthai*, apar de opt ori, de mai multe ori la început (In 19,17.18.19.20), apoi din nou în scenele centrale (In 19,23.25) și la final (In 19,31.41). Cei doi „răstigniți”, *systauròùsthai*, sunt menționați pentru a scoate în evidență centralitatea lui Isus și faptul că, la final, este scutit de *crurifragium* (In 19,32). Asociată cu tema crucii-răstignirii este cea cu privire la inscripție sau *titulus*, care atrage atenția asupra lui „Isus Nazarineanul, regele iudeilor”. Această secvență este dominată de verbul „a scrie”, *graphèin*, care apare de șase ori în cinci versete (In 19,19-22). Dramatizarea scenei este obținută datorită schimbului de replici direct dintre iudei și Pilat. Acest lucru permite autorului să menționeze de trei ori titlul „rege, *basilèus*, al iudeilor” atribuit lui Isus răstignit. Aspectul oficial și public al execuției lui Isus, în afară de *titulus* scris în trei limbi, este dat de locul în care aceasta se petrece: în „locul numit «al Craniului», care în ebraică este numit «Golgota»... aproape de cetate” (In 19,17c.20b).

Pe neașteptate, scena se schimbă și apar pentru prima dată soldații care-l răstignesc pe Isus. Rolul lor este acela de a-și împărți hainele sale și de a trage la sorți pentru cămașă. Calitatea excepțională a cămășii este sugerată de lexicul de specialitate care face parte din câmpul semantic textil. Trebuie observate cele două *hapax legomena* din Noul Testament: *àraphos*, „necusut”; *hypsantòs*, „țesut” (In 19,23b). Acțiunea soldaților menționați în deschidere și în final se înscrie în tabloul prevăzut de Scriptură, *graphê*. Este primul din cele patru citate biblice care comentează diferitele secvențe (In 19,24.28.36.37). Textul biblic este introdus în două cazuri prin formula de împlinire: *hina plērōthê* (In 19,24.36) și o dată prin varianta *hina teleiōthê* (In 19,28). Aceasta din urmă este probabil condiționată

de contextul imediat, unde apare de două ori verbul înrudit fonetic și semantic *telēisthai*, „a se împlini” (In 19,28b.30). Această accentuare a ideii de „împlinire” face din scena morții lui Isus punctul culminant al întregii compoziții, către care tind secvențele precedente și de la care derivă cele ce urmează. Secvența în care apar mama lui Isus și discipolul pe care îl iubea Isus face trecerea de la cea a împărțirii hainelor, comentată prin împlinirea Scripturilor, la cea a morții lui Isus. De fapt, prezența mamei și a altor femei asociate cu aceasta reprezintă un contrapunct pentru acțiunea soldaților, care își împart hainele lui Isus. Pe de altă parte, el se separă de mama „sa”, pentru că o prezintă discipolului pe care îl iubea și invers.

Această ultimă scenă, la rândul său, poate fi alăturată cu cea a morții, pentru că în ambele sunt reproduse ultimele cuvinte ale lui Isus: prezentarea reciprocă a mamei și a discipolului; „mi-e sete”; „s-a împlinit” (In 19,28.30). Însă în același timp autorul marchează o pauză prin intermediul expresiei *metà toùto* (In 19,28a); o pauză, însă, mai puțin hotărâtă și clară decât cea sugerată de formularea mai frecventă a lui Ioan *metà tautà* (In 19,38a). Mai mult, cele două secvențe, cea referitoare la mamă și discipol și cea referitoare la sete și împlinire, sunt introduse în mod analog: „Așadar, văzând Isus... spuse...”; „văzând că... spuse...” (In 19,26a.28a). În scena împlinirii, acțiunea celor prezenți corespunde cu discursul lui Isus: „Mi-e sete”; la fel ca în cea precedentă, discipolul o ia cu sine pe mamă, conform cu cele spuse de Isus (In 19,27.29). Gestul celor care îi potolesc setea lui Isus este caracterizat de un lexic de specialitate, la fel ca în cazul menționat mai sus al cămășii pentru care soldații au tras la sorti: „vas”, *skēuos*; „oțet”, *ōxos*; „burete”, *spōngos*; „isop”, *hyssōpos*. Acest ultim termen, în afară de textul nostru, se găsește în Noul Testament, doar în *Evr* 9,19. În final, Isus este singurul protagonist care încheie cu declarația sa – „S-a împlinit” – întreaga dramă și o pecetluiește printr-un ultim gest: își pleacă capul și își dă duhul (In 19,30). Pe scurt, scena morții lui Isus marchează punctul culminant al întregii narațiuni.

O confirmare a rolului central al morții lui Isus putem să o avem din analiza secțiunii care urmează. Aici reapar iudeii, care îi cer lui Pilat să îndepărteze corpurile celor răstigniți înainte de ziua de sărbătoare. Această circumstanță temporală este subliniată în mod special prin dubla recurență a termenului *sabbaton* și prin termenul *hēmēra*, calificat de adjectivul „mare”, *megālē* (In 19,31). Inclusiv soldații sunt din nou în scenă pentru a executa asupra celor răstigniți actul de *crurifragium*, care ar trebui să le grăbească moartea. Seria de verbe care descriu această cerere a iudeilor și acțiunea soldaților ce decurge de aici se oprește în fața constatării că Isus este deja „mort”, *tethnēkōta* (In 19,33a). Lexicul legat de *crurifragium* este înlocuit cu cel neobișnuit legat de „a străpunge”, *nyssein* – este un *hapax legomenon* în Noul Testament – coasta lui Isus cu o sulită, *lōnchē*, tot *hapax legomenon* (In 19,34). În descrierea ieșirii din coasta lui Isus a „sânge-lui și a apei”, atenția se concentrează pe cuvântul „apă”, *hūdōr*, care este străin codului fiziologic și anatomic al contextului, unde se vorbește despre „corpuri”, *sômata*; „picioare”, *skelē*; „coastă”, *pleurà*, „os”, *ostēon* (In 19,31.32.33.36.38).

În punctul acesta este introdusă mărturia celui care a văzut. Aici se acumulează termenii din aria semantică a mărturiei: „a da mărturie”, *martyrèin*; „mărturie”, *martyria*, „a spune”, *lègein*, împletite cu lexicul referitor la „veridicitate”, *alēthinē*, *alēthēs*. Trebuie să observăm și singura ocurență din întreaga relatare a pătimirii a verbului „a crede”, *pistēuein* (In 19,35). La originea și baza acestui proces se află verbul „a vedea”, *horàn*; cel care dă mărturie se prezintă drept „cel care a văzut”, *heōrakōs*. Iese în evidență încă o dată importanța codului lingvistic „vizual”, care se reflectă și în a doua frază biblică citată pentru a confirma experiența martorului (In 19,37; cf. 19,24.33.35).

Secvența înmormântării dă impresia unui fel de appendice care reia și completează ceea ce deja a fost anticipat în scena precedentă. Se vorbește din nou despre cererea făcută lui Pilat, însă de data aceasta pentru a „lua” sau a „coborî”, *airein*, trupul lui Isus (In 19,31.38ac). Legătura cu inițiativa precedentă a iudeilor este sugerată și de mențiunea finală a „pregătirii iudeilor”, *paraskeuē* (In 19,42). Avem de a face, astfel, cu o includere perfectă care leagă scena coborârii de pe cruce și îngropării lui Isus cu cea a mărturiei asupra semnificației morții sale. Elementele care caracterizează scena finală sunt în legătură cu pregătirea corpului pentru îngropare. Noutatea lexicală are menirea de a sublinia grija excepțională față de corpul lui Isus: „amestec”, *migma*, și *alōē* sunt *hapax legomena* în Noul Testament; *smŷrna* mai apare încă o dată doar în Mt 2,11. Nouă față de lexicul tradițional al îngropării lui Isus este mențiunea „grădinii”, *kēpos*, care face trimitere la grădina arestării, acolo unde a început pătimirea sa (In 19,41; cf. 18,1). Pe baza analizei expuse mai sus, propun următoarea structură a secvenței din In 19,16b-42:

A. *De la răstignirea la moartea lui Isus* (19,16a-30):

- I. Isus își duce crucea până pe Golgota,
unde este răstignit în mijlocul altor doi, 19,16a-18.
- II. Înainte de moartea lui Isus, 19,19-27:
 - a. inscripția: ‘Isus Nazarineanul, regele iudeilor’,
contestată de arhierei și confirmată de Pilat, 19,19-22;
 - b. hainele lui Isus împărțite între soldați și cămașa sa care a fost trasă la sorti: împlinirea Scripturii, 19,23-24;
 - c. Isus o prezintă pe mamă discipolului și invers, 19,25-27.
- III. Moartea conștientă a lui Isus: împlinirea a tot, 19,28-30.

B. *De la moarte la coborârea de pe cruce și îngroparea lui Isus* (19,31-42):

- IV. Cererea iudeilor de a fi coborâte de pe cruce trupurile celor răstigniți
și străpungerea coastei lui Isus:
ieșirea sângelui și a apei
și mărturia celui care a văzut, 19,31-37;
- V. Coborârea de pe cruce și îngroparea lui Isus
de către Iosif din Arimateea și Nicodim, 19,38-42.

Părțile principale ale textului, de la răstignirea lui Isus la moartea sa (19,16b-30) și de la moartea sa la coborârea de pe cruce și îngropare (19,31-42) sunt în afara oricărei discuții, pentru că structura stilistică și tematică a respectivelor secțiuni este bine definită. În prima parte, după informațiile succinte cu privire la răstignirea lui Isus, urmează cele trei scene dinainte de moarte. Primele două sunt înrudite între ele prin stilul dramatic caracterizat de dialogul dintre protagoniști. A treia scenă este mai asemănătoare cu cea a morții lui Isus, pentru că el singur are inițiativă și se adresează mamei și discipolului pe care îl iubea. Față de aceste secvențe dinainte de moartea lui Isus, următoarele se disting prin stilul narativ. Dispar discursul direct și dramatizarea și au întâietate inserțiile și parantezele explicative (*In* 19,35.38b.39b). S-ar putea observa o anumită simetrie între scena inscripției de pe cruce, contestată de iudei în fața lui Pilat, și cea cu privire la cererea lor de a da jos de pe cruce trupurile răstigniților înainte de odihna festivă a sabatului. În mod analog, există o corespondență între acțiunea soldaților care își împart hainele lui Isus care moare și intervenția lor pentru a grăbi sau constata moartea celor răstigniți. În ambele cazuri, evanghelistul face trimitere la un text al Scripturii și vede în asta împlinirea prin ceea ce i se face lui Isus de către soldați (*In* 19,24.36.37). Având în vedere aceste paralelisme mai mult sau mai puțin explicate între diferitele secvențe, este de înțeles faptul că unii autori au încercat să reconstruiască o structură mai organică a textului lui Ioan. R.E. Brown propune o structură chiasmică, în cinci episoade centrale încadrate de o introducere (*In* 19,16b-18) și de o concluzie (*In* 19,38-42). În primele două, Isus este prezentat drept „rege” și „preot” (*In* 19,19-22// *In* 19,23-24), în ultimele două transmite darurile sale (*In* 19,28-30// *In* 19,31-37); episodul central reproduce dispozițiile lui Isus pentru comunitatea credincioșilor (*In* 19,25-27). Cine contestă această structură concentrică preferă o împărțire a textului în șase scene, de la răstignire la îngropare (R. Schnackenburg) sau de la răstignire la scena matorului adevăritor, cu o concluzie: îngroparea (S.A. Panimolle, G. Zevini); sau în cinci episoade-scene, de la răstignire la moartea lui Isus, cu două tablouri finale (G. Segalla, J. Becker); de la inscripție, precedată de o introducere, la scena mărturiei (V. Pasquetto, care însă nu ia în considerare îngroparea lui Isus). Mai complexă este propunerea lui P. F. Ellis, care împarte textul în două mari unități: (I. *In* 19,17-30; II. *In* 19,31-42), cu structură concentrică: în prima, în jurul inscripției lui Pilat (*In* 19,19-23) și în a doua, în jurul mărturiei discipolului (*In* 19,35).

Se poate decoperi cu ușurință o convergență substanțială între diferitele ipoteze cu privire la împărțirea scenelor centrale: de la scena inscripției la scena morții pe cruce. Rămâne incertă delimitarea secțiunii din deschidere (*In* 19,16-18) și cea care urmează după moarte (*In* 19,31-37.38-42). Aceste ezitări în identificarea unei structuri coerente în textul actual din *Ioan* pot fi indiciul unei incoerențe literare pe care montajul redacțional nu a reușit să o elimine. Inclusiv analiza fiecărei secvențe luate în parte pune în evidență mici neconcordanțe, care s-ar putea datora procesului de realizare a textului. În *In* 19,25 se spune că lângă crucea lui Isus se aflau mama sa, sora mamei sale, Maria a lui Cleopa sau Cleofa

și Maria Magdalena. Însă, de fapt, doar mama este destinatară a cuvintelor lui Isus. Discipolul pe care îl iubea Isus, căruia acesta i se adresează, este prezentat într-un al doilea moment în afara grupului femeilor prezente la picioarele crucii (In 19,26). Și în scena următoare se poate percepe o anumită tensiune între afirmația inițială: „văzând că toate s-au împlinit” și introducerea discursului lui Isus: „Mi-e sete” prin formula citată: „ca să se îplinească Scriptura” (In 19,28). Mai vizibile sunt incongruențele în secțiunile narative de după moartea lui Isus. A fost deja discutată dubla cerere făcută de către iudei lui Pilat și apoi de către Iosif din Arimateea, de a da jos de pe cruce corpurile celor răstigniți. Însă trebuie să recunoaștem că cele două intervenții sunt inspirate de o motivație sau intenție diferită. Inclusiv prezența lui Nicodim la îngropare este menționată cu întârziere, atunci când Iosif din Arimateea luase deja corpul lui Isus (In 19,39). Ambii protagoniști ai îngropării lui Isus sunt prezentați printr-o notă parentetică care precizează relația lor cu cel răstignit (In 19,38b.39a). Această tehnică literară este aplicată într-un mod mai vizibil în secțiunea precedentă. Printr-o observație care supraîncarcă textul se afirmă solemnitatea excepțională a acelui sabat (In 19,31c). Imediat după străpungerea cu sulița, care face ca din coasta lui Isus să iasă sânge și apă, naratorul se aut prezintă cititorilor drept martorul ocular (In 19,35). După această întrerupere, citatul biblic care are rolul unui comentariu trebuie să fie introdus printr-o trimitere la evenimentele reproduse puțin mai înainte (In 19,36a). La fel, cel de-al doilea text biblic legat de primul printr-o nouă formulă de citare lasă impresia unui comentariu ulterior care face trimitere la experiența celui „care a văzut” (In 19,35a.37).

Aceste observații pot fi susținute de comparația dintre această relatare din *Evangelhia a patra* și cea a Evangheliilor sinoptice cu privire la răstignirea, moartea și îngroparea lui Isus. Există o concordanță majoră între narațiunea din *Ioan* și cea din primele trei Evanghelii asupra următoarelor puncte: toponomastica răstignirii lui Isus, „locul numit al Craniului”, „Golgota”; inscripția „regele iudeilor” pusă pe cruce; împărțirea hainelor de către soldați; prezența femeilor la moartea lui Isus; oțetul care i-a fost dat lui Isus înainte să moară; moartea lui Isus pe cruce după ce a spus anumite cuvinte; cererea corpului lui Isus adresată lui Pilat de către Iosif din Arimateea și îngroparea sa în ajunul sabatului. Însă aceste episoade pe care *Evangelhia a patra* le are în comun cu cele sinoptice au fost integrate cu alte elemente și reproduse printr-un lexic diferit. Mai mult, autorul *Evangelhiei a patra* nu reproduce multe alte detalii – aproximativ treizeci – comune celor trei Evanghelii sinoptice sau reproduse de un singur evanghelist. Însă s-a observat că, din 27 de secvențe din care este alcătuit episodul pătimirii, doar șapte sunt cu totul absente din *Ioan*. În unele cazuri, ordinea episoadelor reproduse este diferită: inscripția și împărțirea hainelor, menționarea femeilor prezente la răstignire. Sunt specifice narațiunii din *Ioan* prezența mamei și a discipolului, ca și cuvintele lui Isus adresate acestora, împreună cu ultimele cuvinte ale celui răstignit în apropierea morții: „Mi-e sete”; „S-a împlinit”; *crurifragium* pentru ceilalți doi răstigniți; străpungerea coastei lui Isus și ieșirea sângelui și a apei; participarea lui Nicodim la îngroparea lui Isus.

Pentru a explica aceste particularități ale relatării din *Ioan* a morții și a îngropării lui Isus se face apel la diferite ipoteze: pe baza unei scurte relatări s-ar fi făcut adăugările redacționale care pot fi identificate în următoarele versete: *In* 19,25.34-35.37 (J. Wellhausen); conform lui R. Bultmann, materialul și-ar avea originea într-un izvor pe care Ioan îl are în comun cu Evangheliile sinoptice, la care se adaugă câteva elemente proprii (*In* 19,23b-24a.25.28b-30.31-34a.36-37.38.39b.40-42); evangelistul ar fi folosit izvorul, adăugând următoarele versete: *In* 19,20-22.23a.24b. 26-27. 28a.30.39a; ar constitui o adăugire făcută de redactorul bisericesc *In* 19,34b-35. După M.E. Boismard – A. Lamouille, evangelistul (*In* II-B) ar fi reelaborat sau integrat relatarea inițială care depinde de un document primitiv (C), care stă și la baza primei ediții lucane (*In* 19,16b.17a.18.23b.28ac.30ac.25.31ace.38b.40a); redactorul final (Ioan III) ar fi adăugat doar *In* 19,35b. În mod analog, J. Becker distinge trei nivele: tradiția sau relatarea primitivă a patimilor, înrudită cu cea a sinopticilor, însă autonomă; adăugirile evangelistului și cele ale redactorului bisericesc (*In* 19,26-27.35).

Este destul de comună printre cercetătorii și comentatorii *Evangheliei a patra* tendința de a distinge două nivele sau faze în formarea textului. Divergențele se referă la distribuirea versetelor între izvor-tradiția și redactarea evangelistului sau a unui redactor final. Pentru R. T. Fortna, aparțin izvorului următoarele versete: *In* 19,16b.20c.23-25ac.28ac.30.31ac.34.36-37.38ac.40b.39d.41.42; aparțin redactării lui Ioan 19,17a.18c.19ab.20ab.21-22.25b.26-27.28b.31b.35.38b.39-40a¹⁴⁰. R. Schnackenburg, în ciuda rezervelor sale cu privire la identificarea unui izvor bine definit în ceea ce privește relatarea pătimirii, pune pe seama muncii de redactare a evangelistului anumite elemente din secțiunea *In* 19,25-27 (mamă-discipol) și versetele din *In* 19,31.35(37).38b.39a. În orice caz, orientarea comună a autorilor este să ia în seamă atât izvorul, cât și efortul redacțional al lui Ioan, autonom față de actualele Evanghelii sinoptice. Înruirile sau convergențele între relatarea pătimirii din *Ioan* și cea din sinoptici ar trebui să fie explicate printr-o tradiție primară care reproduce episoadele comune și respectivele trimiteri la textele biblice. Însă în ciuda contribuției pe care diferitele ipoteze menționate mai sus pot să o aducă în vederea unei analize mai precise a textului din - care cuprinde relatarea pătimirii, trebuie scoasă în evidență unitatea sa literară și tematică fundamentală. Este mai puțin important dacă aceasta este produsul muncii de compoziție a evangelistului sau a unui revizor redacțional. Rezultatul final sau cadrul general reflectă perspectiva teologică dominantă: Isus, prin moartea sa pe cruce, revelează paradoxal demnitatea sa regală și își împlinește misiunea conform cu planul lui Dumnezeu revelat în Scriptură. În această perspectivă redacțională, *Evanghelia a patra* tinde să elimine detaliile dureroase și umilitoare prezente în tradiția sinoptică și să accentueze, în schimb, deplina conformitate a ceea ce i se întâmplă lui Isus cu cuvintele Scripturii.

¹⁴⁰ A. Dauer, care examinează relatarea pătimirii până la moartea lui Isus, atribuie izvorului-tradiției *In* 19,16.19.23b.25.28b-29 (30); evangelistului *In* 19,20-23ac.26-27.28a; J. Kügler ia în considerare *In* 19,25-37 și atribuie primului nivel redacțional *In* 19,25.28c-33.36; celui de-al doilea, *In* 19,26a-28b.34-35.37.

Ținând cont de această complexă istorie a formării textului din *In* 19,16b-42 și de perspectiva sa specifică, pot fi abordate și problemele cu privire la verosimilitatea istorică de ansamblu a faptelor și a fiecărui episod luat în parte. Dubiile și nedumeririle sub aspect istoriografic se referă la detaliile proprii *Evangheliei a patra*: prezența mamei și a discipolului lângă crucea lui Isus, lovitura de sulită care face să iasă din coasta lui Isus mort sânge și apă, intervenția lui Nicodim la îngroparea lui Isus. Aceste detalii nu pot fi atribuite aprioric creației evanghelistului, care reflectează asupra tradiției și o reelaborează în vederea programului său cristologic (E. Hänchen). Accentul pe care Ioan îl pune pe corespondența dintre un eveniment al pătimirii lui Isus – împărțirea hainelor, setea, străpungerea – și un text biblic nu reprezintă în sine o dovadă că episodul ar fi fost inventat din rațiuni apologetice sau teologice. Comparația cu tradiția sinoptică în unele cazuri este în favoarea verosimilității substanțiale a relatării lui Ioan sau cel puțin a faptului că aceasta se găsește în aceeași condiție cu cea a primelor trei Evanghelii. În ceea ce privește detaliile menționate mai sus ale *Evangheliei a patra*, nu trebuie negată posibilitatea ca autorul sau redactorul să se inspire dintr-o tradiție autonomă, din moment ce se recunoaște independența lui Ioan față de sinoptici. De fapt, este mai potrivită cu alcătuirea *Evangheliei a patra* reelaborarea datelor tradiției în vederea mesajului său cristologic decât inventarea lor în mod direct. În cazul acesta, trebuie să verificăm caz după caz verosimilitatea istorică a tradiției utilizate și până în ce punct aceasta a fost asumată și reutilizată de autorul nostru.

2. Analiza exegetică

Relatarea din *Ioan* a executării condamnării lui Isus la moartea pe cruce se face în mod concis. Firul epic este redus la esențial. În felul acesta iese în evidență și subliniază profilul său cristologic și spiritual. Dată fiind puternica concentrare cristologică, pare că executanții condamnării ar fi tot cei care, cu multă insistență, i-au cerut-o lui Pilat: iudeii. De fapt, subiectul neexprimat al verbelor la plural „l-au luat pe Isus... l-au răstignit” înainte de versetul 19,23, unde se spune că „soldații l-au răstignit pe Isus”, insinuează că iudeii ar fi fost cei care l-au preluat pe Isus și l-au pus pe cruce. Această ambivalență a textului din *Ioan* nu este, probabil, întâmplătoare. Chiar dacă, de fapt, soldații sunt executanții materiali ai răstignirii lui Isus, „responsabilii” ultiimi sunt cei care au provocat-o și dorit-o. În textul actual al *Evangheliei a patra* se suprapune planul istoric cu cel cristologic. Însă în aceasta a doua perspectivă, care este cea dominantă, nici iudeii, nici soldații nu sunt protagoniștii răstignirii lui Isus. Singurul adevărat protagonist este Isus însuși. El este cel care, purtându-și „singur” crucea, „iese” până la locul execuției. Oricum s-ar explica construirea textului grecesc *bastòzōon autô(i) tòn stauròn* – considerând *autô(i)* drept dativ etic sau al beneficiarului: „ducând el sau pentru el sau crucea sa/ proprie” – este incontestabilă accentuarea rolului dominant al personalității lui Isus în acest ultim act al dramei, cum se întâmplase deja la început, în momentul arestării (cf. *In* 18,4-8). Această concentrare pe plan

narativ este funcțională perspectivei cristologice a relatării pătimirii și a morții lui Isus ca act de dăruire de sine conștientă și liberă (In 10,17.18; 13,1.3; 17,19).

În această imagine a lui Isus care își duce crucea nu poate fi exclusă nici o aluzie la tipologia cristologică a lui Isaac pe baza textului iudaic *haggadah*, unde *aqedah* al lui Isaac este pusă în legătură cu sacrificiul mielului pascal¹⁴¹. Este, în schimb, dificil să întrevădem în actualul text al lui Ioan, foarte sobru, o eventuală polemică antignostică sau antidocetică: Isus și nu Simon din Cirene a fost răstignit cu adevărat¹⁴². Figura condamnatului la moartea pe cruce, care își duce *patibulum* – bucată de lemn transversală – până la locul execuției face parte din ritualul macabru atestat de informațiile fragmentare cu privire la răstignire în lumea antică¹⁴³. Relatarea din *Ioan*, ca, de altfel, și aceea din celelalte Evanghelii, neglijează detaliile dureroase, umilitoare și obscene legate de această oribilă formă de tortură. Cu atât mai importante, atunci, sunt informațiile precise cu privire la locul răstignirii. Autorul înregistrează toponomastica, mai întâi în limba greacă: „locul numit al Craniului” și apoi în aramaică: *Golgota*. Desemnările bilingve, ca și în cazul locului în care s-a petrecut condamnarea lui Isus – *Gabbatha* și *Lithôstrôtos* – ar putea indica faptul că răstignirea lui Isus se petrece într-o formă publică, în fața lumii iudaice și grecești. Această semnificație nu doar istoriografică a informației toponomastice ar putea fi confirmată de dezbaterea care urmează cu privire la inscripția trilingvă a celui *titulus* pus pe crucea lui Isus. În schimb, sunt cu totul străine de textul lui Ioan speculațiile tardive cu privire la *Golgota*, „locul numit al Craniului”, drept locul îngropării lui Adam¹⁴⁴. Este vorba, probabil de un deal sau o colină mai mică numită din cauza formei sale *Golgota*-Craniu¹⁴⁵.

¹⁴¹ Sacrificiul lui Isaac se petrece în ziua de 15 a lunii Nisan, la ora stabilită pentru sacrificiul mielului pascal (R. LE DEAUT, *La nuit pascale*, 179); *Jub.* 18,3; 49,1. Isaac nu doar își duce lemnele până la locul sacrificiului, ci îi cere tatălui său, Abraham, să fie legat pentru ca invocările viitoare ale lui Israel să poată conta pe ascultarea radicală a lui Abraham și a lui Isaac (*TgJ* I și *TgN* I, în *Gen* 22,10.14; cf. *GenR* 56,28, în *Gen* 22,5.9). Tipologia cristologică a lui Isaac are rezonanțe în vechea tradiție creștină începând cu *Scrisoarea lui Barnaba* (VII, 3), Meliton de Sardes (fr. 10), Irineu din Lyon (*Adv. Haer.* IV, 10, 1), Tertulian (*Adv. Marc.* I, 18; *Adv. Jud.* 10), până la Esichiu din Ierusalim, Origene, Ioan Crisostomul. Este primită favorabil de unii comentatori și cercetători moderni: B.F. Westcott, J.H. Bernard, G.H.C. McGregor, E.C. Hoskyns, C.K. Barrett, R.E. Brown, F.M. Braun, R. Le Deaut, G. Vermès, S.E. Wood, F. Manns.

¹⁴² După Irineu, valentinianul Basilide susține că Simon din Cirene a fost răstignit în locul lui Isus (*Adv. Haer.* I, 24, 4).

¹⁴³ „Fiecare răufăcător își duce, *ekphêrei*, crucea sa” (PLUTARH, *Mor.* 554 A/B; cf. *De sera numinis vindicta*, IX); „Cel care va fi răstignit pe cruce, *staurô*, mai întâi o duce, *bastâzei*” (ARTEMIDOR „DALDIANUL”, *Oneirokritikâ* II, 56; cf. PLAUTUS, *Carb.* fr. 2; M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia, 1988, 114-115).

¹⁴⁴ Tradiția „iudaică” cu privire la îngroparea lui Adam pe Calvar („locul numit al Craniului”, „*Golgota*”) este menționată de Origene în comentariul la *Mt* 27,33, este reluată de Pseudo-Vasile în *Is* 5,1 (PG 90, 348C).

¹⁴⁵ Termenul aramaic *Golgothâ*, care în context determinativ devine *Golgothâ* și prin căderea unui *l* *Golgotâ*, corespunde ebraicului *Gulgoleth* (cf. *Jud* 9,53; *2Rg* 9,35). Pelerinii creștini din secolul al IV-lea vorbesc despre *monticulus*, „deal mai mic”. „Locul numit al Craniului” devine, în latină, *Calvarius*. Săpăturile arheologice mai recente făcute pentru restaurarea basilicii cruciate și a basilicii Anastasis, au scos la iveală existența unei peșteri din piatră abandonate în care se ridică

În afară de această informație topografică precisă, autorul nu spune nimic despre modalitatea răstignirii lui Isus. Această reticență cu privire la detaliile răstignirii este comună în scrierile antice. Din relatarea care urmează a întâlnirii lui Isus cel înviat cu discipolii aflăm că el a fost atârnat pe cruce prin cuie bătute în mâini-încheieturi (In 20,20.27). Interesul evanghelitsului în reconstrucția dramei răstignirii lui Isus este altul: să arate că Isus, în mod paradoxal, se revelează rege pe cruce. În această optică cristologică se încadrează imaginea lui Isus, care se află în mijlocul altor doi răstigniți împreună cu el. Acest detaliu nu doar pregătește scena următoare, a *crurifragium*-ului, ci scoate în evidență în mod deosebit figura centrală a lui Isus răstignit. Din acest moment, el ocupă scena în care se desfășoară drama finală. Lucrul acesta este confirmat de scena care urmează imediat, concentrată pe discuția provocată de inscripția lui Pilat, în care este proclamată în mod deschis regalitatea lui Isus răstignit. Și în cazul acesta, autorul pleacă de la un fapt reprodus de tradiția evanghelică comună și care corespunde practicii execuțiilor capitale prin răstignire. Pe o tăbliță, numită *titulus*, în greacă *titlos*, și dusă până la locul execuției, sunt scrise numele condamnatului și motivul condamnării¹⁴⁶. *Evanghelia a patra*, față de primele trei, reproduce formularea mai amplă a inscripției puse pe cruce: „Isus Nazarineanul, regele iudeilor, *Iēsoûs ho Nazōràios ho basilēus tōn Ioudaïōn*” (In 19,19b). Mai mult, aceasta atrage atenția asupra inițiativei lui Pilat. Acest fapt are rolul de a lega dezbaterea despre conținutul inscripției de pe cruce de cea precedentă, în care iudeii și Pilat s-au confruntat cu privire la apelativul dat lui Isus: „regele iudeilor”. Detaliul inscripției din *Ioan* cu privire la Isus „Nazarineanul” subliniază în mod mai explicit titlul paradoxal „rege al iudeilor” atribuit lui Isus, originar din Nazaret, de unde nu poate fi așteptat Mesia anunțat în Scripturi (cf. In 1,45-46; 7,41-42). Acum, tocmai pe cruce, Isus este proclamat „regele iudeilor” din inițiativa reprezentantului Imperiului Roman și printr-un document scris în limbile celor trei grupuri etnico-religioase care în felul acesta sunt puse în discuție: iudei (ebraică/ aramaică), romani (latină) și greci („elenă”). Însă discuția conducătorilor iudei, care au un rol determinant în arestarea și în procesul lui Isus – arhieriei „iudeilor”, precizează textul cu o anumită pedanterie -, pornește de la faptul că inscripția sau *titulus* de pe crucea lui Isus este citită de mulți iudei, pentru că locul răstignirii se află în apropierea orașului Ierusalim¹⁴⁷.

la o înălțime de aproximativ cinci metri locul răstignirii (J. JEREMIAS, *Golgothà*, Leibzig, 1926; A. PARROT, *Golgotha et saint Sépulchre*, Neuchatel-Paris, 1955; trad. it. 1972; M. DU BUIT, *Le saint Sépulchre*, în „Le monde de la Bible” 2, 1978, 44-46).

¹⁴⁶ „Praecedente titulo qui causam poenae indicaret” (SUETONIUS, *Cal.* 32; cf. *Dom.* 10; DIO CASSIUS, *Istoria romană*, 54,3; EUSEBIU DIN CEZAREEA, *HE*, V, 1, 44). Din detaliul semnalat în *Evanghelia a patra*, care spune că *titulus* a fost pus „pe crucea” lui Isus, nu este posibil să deducem cu certitudine care era forma crucii: *immissa capitata* (brațul se înalță deasupra celui orizontal) sau *commissa patibulata* (brațul orizontal este pus la extremitatea celui vertical). Tradiția iconografică preferă prima formă, de *crux immissa*.

¹⁴⁷ Răstignirea se petrece în mod „normal” în apropierea orașelor, într-un loc public, ca să folosească drept avertisment (CICERO, *In Verrem* V, 66; DIGESTUS 48,19, 28,15; QUINTILIAN, *Decl.* 274;

În tonalitatea imediată a textului din Ioan pare că arhieriei ar vrea să împiedice influența acestei propagande indirecte în favoarea lui Isus, „regele iudeilor”, în mediul propriilor conaționali, atât al celor care locuiesc la Ierusalim, cât și al rezidenților din diaspora de limbă greacă sau latină. Aceștia, de fapt, contestă legitimitatea titlului „rege al iudeilor” atribuit lui Isus. Acest apelativ, referitor la un răstignit, este o contradicție, ca să nu spunem o insultă față de speranța mesianică ebraică. Este adevărat că Isus este condamnat drept „rege al iudeilor”, însă ca un „rege al iudeilor” fals și autoproclamat, adică un concurent periculos și rebel față de autoritatea lui Cezar. Discuția cu privire la *titulus* nu este o problemă de meticulozitate sau un punct controversat juridic. Aceasta se înscrie în ambivalența care domină întreaga întâmplare istorică a lui Isus în conflict cu autoritatea iudaică. Isus este Mesia care împlinește marea speranță biblică. Însă lucrul acesta se întâmplă într-o formă care este negația sa: rege-Mesia răstignit. Declarația finală a lui Pilat, în formă lapidară, proclamă drept un fapt ireversibil regalitatea lui Isus tocmai în acea situație paradoxală: rege al iudeilor răstignit¹⁴⁸. Cu alte cuvinte, evanghelistul, prin această dramatizare concentrată asupra problemei regalității lui Isus, vrea să repropună tema centrală a confruntării dintre Isus și reprezentanții iudaismului. Rolul lui Pilat este acela de a atesta, în ciuda acestuia, că Isus este regele iudeilor și rămâne astfel în ciuda refuzului sau a contestațiilor lor. În acest context, inclusiv trilingvismul inscripției capătă valoarea unui document definitiv și este de neșters: Isus răstignit este regele iudeilor, însă pe scena lumii, adică într-o perspectivă de universalitate culturală și religioasă¹⁴⁹.

A doua scenă în jurul crucii lui Isus, înainte de moartea sa, îi găsește drept protagoniști pe soldați. Însă tema acestui nou tablou o constituie împărțirea hainelor lui Isus răstignit. Conform unui obicei recunoscut, veșmintele condamnatului la moartea pe cruce se cuvin soldaților care au executat răstignirea. *Evanghelia a patra* precizează că este vorba despre patru soldați, pentru că hainele lui Isus sunt împărțite în patru părți. Acest detaliu este introdus în funcție de scena următoare, unde soldații decid să nu rupă tunică lui Isus, ci să o tragă la sorți. Această alegere a soldaților reprodusă de evanghelist prin discurs direct este motivată de faptul că cămașa lui Isus „era fără cusătură, țesută dintr-o bucată, de sus până jos” (*In* 19,23c). Autorul *Evangheliei* vede în acest fapt împlinirea planului lui Dumnezeu, așa cum se poate citi în textul *Psalmului* 22,18, unde se

PLAUTUS, *Miles* II, 7359; M. HENGEL, *Crocifissione*, 85). În tradiția creștină, care se leagă de practica biblică și iudaică a lapidării, locul răstignirii lui Isus este în afara zidurilor Ierusalimului (*Num* 15,35; *Fap* 13,16; *Evr* 13,12-13; *Sanh.* VI, 1).

¹⁴⁸ Celebra frază a lui Pilat: „Ce-am scris, am scris”, mai mult decât ecoul birocrăției pragmatice imperiale latine, constituie calculul unei sintagme semitizante ale cărei exemple se pot găsi în Biblie (*Gen* 43,14, LXX; cf. *1Mac* 13,38). Dublul perfect al verbului grecesc *graphêin* are, în primul caz, valoare de aorist: „am scris”, și, în al doilea caz, valoare a unui perfect grecesc, prin care se exprimă efectul de durată al unei acțiuni din trecut.

¹⁴⁹ Cele trei limbi ale inscripției de pe *titulus* pot evoca trei medii diferite și complementare: ebraică (aramaică), limba națională, care este și cea a legii, *torah*, face trimitere la mediul religios; latina, limba administrației romane, asociată cu puterea Imperiului; greacă, limbă de comunicare internațională reprezintă vehiculul culturii.

vorbește despre împărțirea hainelor dreptului care este pe punctul să moară. În felul acesta, gestul soldaților, care se încadrează în practica răstignirii, capătă o valență cristologică. Însă care? În ce sens Scriptura, care vorbește despre împărțirea hainelor și despre tragerea la sorți a cămășii, s-a împlinit? Autorul a făcut o distincție precisă între cele două procedee ale soldaților, pentru a-și însuși hainele lui Isus: împărțirea hainelor și tragerea la sorți a cămășii. În felul acesta, ceea ce au făcut soldații corespunde în mod precis spuselor din textul biblic, care vorbește despre împărțirea hainelor și despre tragerea la sorți a cămășii. În sine, această interpretare generală a scenei împărțirii hainelor lui Isus ar putea fi satisfăcătoare, pentru că este îndreptățită de structura textului din *Ioan* și de detaliile care îl disting de celelalte. Însă tocmai „tunica” lui Isus, separată de celelalte haine și descrisă printr-o terminologie specializată, este cea care atrage atenția. Deoarece este vorba despre o tunică necusută, aceasta nu este împărțită la fel ca celelalte haine, și în felul acesta se împlinește Scriptura. Prin intermediul acestei concentrări a interesului asupra tunicii lui Isus, autorul vrea să transmită un mesaj special. Care? Interpretarea simbolică a cămășii necusute și dintr-o bucată a lui Isus urmează două orientări: aceasta este semnul demnității sale de mare preot sau reprezintă unitatea Bisericii sau a credincioșilor. Simbologia sacerdotală se bazează pe alăturarea dintre termenul folosit de *Evanghelia după Ioan* (19,23c) *chitôn* și cel recurent în versiunea Septuagintei pentru a desemna una dintre hainele marelui preot, pe lângă pectoral, efod și mantie (*Ex* 28,4.39.40; 29,5; *Lev* 8,7; 16,4). Însă s-a observat că „tunica” nu este haina distinctivă a marelui preot, pentru că este îmbrăcată și de alți preoți (*Ex* 29,8; 35,19; 40,14; *Lev* 8,13; 10,5). Însă cu același termen grecesc *chitôn*, care traduce în general termenul ebraic *k'toneth*, este indicată și haina cu mâneci lungi făcută de Iacob pentru fiul său, Iosif (*Gen* 37,3.23.31-33) și cea îmbrăcată de Tamar, conform obiceiului epocii pentru ficele virgine de neam regal (*2Sam* 13,18.19). În alte cazuri, *chitôn* se referă pur și simplu la haina exterioară, cea care este ruptă cu ocazia unei mari dureri sau doliu (*2Sam* 15,32; *1Rg* 21,27; *Idt* 14,19; *4Mac* 9,11). Referitor la marele preot, care a primit investitura îmbrăcând hainele sfinte, se prescrie că nu trebuie să-și sfășie hainele, *himatia* (*Lev* 21,10). Însă nu se scoate în mod deosebit în evidență „tunica”, nici faptul că este „țesută”, *hyphantôs*. Acest ultim termen, care apare și în textul lui Ioan, desemnează „operațiunea de a țese” în secțiunea *Exodului* în care se descriu hainele sacerdotale și podoabele sacre (*Ex* 39,22.27; LXX: 36,29.34).

În schimb, I. Flaviu este cel care descrie „tunica” marelui preot drept o haină tipică (*Ant.* III, 7, 4, par. 159). Referitor la lucrul acesta, el afirmă că tunica, *chitôn*, este compusă din două bucăți cusute împreună la spate și pe lateral, însă provine dintr-o singură țesătură (*Ant.* III, 7, 4, par. 161). În descrierea acestei „tunici”, autorul ebraic pune împreună diferitele elemente care în Biblie sunt atribuite efodului care particularizează veșmintele marelui preot în celebrările sale liturgice (*Ex* 28,31-34). Cu o mai mare însemnătate este comparația cu comentariul pe care îl face Filon din Alexandria la prescripția menționată mai sus din *Lev* 21,10: marele

preot, asimilat *lògos*-ului divin, nu poate „să-și rupă hainele” pentru că, în calitate de *lògos* al „celui care există”, este veriga tuturor lucrurilor (*Fug.* XX, par. 110-112). În hainele marelui preot, Filon vede un simbol al universului și al părților sale componente (*Mos.* II, 24-26, par. 117-135; cf. *Spec. leg.* I, 15-17, par. 84-96). Filon face o speculație simbolică elaborată referitor la veșmintele marelui preot evreu în cheie filosofică și etică. Această perspectivă este străină textului lui Ioan care descrie tunica lui Isus. Însă nu poate fi cu totul întâmplător că ambii scriitori evrei din primul secol scot în evidență această descriere biblică a hainelor marelui preot.

Este posibil ca inclusiv autorul *Evangheliei a patra*, prin descrierea sa făcută „tunicii” lui Isus, să facă aluzie la rolul de mare preot sau cel puțin de „mijlocitor” sacerdotal? Figura și rolul istoric al marelui preot, *archierèus*, sunt mult prea descalficante în contextul relatării pătimirii din *Ioan* pentru a putea fi interpretate în cheie cristologică. Cred, în schimb, că ar fi mai în concordanță cu tonalitatea textului în cauză și cu perspectiva generală a *Evangheliei a patra* cea de-a doua interpretare, care vede în tunica cusută și dintr-o bucată a lui Isus o aluzie la rolul său de Mesia, care trebuie să moară pentru a-i aduna în unitate pe fiii împrăștiați ai lui Dumnezeu (*In* 11,52); de fapt, el, prin ridicarea sa pe cruce, îi atrage pe toți la sine (*In* 12,32). Inclusiv Filon întrezărește în faptul că haina marelui preot nu poate fi ruptă un simbol al unității universului. Însă fără a recurge la această mediere filoniană, deja în textele biblice „haina” ruptă sau mantia sfășiată este simbolul despărțirii celor două împărății (*IRg* 11,29.32; cf. *ISam* 15,27). Mai departe, verbul *skizein*, „a împărți”, atribuit soldaților în legătură cu tunica lui Isus, face trimitere la termenul *skisma*, care apare în contextul dezbaterii dintre Isus și iudeii „divizați” în contextul dezbaterii cu privire la identitatea și rolul mesianic (*In* 17,43; 9,16; 10,19)¹⁵⁰. Date fiind aceste conexiuni lexicale și tematice, nu poate fi exclus faptul că în gestul soldaților, ce corespunde planului lui Dumnezeu revelat în Scriptură, autorul vede reflectate semnificația și moartea lui Isus, care își dă viața pentru a aduna și a-i întări în unitate pe credincioși.

Scena următoare, în care lângă Isus răstignit apar, pe lângă femei, mama și discipolul pe care acesta îl iubea, este conectată în mod intențional cu cea precedentă, pe care tocmai am examinat-o. De fapt, autorul încheie episodul împărțirii hainelor cu următoarea frază rezumativă: „Soldații au făcut toate acestea” (*In* 19,24d). Formularea textului grec, *hoi mèn oùn stratiôtai*, subliniază coordonarea cu începutul frazei din versetul următor: „Lângă crucea lui Isus stăteau, *heistêkeisan dê...*” (*In* 19,25a). Cele două particule grecești asociate – *mèn... dê* – exprimă un fel de opoziție sau contrast: pe de o parte, soldații au făcut aceste lucruri, pe de altă parte, pe lângă crucea lui Isus se afla un alt grup¹⁵¹. Noul

¹⁵⁰ Verbul grecesc *skizein* se găsește și în *In* 21,11, într-un context care ar putea fi alăturat de textul din *In* 19,24: plasa, în ciuda faptului că e plină de 153 de pești mari, nu se rupe. Această imagine ar putea fi o reinterpretare în cheie ecleziologică a textului nostru, care reprezintă izvorul cristologic al unității.

¹⁵¹ În șapte cazuri din opt recurențe în total în *Evanghelia a patra*, particula *mèn* este asociată cu *dê*, care apare de mai mult de 200 de ori; combinația exprimă un fel de opoziție sau progresie: *In* 7,12 (mărturii textuale incerte cu privire la particula *dê*; 10,41; 16,9.22; 19,24-25; 19,32-33; 20,30-31).

episod se distinge de cele două precedente pentru că acum Isus este protagonistul. El o „vede” pe mama sa și observă prezența discipolului pe care îl iubea și se adresează mai întâi mamei și apoi discipolului (In 19,26-27). Grupul de femei prezentat la începutul acestei noi scene reprezintă pur și simplu cadrul pentru intervenția lui Isus, care îi are ca destinatari doar pe mamă și pe discipol. Femeile care se află pe lângă crucea lui Isus sunt în total patru. Două sunt indicate prin intermediul gradului de rudenie față de Isus și reciproc: „mama lui și sora mamei lui”, celelalte două sunt numite cu același nume propriu: „Maria”, distinguându-le printr-o precizare ulterioară: Maria a lui Cleopa și Maria Magdalena. Structura textului, care prezintă două perechi de femei, confirmă interpretarea care identifică în total patru femei¹⁵². Mama lui Isus și Maria Magdalena sunt ușor de identificat, pentru că prima a apărut deja lângă Isus în episodul din Cana Galileii (In 2,1.3.5); a doua are un rol relevant în descoperirea mormântului gol și în întâlnirea cu Isus înviat și anunțul pascal către discipoli (In 20,1.11.16.18). În rest, doar asupra numelui de Maria Magdalena textul din *Ioan* este în concordanță cu informațiile păstrate în Evangheliile sinoptice cu privire la prezența femeilor în momentul răstignirii și al morții lui Isus (Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,49). Celelalte femei sunt menționate pentru a introduce prezența mamei lui Isus, care, împreună cu discipolul pe care acesta îl iubea, este interesată în mod direct de ultimele dispoziții ale lui Isus răstignit. Textul din Lc 23,49 spune că „toți cunoscuții săi și femeile care l-au urmat din Galileea stăteau mai deoparte și priveau acestea”. Afinitatea literală cu In 19,25a, *heistêkeisan*, ar putea confirma contactul cu această tradiție care păstrează tradiția amintirii prezenței rudelor-cunoscuților lui Isus în momentul morții sale, chiar dacă aceasta a fost reinterpretată prin expresiile *Psalmului* 38/37,12. Însă psalmul care vorbește despre „prieteni”, *philoî*, „apropiați și cunoscuți”, subliniază separarea și distanța ostilă a celor care asistă la moartea celui drept, care se încredințează doar lui Dumnezeu. *Evanghelia a patra* elimină „distanța” care, în ediția sinoptică, le separă încă pe rude de Isus care moare: mama și celelalte femei „stau” pe lângă crucea lui Isus. Mai mult, el scoate în evidență, printre prieteni-rude, prezența „discipolului pe care îl iubea Isus” lângă mamă.

Pentru a percepe intenția autorului care a reconstruit această scenă și mesajul corespunzător, trebuie să se țină cont nu doar de limbajul său specific, ci și de

¹⁵² De aceea sunt excluse celelalte ipoteze care reduc grupul la doar două femei: mama lui Isus, adică Maria a lui Cleopa, și sora mamei sale, adică Maria Magdalena, sau la trei: mama și sora mamei sale, adică Maria a lui Cleopa, și Maria Magdalena. Unii interpreți încearcă să identifice anonima „soră a mamei sale” cu Salome (Mc 15,40), prezentată drept mama „fiilor lui Zebedeu” (Mt 27,56), sau cu „Maria”, mama lui Iacob cel mic și a lui Iosif (Mc 15,40; Mt 27,56). Ipotetică este și interpretarea raportului dintre Maria și Cleopa: soție (probabil), mamă sau fiică. Pe baza informațiilor lui Hegesippus, din secolul al II-lea, păstrate de Eusebiu din Cezareea (HE, III, 11 și IV 32, 4), Cleopa (identificat cu Cleopa din Lc 24,18) ar fi fost fratele lui Iosif, soțul Mariei și, de aceea, unchiul lui Isus. Mai puțin probabilă este derivarea de la forma semitizantă a numelui *Klōpās* – confundat cu forma grecească *Kleopās*, de la *Kleopatros* – din ebraicul-aramaicul *Holphi*, Alfeu, tatăl lui Iacob (Mc 3,18).

structura și de modelul literar la care face apel. Trebuie evidențiată, în primul rând, desfășurarea scurtei drame în care domină inițiativa lui Isus. Celelalte două figuri sunt prezentate în ordinea următoare: întâi mama și apoi discipolul. Isus, care îi vede și vorbește cu ei, respectă această succesiune. Prin cuvintele sale, el indică un nou raport reciproc. În final, cel care acționează este discipolul, care pune în aplicare cuvintele lui Isus. Trebuie observat și faptul că la început mama și discipolul sunt puși în relație cu Isus: mama „sa”, discipolul pe care „Isus” îl iubea (In 19,25); apoi se spune pur și simplu „mama” și „discipolul”. În cuvintele lui Isus, ambii sunt puși în relație unul cu celălalt: „Iată fiul tău”; „Iată mama ta” (In 19,26). Relația dintre „mamă” și „discipol” este exprimată nu doar prin adjectivele posesive „tău-ta”, ci prin noul substantiv „fiu”, cu referire la discipol. Rămâne, însă, neschimbat apelativul „mamă”. Se înțelege atunci de ce, la final, se spune că discipolul „a luat-o acasă la el” (In 19,27b). Structura dinamică a textului sugerează că, de la început până la finalul scurtei secvențe, există o trecere care privește cele două figuri care stau lângă crucea lui Isus: de la raportul fiecăruia cu Isus trec la o nouă relație reciprocă. Lucrul acesta se întâmplă pe baza celor două cuvinte ale lui Isus adresate, pe rând, mamei și discipolului.

Pentru a identifica genul literar al acestei secvențe structurate în trei faze – introducere (In 19,25), scena centrală (In 19,26-27a) și concluzie (In 19,27b) – se face apel la modelul dispozițiilor testamentare (Tob 7,12), la cel de investitură sau de adopție (Ps 2,7). Mai funcțională este schema revelației într-un context de investitură din care se inspiră alte texte ale lui Ioan (cf. In 1,29.35-36.47). Momentul culminant este constituit din cuvintele care, în formă declarativă, „revelează” și fac operațională o nouă identitate sau misiune (cf. 1Sam 10,1; Is 42,1; 49,3; 52,13). Însă noutatea textului din *Ioan* față de cele citate mai sus ale modelului de revelație-investitură este constituită de prezența a trei persoane într-o structură de raporturi dinamice și progresive. Cuvintele lui Isus nu doar revelează o nouă identitate mamei și discipolului, ci și noul lor raport reciproc. S-ar putea spune că, în final, noua identitate a mamei și a discipolului coincid și se traduc în noua relație reciprocă manifestată și făcută operațională de cuvintele lui Isus.

În ce constă această „relație” și noua identitate care îi corespunde? În acest punct intră în joc unele presupuneri care determină alegerea uneia sau a alteia dintre interpretări. Pentru a simplifica problema, se pot împărți ipotezele interpretative în două orientări de fond: unii propun o interpretare istorică și realistă a textului; alții optează pentru o interpretare simbolică-spirituală. Pentru primii, Isus, prin cuvintele adresate mamei și discipolului înainte de a muri, încredințează mama protecției unui om de încredere¹⁵³. A doua orientare interpretativă

¹⁵³ Această interpretare este propusă de părinții greci și latini, dintr-un motiv apologetic: Maria nu are alți fii în afară de Isus, de aceea trebuie să fie încredințată discipolului pe care acesta îl iubea (Atanasie, Augustin, Ieronim, Ambroziu, Ilariu de Poitiers, Epifaniu). Unii autori moderni, având alte motivații, aleg o interpretare similară (B. Weiss, F. Spitta, F. Tillmann, M.J. Lagrange, Th. Zahn, A. Wickenhauser, H. Van den Bussche, K.C. Barrett); pentru G. Richter, discipolul este martorul calificat al faptului că Isus este „adevăratul” fiu al Mariei, împotriva interpretărilor cristologice

are tendința de a vedea în mamă și în discipol niște figuri reprezentative. Diferitele identificări sau accentuări ale rolului reprezentativ-simbolic al mamei și al discipolului pot fi grupate sub următoarele desemnări: istorico-mântuitor, cristologic, ecleziologic și mariologic. Conform primei orientări, mama reprezintă Israelul sau pe iudeo-creștini, în timp ce discipolul este figura credincioșilor Noului Legământ sau a etnico-creștinilor; iudeo-creștinismul (mama) depășește scandalul crucii și, din dispoziția lui Isus care moare, este primit în sânul etnico-creștinismului (discipolului)¹⁵⁴. În interpretarea cu orientare prevalent cristologică se vede în discipolul „iubit” prototipul reprezentant și garant al credincioșilor, care ia locul lui Isus sau constituie nucleul familiei fraților lui Isus¹⁵⁵. Unii susținători ai orientării interpretative cristologice exclud orice valență mariologică; alții, în schimb, lasă deschisă posibilitatea unei semnificații mariologice indirecte¹⁵⁶. Interpretarea strict mariologică a textului din *Ioan* este propusă de cei care văd în figura mamei nu doar o referire la Maria, mama istorică a lui Mesia, ci la comunitatea mesianică, mama credincioșilor, reprezentați de discipol¹⁵⁷. Alții, în sfârșit, subliniază semnificația ecleziologică a figurii Mariei: la picioarele crucii se naște Biserica sau noua familie a lui Isus¹⁵⁸. Aceste orientări interpretative, în unele cazuri, nu se diferențiază net, în altele, se suprapun, în măsura în care autorii acceptă diverse nivele interpretative ale textului lui Ioan.

Un element determinant pentru lectura simbolică a scenei mamei și a discipolului este interpretarea ultimei fraze: „Și, din ceasul acela, discipolul a luat-o acasă la el”. În interpretarea istorico-realistă, este înțeleasă în sensul că din acel moment sau imediat, fără să aștepte moartea lui Isus, discipolul a dus-o pe mamă în casa sa de la Ierusalim. Lectura simbolică interpretează în sens spiritual verbul grec *lambânein*. I. De La Potterie observă diferitele semnificații ale acestui verb în *Evanghelia a patra*, după cum este vorba despre lucruri („a lua”), daruri spirituale („a primi”), persoane („a primi”). În cazul nostru, *lambânein*, cu referire

docetiste; pentru J. Wellhausen, Maria, văduvă, nu are alți fii în afară de Isus; discipolul anonim care o ia în casa sa nu este altul decât Ioan Marcu din Ierusalim, a cărui mamă găzduiește comunitatea creștină din Ierusalim (*Fap* 12,12); „mama comunității devine mama lui Isus și adevăratul său fiu, în consecință, devine fiu adoptiv” (J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis*, 87).

¹⁵⁴ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannis*, 521; cf. W. Heitmüller, W. Brandt, H. J. Holtzmann, A. Loisy, W. Bauer, S. Schulz, P. Minear, M. Pamment, B. W. Bacon, E. Kraft, H. Strathmann (discipolul Ioan, la însărcinarea lui Isus, îi conduce la credința cristologică pe „mama”, pe familia și pe frații săi necredincioși).

¹⁵⁵ A. Kragerud: discipolul iubit este succesorul lui Cristos și îi ia locul acestuia; cf. F.D. Strauss, O. Pfleiderer, E. Meyer, A. Dauer, T. Lorenzen, G. Snyder, W. Langbrandtner, H. Thyen, E. Hänchen, J. Kügler, J. Becker; discipolul este „fratele lui Isus”: C.F. Baur, J.H. Scholten, H. Späth, L. Noack.

¹⁵⁶ R. Schnackenburg, R.E. Brown, H. Schürmann, J. Gnllka, A. Dauer.

¹⁵⁷ P. Gächter, F.M. Braun, B. Vawter, M. De Goedt, C.P. Ceroke, A. Kerrigan, M. Zerwick, E.J. Killmartin, A. Feuillet, D.J. Hawkin, A. Thyse, M.E. Boismard – A. Lamouille, I. De La Potterie, S.A. Panimolle, G. Zevini, G. Ghiberti, J. Grassi, A.M. Serra, V. Pasquetto, M. Gourgues.

¹⁵⁸ K. E. Hoskyns, J. H. Scholten, O. Pfleiderer, H. Späth, K. Keim, E. Hirsh, R.H. Lightfoot, V. Pasquetto, J. Mateos J. Barreto; noua familie a lui Isus (M.A. Chevalier, M. Dibelius, R.E. Brown, M. de Jonge, C.F. Molla, A. Dauer, C.E. Hoskyns, P.F. Ellis, S.A. Panimolle).

la discipol, poate să însemne: „a primi” (în credință). În acest context, nici expresia greacă *eis ta idia* nu trebuie înțeleasă în sens material, „în casa sa”, ci „între bunurile sale” sau „în intimitatea sa”. În punctul acesta, pentru a fundamenta interpretarea mariologică – mama lui Isus este mama spirituală a credincioșilor reprezentați de discipol – trebuie să se poată stabili o legătură de corelație sau corespondență între termenul *hōra* din textul nostru și cel menționat în scena primului miracol din Cana, unde apare figura mamei lui Isus și i se vorbește, la fel ca în textul nostru, cu același apelativ: „femeie”, *gynai* (In 2,4; 19,26c). Textul din Ioan 16,21, unde se vorbește în mod simbolic despre „ceasul” femeii care naște, ne permite să stabilim o comparație cu textele profetice referitoare la fiica Sionului, soție și mamă rodnică, reprezentativă pentru comunitatea mesianică (Is 60,4-5)¹⁵⁹. Însă tocmai semnificația cristologică a parabolei nașterii din In 16,21 – trecerea pascală de la tristețe la bucurie – ne invită să nu privilegiem interpretarea ecleziologică și mariologică a textului nostru. Nu se poate exclude că acest sens ar fi prezent, însă în formă aluzivă și subordonată față de semnificația cristologică. La rândul său, aceasta din urmă se bazează pe cea istorică: Isus răstignit, dezbrăcat de hainele sale înainte de a muri, își încredințează mama discipolului pe care îl iubea, însă printr-o formulă de revelație și investitură care manifestă și face eficace trecerea la o nouă relație reciprocă. Discipolul „iubit”, garant cu autoritate al revelației lui Isus și prototipul credincioșilor, trebuie să prelungească rolul lui Isus drept „fiu” al mamei. Aceasta din urmă, în însuși momentul în care este pe punctul de a-l pierde pe Isus, trebuie să recunoască o nouă relație de maternitate în ceea ce-l privește pe discipolul său iubit. Cu alte cuvinte, moartea lui Isus, ca trecere la Tatăl, și gestul maxim de iubire întemeiază o nouă calitate a raporturilor dintre cele două figuri reprezentative care se află lângă crucea sa. Discipolul pune în aplicare cuvintele lui Isus: „din ceasul acela”, care, de fapt, coincide cu cel al împlinirii, o ia și o primește pe mama în noua dimensiune revelată de către Isus.

Extinderea sensului în cheie simbolică a scenei mamei și discipolului poate fi confirmată de conexiunea sa cu scena următoare, care reprezintă punctul culminant al narațiunii din Ioan a pătimirii și a morții lui Isus. Protagonist este tot Isus, care, pe deplin conștient că și-a dus misiunea la bun sfârșit, așa cum este

¹⁵⁹ I. DE LA POTTERIE, *La maternità spirituale di Maria*, în *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova, 1988, 229-251; cf. F. NEIRYNCK, *Eis ta idia*. In 19,27, ETL 55 (1979), 357-365; ID., *La traduction d'un verset johannique*. Jh 19,27b, ETL 57 (1981), 83-106 contestă interpretarea pe care I. De La Potterie o dă expresiei *eis ta idia* și termenului *lambânein* și susține interpretarea „materială”: „a lua în casă sau în propria casă”, care ar putea-o include pe cea morală, de „a primi”. Comparația cu textele din Ioan, unde apare expresia *eis ta idia* (In 1,11: în context apare și verbul *lambânein*; In 16,32; cf. 2In 10), și cu cele biblice (LXX: 1Esd 5,46; Est 5,10; 3Mac 6,27.37; 7,8; cf. Fap 21,6) nu este hotărâtoare, chiar dacă semnificația comună și imediată este aceea de „lucruri proprii” sau „casă”. În cazul din In 19,27b, contextul special impregnat cu valențe simbolice poate să încarce cu rezonanțe noi o expresie idiomatice. Același lucru este valabil pentru termenul *hōra*, care are o valență temporală imediată, însă în contextul actual rămâne încă deschisă semnificația de „ceas” escatologic caracteristic pentru *Evangelia a patra*.

stabilită în mod profetic în Scriptură, proclamă: „S-a împlinit!” (In 19,28-30). Legătura acestei scene conclusive cu cea precedentă este explicată pe plan stilistic prin intermediul expresiei grecești *metà touto*, care nu semnalează doar o succesiune de episoade, ci stabilește o legătură între ele (cf. In 2,12; 11,7.11). Noua intervenție a lui Isus după cuvintele adresate mamei și discipolului constă în două exclamații verbale: „Mi-e sete... s-a împlinit”. Prima este introdusă de participiul perfect grec cu valoare de prezent *eidôs* „văzând”. Un cititor familiarizat cu textul *Evangheliei a patra* va vedea imediat legătura cu acel dublu *eidôs* cu care se deschide relatarea pătimirii din *Ioan* (In 13,1.3). Ceasul trecerii lui Isus din această lume la Tatăl se înfăptuiește în forma extremă de autojertfire din iubire care duce la împlinirea misiunii sale istorice. Prefectul grec *tetèlestai*, care indică punctul final și de durată al unei acțiuni, este în relație cu *eis tēlos* din fraza de deschidere a așa-numitei „Cărți a Gloriei”, care ar trebui să se numească, mai potrivit, „Cartea împlinirii” (In 13,1d). Probabil că pentru a obține această legătură autorul a ales verbul *telèin*, care semnifică „a duce la bun sfârșit”, „a completa”, în timp ce în restul *Evangheliei*, în contexte analoage, face apel la verbul *teleiōn* (In 4,34; 5,36; 17,4). Cu acest ultim verb, la forma pasivă în textul nostru, este introdusă printr-o formulă de împlinire, prima exclamație a lui Isus: „ca să se împlinească, *teleiōthē*, Scriptura, Isus a zis: «Mi-e sete»” (In 19,28b). În *Evanghelia a patra*, citatele de împlinire sunt, de obicei, formulate cu verbul *plēroūn-plēroūsthai* (In 12,38; 13,18; 19,24.36; cf. 18,9.32). Folosirea neobișnuită a lui *teleiōsthai* favorizează asonanța cu *tetèlestai*, care îl precedă imediat, și cu cel care încheie scurta noastră secțiune (In 19,28a.30b). Această legătură dintre cele două verbe care exprimă deplina înfăptuire și perfecta împlinire a unei lucrări sugerează că trebuie pusă în relație secvența „ca să se împlinească Scriptura” nu cu ceea ce urmează – cuvintele lui Isus: „Mi-e sete”, ci cu propoziția din deschidere: „văzând că toate s-au împlinit, ca să se împlinească Scriptura...” Cu alte cuvinte, întreaga lucrare a lui Isus este acum împlinită. În Scriptură se anunță că aceasta trebuie să ajungă la deplina sa împlinire¹⁶⁰.

În această perspectivă de împlinire globală care se referă la întreaga misiune a lui Isus în faza sa concluzivă – *pânta tetèlestai* – exclamația „Mi-e sete” nu este, în sine, legată de un text precis din Scriptură, chiar dacă în tradiție este asociată cu oțetul oferit lui Isus care moare. De fapt, cuvintele lui Isus oferă ocazia de a prezenta scena oferirii oțetului care precedă a doua sa exclamație. La rândul său, aceasta din urmă este legată din punct de vedere literar de băutul oțetului: „După ce a luat oțetul, Isus a spus: «S-a împlinit!» Și, plecându-și capul, și-a dat duhul” (In 19,30). Despre „oțet” dat unui muribund însetat se vorbește în *Psalmul* 69/68,22, care a fost deja utilizat de cel de-al patrulea evanghelist pentru a interpreta destinul conflictual al lui Isus, ce culminează cu moartea sa (In 2,17; Ps 69/68,10; In 15,25; Ps 69/68,5). Acest text biblic ne permite să dăm o semnificație

¹⁶⁰ În *Evanghelia după Luca*, textele Scripturii cu privire la pătimirea și la moartea lui Isus sunt introduse printr-o formulă în care apare verbul *telèin* (Lc 18,31; 22,37; Fap 13,29), în locul mai obișnuitului *plēroūn* (Lc 24,44; Fap 13,27; cf. Mc 14,49; 15,28; Mt 26,54.56; 27,9).

cristologică gestului celor care apropie de gura lui Isus un burete îmbibat cu oțet. Textul lui Ioan nu spune cine sunt cei care fac lucrul acesta: soldații sau rudele. Este vorba despre un gest ostil sau de compasiune umană pentru a potoli setea celui răstignit? Aluzia la *Psalmul* 69 ar înclina pentru primul aspect (cf. *Prov* 25,20)¹⁶¹. Însă autorul nu este interesat de aceste detalii. În schimb, are grijă să-i informeze pe cititori asupra faptului că buretele introdus într-un vas plin cu oțet este pus în vârful unei ramuri de „isop” pentru a putea fi apropiat de gura lui Isus. Ipoteza conform căreia termenul grec *hyssôpō(i)* ar proveni dintr-o eroare de transcriere, în locul originalului *hyssô(i)*, „suliță”, confirmă dificultatea reală a cititorilor în fața acestui straniu detaliu. O rămurică de isop, un arbust din familia labiatelor înrudit cu cimbrul și menta, nu poate fi utilizat pentru a susține un burete plin cu oțet și pentru a-l apropia la înălțimea unui răstignit, chiar admitând că acesta este doar puțin înălțat de la pământ. Dificultatea nu este rezolvată nici măcar recurgând la ipoteza unei variante din cele 18 specii de *hyssôpos*, în ebraică *'ezob*. Nu se înțelege că autorul, care utilizează termenul grec *hyssôpos*, ar avea cunoștințe deosebite de botanică. Este probabil, atunci, ca prin alegerea acestui termen să vrea să sugereze o legătură între setea lui Isus și ritual stropirii sângelui mielului pascal, care trebuie făcută cu *isop* (*Ex* 12,22). În rest, folosirea isopului este prescrisă în alte ritualuri de purificare sau consacrare (*Lev* 14,4-6.49.52; *Num* 19,6; cf. *Ps* 51,7; *Evr* 9,19). În textul din *Ioan* 19,29b, aluzia la ritualul mielului ar putea fi preferată dacă citatul biblic adăugat la final ca un comentariu la scena morții lui Isus s-ar referi în mod explicit la același ritual (*In* 19,36; cf. *Ex* 12,46; *Num* 9,12).

Dacă este probabilă această interpretare simbolică, fie și în formă aluzivă, a detaliului băuturii din oțet, atunci trebuie să rămână deschisă această perspectivă hermeneutică și pentru alte detalii ale scenei împlinirii în forma sa actuală. Acest lucru este valabil pentru „setea” lui Isus și pentru expresiile prin care este descrisă moartea sa. Exclamația sa: „Mi-e sete” constituie împlinirea întregii sale lucrări, așa cum este revelată în Scriptură. Acest lucru se întâmplă prin moartea sa, care reprezintă punctul culminant al unui conflict dur, însă în același timp trecerea sa pascală către Tatăl. Primei exclamații a lui Isus: „Mi-e sete” îi corespunde, în a doua parte, expresia „S-a împlinit”. După care el poate să-și plece capul și să-și dea duhul. Textul din *Ioan* cu privire la moartea lui Isus poate fi interpretat la un prim nivel drept narațiunea unui eveniment care încheie relatarea existenței istorice a lui Isus. Chinuit de sete, caracteristică celor răstigniți, Isus cere de băut și, după ce a gustat oțetul, încheie: „S-a împlinit” și moare. Însă introducerea solemnă a acestei scene, plasată în punctul culminant al pătimirii

¹⁶¹ Despre băutura din oțet, *ôxos*, oferită lui Isus înainte să moară vorbesc și Evangheliile sinoptice (*Mt* 27,48; *Mc* 15,36; *Lc* 23,36), cu o terminologie paralelă celei din *Evanghelia a patra*; în schimb, detaliul din *Ioan* despre „isop” nu poate fi găsit în altă parte; Matei și Marcu vorbesc despre o „trestie”, *kàlamos*. Oțetul despre care se vorbește în textele evanghelice este, probabil, băutura folosită de soldați și cunoscută sub numele de *posca*, obținută prin amestecarea vinului oțetuit sau a oțetului cu apă.

și al morții lui Isus, invită să facem o interpretare a textului transparentă pentru a-i percepe semnificația cristologică. În această optică, „setea” lui Isus poate să facă trimitere la textele și la situațiile referitoare la aceasta din *Evanghelia a patra*, unde setea este asociată cu promisiunea Duhului Sfânt și a darului mesianic al mântuirii (In 4,13-15; 6,35; 7,37). Atunci, și expresia care încheie scena morții lui Isus, ca o împlinire conștientă și deplină a lucrării sale, poate fi înțeleasă drept o aluzie la darul Duhului Sfânt. Însă lucrul acesta se petrece într-o formă paradoxală prin faptul că Isus „se încredințează” pe sine morții. Verbul *paradidōnai*, în cele 15 ocurențe ale sale din *Evanghelia a patra*, este asociat cu „predarea” lui Isus de către adversarii săi: Iuda, iudeii și Pilat. Doar în textul nostru Isus este cel care își „încredințează/predă” duhul și o face prin moartea sa, actul final al misiunii sale împlinite. Nu se spune cui îi „încredințează” duhul. Această discreție a textului din *Ioan* trebuie respectată. Așa cum, în cazul „setei” răstignitului muribund, nu se spune în mod explicit că el dorește să transmită Duhul Sfânt sau să dăruiască mântuirea, tot astfel, în gestul plecării capului și al încredințării duhului nu se vorbește în mod explicit de transmitere, fie și în formă proleptică, a Duhului Sfânt prin intermediul morții sale. De fapt, Duhul Sfânt este promis celor cărora le este sete, însă este transmis abia după glorificarea lui Isus (In 7,37-39; 20,23). Este adevărat că moartea sa pe cruce, tocmai pentru că reprezintă actul suprem de liberă și conștientă jertfire de sine, este deja inclusă în procesul de glorificare și de aceea devine izvor permanent de mântuire. Însă această dimensiune este percepută doar de credincioși, care pot să se bazeze pe mărturia plină de autoritate a celui care a văzut (In 19,35). În fața lui Isus mort pe cruce se poate recunoaște că el este izvorul mântuirii sau al vieții veșnice. Însă acest dar le este transmis celor care îl recunosc drept Domnul înviat.

Scena morții lui Isus răstignit, punctul culminant al relatării pătimirii din *Evanghelia după Ioan*, are un epilog care îi prelungește și îi amplifică rezonanțele și semnificația pentru cititorii creștini. Acesta pornește de la obiceiul ebraic, respectat de administrația romană în Palestina, de a coborî de pe cruce trupurile celor răstigniți înainte de apusul soarelui. Această practică se inspiră din textul din *Dt* 21,22-23, care prescrie îngroparea cadavrului bărbatului care a fost condamnat la moarte și atârnat de un copac: „să nu rămână noaptea cadavrul lui pe lemn și să-l îngropi în aceeași zi, căci cel spânzurat este blestemul lui Dumnezeu. Să nu întinezi pământul tău pe care Domnul Dumnezeuul tău ți-l dă ca moștenire”. Această normă este aplicată de Iosue și în cazul regelui din Ai și al celor cinci regi amorei coalizați împotriva lui Gabaon. Cadavrele lor, atârdate de copaci, au fost date jos seara, la apusul soarelui (*Ios* 8,29; 10,26-27). Parafraza targumică oferă următoarea motivație pentru îngroparea condamnatului atârnat în copac: „Deoarece a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, voi îl veți îngropa la apusul soarelui...” (*Tg J I, Dt* 21,23). Și în textul din *Num* 25,4, care spune: „Ia toate căpeteniile poporului și spânzură-le înaintea Domnului, în fața soarelui”, versiunea targumului palestinian introduce prescripția din *Dt* 21,22-23, în felul următor: „Tu îl vei da jos la apusul soarelui și îl vei îngropa”. Scriitorii iudei din

secolul I d.C., Filon și I. Flaviu, confirmă aplicarea acestei norme biblice în cazul celor răstigniți¹⁶².

Noutatea textului evanghelic constă în semnalarea motivului care îi determină pe iudei să îi ceară lui Pilat înlăturarea corpurilor răstigniților: „Întrucât era ziua Pregătirii, ca să nu rămână trupurile pe cruce sâmbăta – pentru că acea sâmbătă era zi mare...” (In 19,31ab). Grija iudeilor are un caracter ritualic, la fel ca în cazul primului lor dialog cu Pilat: nu intră în pretoriu pentru a nu se contamina, pentru a putea mânca paștele (In 18,28b). În textul din In 19,31 nu se înțelege bine dacă „pregărarea”, *paraskeuê*, se referă la Paște sau la ziua festivă a sabatului, asupra căreia autorul atrage atenția cititorilor printr-o notă parențică. În indicația cronologică care constituie cadrul ultimei prezentări a lui Isus în fața iudeilor de către Pilat se precizează că „era ziua Pregătirii Paștelui”, *paraskeuê tou pàscha* (In 19,14a). Iar în momentul îngropării lui Isus se spune că trupul său este depus într-un mormânt nou, care se găsește în apropierea locului răstignirii, din motivul „Pregătirii iudeilor” (In 19,42). Termenul *paraskeuê*, „pregătire”, cu această semnificație de ajun pregătitor al unei sărbători, nu este cunoscut de versiunea Septuagintei. I. Flaviu îl folosește o dată, într-un text cu caracter oficial – decretul lui Augustus în favoarea iudeilor din Asia – pentru a indica „pregătirea”, „ajunul” sabatului¹⁶³.

În textul actual din In 19,31 se întâlnesc și se suprapun două date din calendarul religios iudaic: ajunul sabatului și cel al Paștelui. Ajunul zilei festive sau al sabatului corespunde tradiției atestate inclusiv în Evangheliile sinoptice, și este „Pregătirea iudeilor” (In 19,42). Însă aceasta coincide cu ajunul-pregătirea Paștelui. Această concentrare de elemente de cronologie religioasă conferă o evidențiere și o semnificație deosebite zilei în care a murit Isus: „pentru că acea sâmbătă era zi mare, *megâlê*”. Frazei din Ioan îi poate fi alăturată cea din Ex 12,16, din versiunea Septuagintei: „Și prima zi – cea care deschide săptămâna Paștelui – va fi numită sfântă, *hàgia*”. Iudeii, prin cererea lor prezentată guvernatorului

¹⁶² FILON, *Flacc.* X, par. 83, amintește de anumite cazuri de răstignire în care corpurile, în ajunul unei sărbători, sunt date jos de pe cruce și încredințate rudelor pentru îngropare. Tot Filon reproduce textul din Dt 21,22-23 în *Spec. leg.* III, 28, par. 152 și comentează în cheie etico-spirituală faptul că cadavrul condamnatului trebuie să fie dat jos și îngropat în aceeași zi. În grotelile din Qumran au fost găsite două texte în care se face referire la răstignirea iudeilor și la datul jos de pe cruce a trupurilor, pe baza textului din Dt 21,22-23 (4QpNah I, 6-8; 1Q 169; Ruloul Templului, 64,6-13). I. Flaviu semnalează grija iudeilor de a îngropa morții, astfel încât inclusiv condamnații la răstignire sunt dați jos de pe cruce și îngropați înainte de apusul soarelui (*Bell.* IV, 5, 2, par. 317). Și Quintilian menționează îndepărtarea de pe cruce a trupurilor răstigniților, în ciuda faptului că expunerea lor prelungită ar face parte din rolul de exemplu și avertisment al execuției (QUINTILIAN, *Decl. maiores* VI, 9).

¹⁶³ Versiunea LXX și iudeii diasporei preferă formula *pro-sabbàton* (I. FLAVIU, *Ant.* XVI, 6, 2, par. 163; cf. *Ant.* III, 10, 7, par. 255: *hê hêmêra pro tou sabbàtou*; *Idt* 8,6; *2Mac* 8,26; în nota introductivă din Ps 91,1, LXX 92,1; în *Mc* 15,42 apare dubla formulare: *paraskeuê ho estin prosabbaton*; *Lc* 23,54, cu referire la ziua care precedă sabatul, vorbește despre ziua „pregătirii”; *Mt* 27,62; a doua zi după ce s-a petrecut îngroparea lui Isus, spune: „În ziua următoare, cea care este după ziua Pregătirii, *paraskeuê*”.

roman, se îngrijeau să păstreze sacralitatea zilei lor festive: sabatul. Însă Isus răstignit, care, prin moartea sa conștientă și liberă, își duce la bun sfârșit misiune și împlinește toate așteptările biblice, inaugurează sabatul și Paștele definitiv. De aceea, acel sabat evreiesc poate fi numit „ziua cea mare”, asemenea celei în care Isus anunțase în templu cu voce tare darul apei vii, împlinirea promisiunii pentru timpul ce va veni (In 7,37-39).

Acum se înțelege de ce obiceiul numit *crurifragium*, cerut de către iudei lui Pilat pentru a provoca moartea celor răstigniți, nu îi este aplicat lui Isus. Moartea sa nu depinde de decizia unei puteri umane, ci se încadrează în alegerea sa de fidelitate a unui Fiu față de porunca Tatălui (cf. In 10,17-18; 19,10-11). Pentru aceasta, Isus, mort pe cruce, devine izvorul permanent al vieții. Această semnificație cristologică și valoarea mântuitoare care îi corespunde a morții lui Isus pe cruce sunt transcrise în *Evanghelia a patra* printr-o dramatizare eficace. În primul rând, atenția cititorilor este concentrată asupra lui Isus, care se află în mijlocul celorlalți doi răstigniți (In 19,18). De fapt, mișcarea și acțiunea soldaților sunt descrise în această perspectivă a centralității lui Isus, chiar cu prețul de a forța ordinea în care se succed mai evident diferitele faze ale operațiunii lor: de la primul răstignit la Isus, care se află în mijloc, și apoi la al treilea răstignit. Inclusiv lovitura de sulită în coasta lui Isus apare cu totul arbitrară, sau cel puțin superfluă, din moment ce soldații au verificat că el „era deja mort” (In 19,33a). Și mai neobișnuit este faptul că din coastra lui Isus lovit de sulită de către soldat ies sânge și apă (In 19,34). Semnificația excepțională a acestor evenimente care urmează după moartea lui Isus pe cruce este subliniată de autorul însuși, printr-un comentariu explicit. Acesta se bazează pe un dublu criteriu hermeneutic: mărturia celui care a văzut și împlinirea Scripturilor.

Data fiind importanța pe care evanghelistul o atribuie acestui comentariu, este necesar să-i determinăm intenția, pentru a-i percepe mesajul. Descrierea acestor evenimente deosebite care urmează după moartea lui Isus răspunde unei exigențe istoriografice? Sau sunt transcrierea simbolică a unui mesaj cristologic și spiritual? Poate că pentru autorul *Evangheliei a patra* alternativa nu se pune în termeni atât de preciși. Unele date, cum ar fi cele cu privire la *crurifragium* aplicat răstigniților, chiar dacă lipsesc din tradiția sinoptică, nu pot fi contestate pe plan istoric. O descoperire recentă a confirmat practica numită *crurifragium*, cunoscută din izvoarele literare antice¹⁶⁴. În sine, inclusiv lovitura de sulită aplicată lui Isus ar putea să se încadreze în această practică de control al morții reale a răstignitului, din moment ce este vorba despre o execuție capitală. Autorul

¹⁶⁴ H.W. KUHN, *Der Gekreuzigte von Giv'at ha-Mitvar. Bilanz einer Entdeckung*, în C. ANDRESEN – G. KLEIN, eds., *Theologia crucis-Signum crucis*, Fs. E. Dinkler, Mohr, Tübingen, 1979, 303-334; F. MARCOUX, *La mort du Croix*, în Bib. TerSt. 133 (1971), 13; J. BRIEND, *La sépulture d'un crucifié*, ibid., 6-10. Descoperirea făcută în iunie 1968 a rămășițelor unui bărbat răstignit din localitatea numită Giv'at ha-Mitvar, la nord-est de Muntele Măslinilor, care datează din secolul I d.C., reprezintă o confirmare a practicii numite *crurifragium*, pentru că tibia dreaptă are semnul unei fracturi violente.

care reconstruiește scena nu se îngrijește excesiv de coerența logică a datelor: lui Isus mort îi este dată lovitura de grație. Ceea ce îl interesează pe evanghelistul martor este să semnaleze în același timp două detalii importante pentru a putea înțelege moartea lui Isus: nu i s-au zdrobit fluierile picioarelor și din coasta sa lovită de sulia unui soldat a ieșit sânge și apă. Asupra acestui ultim detaliu se concentrază atenția comentatorilor. În timp ce unii consideră că este vorba despre un „miracol”, pentru alții ieșirea sângelui și a apei din coasta lui Isus lovit de sulia reprezintă un fapt natural, explicabil din punct de vedere fiziologic¹⁶⁵. Între aceste două poziții extreme se situează autorii care nu iau în considerație aspectul miraculos sau natural al detaliului reprodus de *Evanghelia a patra*, ci încearcă să deducă semnificația sa conform intenției autorului. Unii autori întrezăresc aici o intenție apologetică sau antidocetistă, adică dorința de a afirma realismul omenității lui Isus și al morții sale. Această ultimă interpretare se bazează pe înrudirea lexicală și tematică – „sânge, apă, *martyria*, *martyrèin* – dintre textul pe care îl analizăm și *Scrisoarea întâi a lui Ioan* (1In 5,6-7). Majoritatea comentatorilor moderni și contemporani are tendința de a vedea în detaliul ieșirii sângelui și a apei din coasta lovită a lui Isus o semnificație simbolică cu diverse accente: cristologic, eclezial, sacramental în raport cu Euharistia și Botezul.

Pentru a face o alegere interpretativă trebuie stabilită în primul rând tonalitatea textului lui Ioan. Acesta prezintă lovitura de sulia din partea unui soldat drept corespondentul sau surogatul ruperii fluierelor picioarelor aplicată celorlalți doi răstigniți. Alăturarea celor două verbe „lovi” coasta sa și „ieși” imediat sânge și apă impune interpretarea verbului grecesc *nyssein* drept „a lovi”, „a străpunge” și nu pur și simplu „a înțepa”. Cele două substantive „sânge și apă” care susțin doar verbul *exêlthen* trebuie înțelese ca o realitate unitară. În cazul acesta este singura situație din *Evanghelia a patra* în care aceste substantive sunt unite atât de strâns. Termenul *hàima*, „sânge”, dacă excludem pluralul din In 1,13, apare de patru ori doar în capitolul al șaselea asociat cu „trup”, *sàrx*, în contextul discursului lui Isus cu privire la pâinea vieții și a condițiilor pentru a fi părtași de efectul mântuirii prin trupul său dăruit pentru viața lumii (In 6,51.53.54.55.56). Această semnificație a substantivului „sânge” i-a făcut pe unii comentatori să privilegieze interpretarea sacramental-euharistică din In 19,34 (R. Bultmann). Însă, probabil al doilea termen „apă” este cel care califică binomul din Ioan așa cum se întâmplă frecvent în *Evanghelia a patra*. Aici *hýdôr*, care apare în total de 21 de ori în Ioan este legat atât de ritualul Botezului sau purificării (In 1,26.31.33; 3,23; 13,5), cât și cu Duhul Sfânt (In 3,5) și viața veșnică (In 4,13.14). Combinarea acestor două aspecte se poate găsi în expresia caracteristică lui Ioan: „apa vie”, *hýdôr zôn* (In 4,10.11; 7,38).

¹⁶⁵ Pentru A. Loisy ieșirea de sânge și apă din coasta lui Isus răstignit „nu are altă realitate decât adevărul însuși al simbolului” (888). Origene care contrazice insinuările lui Celsus cu privire la divinitatea lui Cristos, spune că este vorba despre un fapt miraculos (*Contr. Cels.* II,36). Irineu din Lion, împotriva poziției docetiste și a lui Marcion, care negau faptul că dintr-un corp mort ar putea să iasă sânge și apă și contestau realitatea fizică a trupului lui Isus, aduce ca argument textul din In 19,34 (*Adv. Haer.* III,22,2; IV,33,2).

De aceea, se poate spune că dimensiunea care permite alăturarea termenilor „sânge și apă” este cea a „vieții”. Alegerea a două cuvinte diferite evocă un dublu aspect al „vieții”. Este vorba despre acea viață care provine din jertfirea extremă a lui Isus până la moarte și care este transmisă prin intermediul Duhului Sfânt¹⁶⁶.

Această interpretare cristologică lasă deschisă posibilitatea unei aplicări sacramentale și ecleziale indirecte în măsura în care „sângele și apa” fac trimitere, în mediul lui Ioan, la sacramentul renașterii prin intermediul apei și al Duhului sau la comuniunea existențială prin intermediul trupului și sângelui Fiului Omului. În contextul euharistic, *Evanghelia a patra* nu vorbește despre sângele vărsat, așa cum se întâmplă în tradiția sinoptică, ci doar despre trupul dăruit pentru viața lumii (In 6,51). Abia după moartea lui Isus este menționat în mod direct „sângele” care iese din coasta străpunsă, însă împreună cu apa, semn al Duhului Sfânt. În rest, inclusiv „trupul” în sine nu are o forță dătătoare de viață, întrucât doar Duhul Sfânt dă viață (In 6,63). Cu alte cuvinte, prin intermediul morții lui Isus izvorăște râul vieții din umanitatea sa, însă în măsura în care este încărcat de viață și instituit ca izvor permanent de apă vie de către Duhul Sfânt.

Această interpretare cristologică, care se înscrie în optica *Evangheliei a patra*, primește o confirmare hotărâtoare din versetul care urmează imediat după evenimentul descris. Printr-o propoziție parentetică se atrage atenția destinatarilor *Evangheliei* asupra importanței acestui fapt garantat în valoarea sa cristologică de mărturia plină de autoritate a celui care a văzut. Este impresionantă insistența asupra diferitelor faze ale procesului, care pleacă de la verbele „a vedea” și „a da mărturie” și de la autentificarea mărturiei, pentru a se încheia într-o declarație cu privire la conștiința de a spune adevărul. Scopul ultim al acestei comunicări este cel de a fonda și de a alimenta credința ascultătorilor: „pentru ca voi să credeți”. Cel care vorbește se situează în mediul credincioșilor, fie și ca prima verigă fondatoare a tradiției. Lexicul și stilul acestei propoziții sunt înrudite cu cele două concluzii redacționale ale *Evangheliei a patra* (In 20,30-31; 21,24). Cu primul text are în comun scopul de „a spune”, formulat cu verbul *pistèuein*; cu al doilea, terminologia referitoare la „mărturie” și la „veridicitate”. Însă trebuie observate și particularitățile care disting textul analizat aici. Cel care ia cuvântul se prezintă drept martor și garant al anunțului care fondează credința.

¹⁶⁶ Această asociere intimă între „sânge și apă” din textul lui Ioan face inutile interpretările care privilegiează un singur element, ca aceea care insistă asupra ritualului sângelui mielului pascal sau al victimelor, în general conform prescripțiilor din *Mishna* (Pes. V, 3.5; Tam. IV, 2). Un anumit interes ar putea avea alăturarea cu textul din *Num* 20,11, unde se spune că Moise lovește de două ori piatra pentru a obține apă. Versiunea targumică redă astfel textul biblic: „Prima oară din piatră picură sânge, iar a doua oară a ieșit apă din abundență” (Tg J I, la *Num* 20,11). Dincolo de neclaritatea textului – Tg N I nu vorbește despre sânge – Targumul subliniază contrastul dintre picăturile (de sânge) de prima dată și izvorârea apei din abundență la a doua lovitură. Inclusiv referirea la *Prima Scrisoare a lui Ioan* (1In 1,7), unde se vorbește despre „sângele lui Isus”, Fiul lui Dumnezeu, care purifică de orice păcat, ne orientează către o interpretare parțial diferită. Același lucru este valabil pentru comparația cu 1In 5,6-7, unde ordinea cuvintelor-cheie „apă și sânge” este inversată față de textul din In 19,34. Perspectiva polemică din Prima Scrisoare conferă o altă semnificație celor două simboluri.

Aceasta din urmă nu are un conținut cristologic ca în In 20,31, ci se referă la întregul proces al credinței. Acest fapt face distincție între „martorul” nostru, pe de o parte, și, pe de altă parte, figura și rolul de martor atribuit lui Ioan Botezătorul în procesul credinței primilor discipoli ai lui Isus (In 1,34).

Aceste elemente pot fi utile pentru a rezolva două probleme referitoare la textul nostru: cine se ascunde în spatele acestei figuri care dă mărturie? La cine se referă expresia *ekēinos òiden*, „el știe”, folosită pentru a confirma veridicitatea a ceea ce spune? Este Dumnezeu sau Isus Cristos, conform utilizării termenului *ekēinos* din *Prima Scrisoare a lui Ioan*? Ultimul protagonist al dramei menționate în pericopa noastră este Isus (In 19,33-34). Această constatare i-a făcut pe unii comentatori moderni și contemporani să identifice acest *ekēinos* din textul nostru cu Isus însuși, drept garant al adevărului mărturiei celui care a văzut și acum vorbește¹⁶⁷. Însă o asemenea interpretare, care introduce un nou subiect, nu se acordă cu structura și cu dinamica textului: prima declarație la persoana a III-a „iar cel care a văzut dă mărturie” – perfectul grecesc *memartyrēken* – indică mărturia permanentă; urmează două fraze care o dezvoltă pe precedentă, bazându-se pe „veridicitate”, *alēthinē/alēhē*: „Iar mărturia sa este adevărată și el știe că spune adevărul”. Această a doua declarație o explică pe aceea asupra „caracterului verosimil” al mărturiei, așa cum se întâmplă în In 21,24b. Nu se înțelege cum ar putea interveni un nou subiect care să valideze mărturia celui care a văzut și acum vorbește pentru a întemeia credința celor care ascultă. Există doar martorul și garantul experienței care este transmisă prin redactarea Evangheliei scrise. El, de fapt, în intenția redactorului final sau al grupului de redactori, coincide cu discipolul pe care îl iubea Isus (cf. 19,26; 21,7.20-24).

Validarea definitivă cu privire la caracterul verosimil al mărturiei și la adevărul proclamației care întemeiază credința este desprinsă din Scriptură, folosită ca un comentariu concluziv al întregii scene. Cele două citate biblice se referă la două fapte semnalate anterior de autor: trupului lui Isus răstignit nu i s-a aplicat obiceiul numit *crurifragium*: „Nu i se va zdrobi nici un os” (In 19,36); coasta sa a fost lovită de sulița unui soldat: „Vor privi la cel pe care l-au străpuns” (In 19,37). În acest ultim citat este inclusă și o referire la mărturia celui care „a văzut”. Semnificația și valoarea cristologică a acestui comentariu biblic la evenimentele legate de moartea lui Isus depind, în parte, de identificarea textelor și de contextul acestora. Primul text, introdus de tipica formulă de împlinire, ar putea fi desprins din ritualul mielului pentru cina pascală. Expresia „Nu îi veți zdrobi nici un os” apare în versiunea Septuagintei, în Ex 12,10.46; și la persoana a treia plural: „Nu îi vor zdrobi nici un os” se găsește și în Num 9,12. Verbul *syntribein*, „a zdrobi”, este comun textelor biblice și citatelor care se găsesc în Ioan, unde, însă, acesta este formulat la viitorul pasiv, *syntribēsetai*. Și aceasta este forma verbală care se găsește în *Psalmul* alfabetic 34/33, 21, în care este anunțată

¹⁶⁷ Identificarea lui *ekēinos* cu Isus Cristos este propusă de Erasmus în „Parafrazele” sale, de E.A. Abbott, R.H. Strachan, E. Schwartz, Th. Zahn, F.M. Braun, S. Schultz, H. Strathmann, S.A. Panimolle.

intervenția lui Dumnezeu în favoarea celui drept: „El veghează asupra fiecăruia dintre oasele sale, nici unul dintre ele nu va fi zdrobit”. Care text biblic se află la baza citatului evanghelic? În favoarea primului grup de texte se află cadrul pascal în care este amplasată moartea lui Isus din *Evanghelia a patra* (In 13,1.30; 18,28; 19,14). Al doilea este mai apropiat, prin forma verbală, de cel din Ioan și se integrează în seria de texte care delimitează secțiuni în relatarea răstignirii și fac trimitere la parabola dreptului aflat în suferință (Ps 22,18; In 19,24; Ps 69,22; In 19,28). Nu poate fi contestată ca fiind un compromis comod propunerea care combină cele două ipoteze: imaginea mielului pascal a fost reinterpretată prin intermediul aceleia, mai tradițională, a dreptului sau invers. În orice caz, referirea la integritatea celui răstignit – miel sau drept – pregătește anunțul învierii pe care versul la viitor îl lasă să se întrezărească.

Mai puțin controversată este identificarea celui de-al doilea text biblic folosit drept comentariu la străpungerea coastelor lui Isus răstignit. Este vorba despre o propoziție din *Zah* 22,10. Însă ce formă textuală folosește evanghelistul? De fapt, textul masoretic spune: „Vor privi la mine, cel pe care l-au străpuns”. Versiunea Septuaginta traduce: „Vor privi la mine, cel pe care l-au batjocorit” (literal: „pentru care au dansat”, *katōrchêsanto*). Vechile versiuni grecești făcute de evrei și citatele creștine confirmă textul masoretic¹⁶⁸. Autorul nostru a ales ediția textului care se adapta cel mai bine perspectivei sale cristologice. „Cel străpuns”, despre care vorbește textul profetic, este identificat cu Isus, Fiul Omului, înălțat pe cruce, în care credincioșii îl recunosc pe Fiul Unul născut dăruit de Tatăl pentru mântuirea lumii (In 3,16). Contextul din *Zah* 12,10 ne permite să includem în experiența celui care a văzut și interpretarea ieșirii sângelui și a apei ca zălog al darului escatologic al Duhului Sfânt (*Zah* 13,1; 14,8). Trimiterea la ceea ce a văzut martorul, care fundamentează credința destinatarilor Evangheliei, exclude faptul că prin vederea celui străpuns s-ar anunța judecata escatologică sau convertirea celor necredincioși (cf. Ap 1,7, Mt 24,30). În contextul nostru, atât iudeii care au cerut înlăturarea trupurilor celor răstigniți, cât și soldatul păgân care a străpuns coasta lui Isus se află în afara orizontului autorului. Acesta, în versetul 19,35, introduce criteriul hermeneutic al mărturiei de credință pentru a putea „vedea” în cel străpuns izvorul permanent al mântuirii.

În aceeași perspectivă de credință și de mărturie, însă într-un mod mai discret și aluziv, se situează ultimul episod: coborârea de pe cruce și îngroparea lui Isus de către Iosif din Arimateea și Nicodim. Primul protagonist este prezentat cititorilor drept „discipolul lui Isus”, însă ascuns de frica iudeilor. Această ultimă expresie face trimitere la atitudinea mulțimii din Ierusalim cu privire la Isus și

¹⁶⁸ Versiunile grecești ale lui Aquila și Theodotion corespund cu textul masoretic; versiunea lui Symmachus traduce *epexekêntēsan*; Ap 1,7, împreună cu *Did.* XVI, 7; IUSTIN, *Apol.* I, 52; *Dial.* 64 au verbul grecesc *exekêntēsan*, ca și In 19,36; cf. Barn. VII, 7: *katakentēsantes*. Traducerea din Septuaginta poate fi explicată prin confuzia din grafia ebraică dintre *dāqārû*, „a lovi”, și *rāqādû*, „a dansa în jur”, „a insulta”, „a râde de cineva”. Neclaritatea în editarea și versiunile textului profetic sunt legate de faptul că afirmarea unui Dumnezeu „străpuns” e deconcertantă.

la cea a părinților orbului vindecat de Isus (In 7,13; 9,22). Însă inclusiv discipolii lui Isus, care au primit vestea învierii sale de la Maria Magdalena, stau închiși la Ierusalim, „de frica iudeilor” (In 20,19). Așadar, caracterizarea lui Iosif nu este în sine negativă, chiar dacă implică o situație de ambivalență. Aceasta este, de fapt, depășită de inițiativa lui Iosif însuși, care îi cere lui Pilat trupul lui Isus pentru a-l îngropa conform tradiției. Figura lui Nicodim este deja cunoscută cititorilor drept intrelocutorul nocturn al lui Isus (In 3,1-2; cf. 7,50). Și el are un rol pozitiv, pentru că se îngrijește de îngroparea lui Isus împreună cu Iosif din Arimateea. De fapt, acesta din urmă, cunoscut și în tradiția evanghelică a sinopticilor, obține de la Pilat autorizația de a lua trupul lui Isus¹⁶⁹. Însă pregătirea corpului pentru îngropare este atribuită colaborării dintre Iosif și Nicodim, care a adus o cantitate enormă de prafuri aromate: „un amestec de mir și aloe, cam de o sută de litre”. Dacă greutatea unei litre corespunde cu 327 sau 321,25 grame, avem un total de 32,700 (32,125) kilograme de arome. S-a considerat ca fiind o eroare a copistului (M.J. Langrange)¹⁷⁰. Este cunoscută tendința autorului *Evangheliei a patra* de a semnaliza datele numerice cu o anumită amplificare. Însă atunci când este posibil să facem comparația cu sinopticii se vede că indicațiile sale sunt verosimile și tradiționale (cf. In 6,7.9.12; 12,5). Asta nu înseamnă că în cazul de față el ar vrea să scoată în evidență tributul de onoare și venerație rezervat trupului lui Isus de către doi discipoli care, după moartea sa, ies din clandestinitate și se îngrijesc de îngroparea sa. Aceasta este făcută, spune în mod direct autorul, conform obiceiului iudeilor. El menționează înfășurarea corpului lui Isus cu fâșii de pânză, *othônia*, împreună cu arome, *arômata* (In 19,40). Pomenirea fâșiilor de pânză, printr-un termen diferit de cel folosit în cazul lui Lazăr, pregătește relatarea vizitei la mormântul gol de către cei doi discipoli, în dimineața învierii (In 20,5,6)¹⁷¹. Aromele fac trimitere la amestecul de smirnă și aloe adus de Nicodim. Este vorba de rășini plăcut mirositoare folosite pentru a parfuma hainele și țesăturile cunoscute în textele biblice¹⁷².

¹⁶⁹ Evangheliile sinoptice care înregistrează intervenția în vederea îngropării lui Isus a personajului Iosif din Arimateea, îl prezintă în moduri diferite: „un om bogat din Arimateea, al cărui nume era Iosif, care era și el discipol al lui Isus” (Mt 27,57); „membru respectat în Sinedriu, care aștepta și el împărăția lui Dumnezeu” (Mc 15,43); „care făcea parte din consiliu, om bun și drept... și aștepta împărăția lui Dumnezeu” (Lc 23,50-51). Localitatea Arimateea, pe care Luca o numește „Orașul iudeilor”, este identificată cu actualul Rentis, la 14 km nord-est de Lod, vechea Rama, patria lui Samuel, sau cu Beit Rimeh sau Ramallah.

¹⁷⁰ Th.C. DE KRUIJF, „*More than Half a Hundredweight*” of spices (John 9,39). *Abundance and Symbolism In the Gospel of John*, Bijdr 43 (1982), 234-239: propune să interpretăm cele 100 de litre drept măsură de „capacitate”, nu de greutate, care corespunde cu aproximativ 0,2-0,3 litri (măsură ebraică palestiniană numită *log*).

¹⁷¹ D.D. SYLVA, *Nicodemus and his Spices* (John 19,39), NTS 34 (1988), 148-151. Folosirea din abundență a aromelor, precum și faptul de a lega trupul lui Isus cu fâșii de pânză, ar demonstra lipsa de credință în învierea sa din partea lui Iosif din Arimateea și Nicodim.

¹⁷² „Smirnă”, *smyrna*, menționată în Ps 45,9; Prov 7,17; Est 2,12; Ct 1,13; 4,6.14; 5,1.5; Sir 24,15, este o rășină plăcut mirositoare a plantei numite *Commiphora myrrha*, folosită la îmbălsămarile egiptene; aloe este o esență parfumată care se obține din lemnul de santal, *Santalum album*, sau de la copacul numit *Aquilaria agallocha*; ambele cresc în nord-estul Asiei.

Se poate întrevedea, în aceste detalii notate cu scrupulozitate de autor – cantitatea și calitatea substanțelor parfumate – o semnificație simbolică? Există aici o aluzie la aspectul „regal” sau „nupțial” al îngropării lui Isus? Această dimensiune aluzivă nu poate fi exclusă, însă textul în sine nu o suscită. Relatarea, în esență, este foarte sobră și nu lasă să se vadă o valență simbolică clară. Inclusiv încheierea îngropării se limitează la relatarea depunerii corpului lui Isus într-un mormânt nou, care se găsește într-o grădină, în apropierea locului în care s-a petrecut răstignirea. Autorul are grijă să justifice această alegere prin doi factori concomitenți: graba de a-l îngropa pe Isus din cauza ajunului zilei festive și disponibilitatea unui mormânt în imediata apropiere. Faptul că este vorba despre un mormânt „nou” poate fi un lucru întâmplător. Însă evanghelistul atrage atenția asupra acestui detaliu: „în care nu fusese pus nimeni niciodată”. Este un semn al venerației rezervate corpului lui Isus faptul că este depus într-un mormânt necontaminat? Inclusiv detaliul grădinii are o semnificație ambivalentă: pe de o parte, poate pregăti relatarea căutării corpului Domnului de către Maria Magdalena și întâlnirea sa cu Isus cel înviat (In 20,15); pe de altă parte, face trimitere la începutul relatării pătimirii, pentru că arestarea lui Isus s-a petrecut într-o grădină, dincolo de torentul Cedron (In 18,1). Mai mult, în istoria biblică îngroparea anumitor regi ai lui Iuda la Ierusalim este amplasată într-o grădină¹⁷³. S-ar putea crede că relatarea îngropării lui Isus, dincolo de o semnificație la nivelul istoric, ar avea o a doua, cu caracter simbolic aluziv. Corpul lui Isus este pregătit cu grijă și venerație de către doi discipoli din Ierusalim. El este îngropat nu doar într-un mormânt cunoscut, ci într-unul nou și intact, care se găsește într-o grădină. Pare că totul este predispus spre un eveniment neașteptat și nebanuit. Cu siguranță este vorba despre „pregătirea” unei zile de sărbătoare care merge dincolo de orizontul „ajunului” sabatului și al Paștelui iudeilor.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Relatarea din *Ioan* a răstignirii, morții și îngropării lui Isus a avut parte de un tratament dublu în istoria exegezei. Pe de o parte, asemenea secțiunilor precedente cu privire la arestare și la condamnare, a fost interpretată într-o perspectivă armonizatoare pusă în relație cu episoadele paralele din cele trei Evanghelii sinoptice. Pe de altă parte, unele episoade sau detalii specifice *Evangheliei a patra* au constituit obiectul unei interpretări mai atente, menită să-i surprindă aspectele simbolice cu rezonanțe doctrinare și spirituale. În acest ultim caz, atenția se concentrează asupra scenei împărțirii hainelor și a cămășii necusute a lui Isus, care nu este împărțită, ci trasă la sorți de soldați; asupra scenei mamei și a discipolului, cărora Isus, în momentul morții, li se adresează, prin două replici

¹⁷³ Cf. 2Rg 21,18.26; Neh 3,16. În descrierea „celui de-al doilea zid” al centurii orașului Ierusalim, I. Flaviu menționează poarta *Gennath*, sau „a Grădinilor”, situată în partea de nord a orașului (Bell. V, 4, 2, par. 146). Grădina mormântului, apropiată de locul răstignirii, se găsea, probabil, în afara celui de-al doilea zid din nord.

simetrice; și, în sfârșit, asupra detaliului loviturii de suliță în coasta lui Isus cel răstignit, din care ies sânge și apă; detaliu semnalat de către martorul garant, justificat și comentat prin două texte ale Scripturii. Unele reinterpretări simbolice ale acestor trăsături specifice *Evangheliei a patra*, începând cu interpretările izolate ale sfinților părinți, sunt destul de convergente: unitatea reprezentată prin cămașa dintr-o singură bucată; valența sacramentală a sângelui și a apei ce ies din coasta străpunsă a lui Isus răstignit. Însă și în aceste cazuri propunerile interpretative sunt divergente și se fragmentează atunci când încearcă să precizeze diferitele semnificații sau nivele simbolice. Cu privire la aceasta, este simptomatică interpretarea cuvintelor lui Isus care moare adresate mamei și discipolului prezenți la picioarele crucii. Pentru comentatorii antici, până în Evul Mediu, cuvintele lui Isus exprimă pur și simplu intenția sa de a-și încredința protecției și grijii discipolului pe care îl iubea mama văduvă și fără alți fii; începând cu Evul Mediu și cu o mai mare insistență în epoca modernă și contemporană, își face loc interpretarea simbolică a scenei și a cuvintelor lui Isus. Această situație ridică anumite probleme cu caracter metodologic: pe baza căror criterii se poate recunoaște dimensiunea simbolică a episoadelor sau a detaliilor relatării din *Ioan* a morții lui Isus? Aspectul simbolic al textului corespunde cu intenția primară a autorului? Suntem în măsură să reconstruim această intenție pe baza textului actual? Pentru a răspunde la aceste întrebări este util să reparcurgem marile etape din istoria interpretării acestei pagini din *In* 19,16b-42, cu o atenție specială la acele secvențe și la acele detalii care au fost supuse unei interpretări mai intense și controversate.

Scena inițială cu Isus care iese ducându-și singur crucea nu atrage atenția comentatorilor, chiar dacă tipologia lui Isaac-Isus o putem regăsi la unii scriitori antici creștini (BARNABA, *Epist.* VII, 3; MELITON DE SARDES, *Hom.* 59.69; IRINEU DE LYON, *Adv. Haer.* IV, 5, 4; TERTULIAN, *Adv. Marc.* III, 18; *Adv. Jud.* X, 13). Comparația cu Isaac care își duce lemnele pentru sacrificiu este reluată în mod corect de Ioan Crisostomul, pentru a sublinia deplina împlinire în Isus a prefigurării sacrificiului lui Isaac, care a constituit încercarea la care a fost supus Abraham (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. In Jo.* LXXXV, 1). Un anume interes îl suscită nota proprie lui Ioan: Isus a fost răstignit în mijlocul altor doi. Augustin, Ioan Crisostomul, Rupert de Deutz și Dionisiu Certosinul văd aici o aluzie la profeția din *Isaia* 53,11; Toma de Aquino recunoaște aici poziția „judecătorului”; Ciril de Alexandria în cei doi răstigniți îi vede pe reprezentanții celor două popoare păcătoase, evreii și păgânii, beneficiari ai mântuirii. Această interpretare este reluată cu sobrietate de Ph. Melanchton. Nici detaliul inscripției în cele trei limbi semnalat de textul din *Ioan* nu putea trece neobservat. Dincolo de dimensiunea universală a regalității lui Cristos, pe care o recunosc toți, diferitele interpretări se orientează spre decodificarea celor trei limbi: ebraica este legată cu „legea” iudeilor; greaca, cu „înțelepciunea” grecilor; latina, cu „dominația” romanilor (Augustin). O interpretare analoagă se regăsește și în comentariul lui Teofilact și al lui Toma de Aquino, care văd aici o expresie a regalității și a domniei lui Isus

asupra celor trei „filozofii”: cea practică sau morală a romanilor (latina); cea naturală a grecilor și cea teologică a evreilor. Rupert de Deutz în inscripția trilingvă vede exprimat misterul cuvântului lui Dumnezeu (*verbum*), care este formulat în Scriptura ebraică limitată la Palestina, însă, prin intermediul limbilor greacă și latină, este răspândită în toată lumea.

Pe această linie de interpretare „ecumenică” se situează și interpretarea episodului hainelor lui Isus împărțite în patru părți de cei patru soldați. Augustin spune, în mod direct, că cele patru părți „semnifică Biserica răspândită în armonie în întreaga lume” (AUGUSTIN, *In Joh.* CXVIII, 3: citează *Mt* 24,31). Ciril de Alexandria face apel la același simbolism, însă în cheie cristologică: hainele împărțite reprezintă trupul Cuvântului distribuit în cele patru părți ale universului și care, totuși, rămâne unic și indivizibil, asemenea cămășii lui Isus (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.*, XII, PG 74, 659-660). Însă interpretarea eclezială a lui Augustin are mai mult succes în mediul occidental latin, pentru că poate să conteze pe predentul unui alt episcop african de prestigiu, Ciprian, care vede în cămașa țesută dintr-o bucată unitatea Bisericii, darul lui Dumnezeu (CIPRIAN, *De unit. eccl.* VII, PL 4, 504-505). Augustin adaugă faptul că această cămașă semnifică unitatea tuturor părților, unite împreună de lanțul dragostei; acesta este dăruit de Dumnezeu prin intermediul harului, așa cum cămașa este trasă la sorți (AUGUSTIN, *In Joh.* CXVIII, 4).

Această interpretare augustiniană, prin intermediul *Glossa ordinaria*, ajunge la comentatorii medievali (Toma de Aquino). Ea este contestată dur de Jean Calvin, care o consideră mult prea reductivă și utilizată în cheie polemică de catolici. El propune, în schimb, o interpretare la fel de polemică: „Așa cum atunci soldații și-au împărțit hainele lui Cristos, tot astfel acum oamenii perversi, cu comentarii extravagante, sfâșie întreaga Scriptură cu care Cristos s-a îmbrăcat pentru a ni se arăta nouă în formă vizibilă (Ioan CALVIN, *In Ev. sec. Jo. Comm.* 416). Reformatul genevez consideră drept singur fundament al unității Bisericii credința în Scriptură; de aceea papistașii, care separă credința și Scriptura, „nu doar îl dezbracă pe Isus, ci printr-un sacrilegiu crud sfâșie corpul său” (*ibid.*, 416). Corespondența simbolică între haine și trupul lui Cristos, în raport cu unicul Cuvânt al lui Dumnezeu, sugerată deja de comentariul lui Ciril de Alexandria, este reluată de Rupert de Deutz: Scriptura și hainele unicului Cuvânt al lui Dumnezeu și ale unicii credințe, care nu poate să fie distrusă de interpretările ereticilor (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. Comm.* XIII, PL 169,788-789). Toma de Aquino, în schimb, pe lângă interpretarea eclezială a lui Augustin, o menționează pe cea cristologică sau mistică propusă de comentatorii greci: cămașa țesută dintr-o bucată de sus până jos reprezintă trupul lui Cristos, conceput prin lucrarea Duhului Sfânt, puterea din înalt (Ciril de Alexandria, Ioan Crisostomul, Teofilact).

Mai sobră este interpretarea patristică a scenei care urmează, a mamei și a discipolului. Augustin spune, pur și simplu, că Isus, omul, înainte de a muri, are grijă de mamă întrucât „îl lasă pe Ioan ca pe un alt fiu Mariei, mama pe care el acum o părăsește”. În felul acesta, învață că trebuie să fie pusă în practică porunca

divină care spune că trebuie să-ți cinstești părinții și că trebuie să ai grijă de cei din familie. În ceea ce-l privește, discipolul iubit pune în aplicare ultima dorință a lui Isus, fiindcă „a luat-o cu sine pe Maria, adică a luat asupra sa rolul de a-i procura cele necesare” (AUGUSTIN, *In Jo.* CXIX, 3). Episcopul din Hippona are grijă să clarifice în ce sens se poate vorbi de „casă” sau „proprietate” în cazul lui Ioan, care, asemenea celorlalți discipoli istorici ai lui Isus, lăsase totul pentru a-l urma: „nu a primit-o pe proprietățile sale, ci a luat-o în sarcina sa”. Nu foarte diferită este interpretarea pe care o oferă acestui pasaj din Ioan Ciril de Alexandria, Ioan Crisostomul, Teodor din Mopsuestia, urmași de Teofilact și Eutimius. Aceștia din urmă, așa cum sugerase deja Ambroziu din Milano, remarcă un detaliu preluat de comentatorii medievali latini: Isus o încredințează pe fecioară și pură (Maria) feciorului (pur) Ioan.

Odată cu Rupert de Deutz apare în mod explicit și structurat interpretarea mariologică a textului din Ioan. De fapt, aluzia pe care o face Origene la textul la care ne referim este integrată într-un alt context și perspectivă. Comentatorul alexandrin, în introducerea la comentariul său la *Ioan*, afirmă că nimeni nu poate să înțeleagă sensul *Evangheliei a patra* dacă, asemenea lui Ioan, nu a primit-o de la Isus pe Maria drept mamă (ORIGENE, *Comm. In ev. Jo.*, I, 6, PG 14, 31-32). Maternitatea spirituală a Mariei cu privire la creștinul „perfect”, spune Origene, se bazează pe faptul că este asimilată în totalitate cu Cristos, asemenea discipolului iubit. În schimb, comentatorul medieval, printr-o trimitere la textul din *Luca* 2,34-35, afirmă că Maria, născând fără durere din trupul său pe Dumnezeu făcut om, izvorul mântuirii pentru toți, acum îl naște în durere pe noul om, mântuitorul lumii, și ei i se poate atribui în mod eminent parabola femeii care naște în durere (*In* 16,20-21). De aceea – încheie Rupert de Deutz – „din moment ce aici suferă durerile nașterii prin patimile Unicului născut, fericita Fecioară a generat mântuirea pentru noi toți, *et plane omnium nostrum mater est*” (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. Comm.*, XIII, PL 169,790). Dionisiu Certosinul reia această interpretare în stilul unei predici: „Fiecărui creștin i-a dat-o pe mama sa drept mamă; astfel încât aceasta este mama și mijlocitoarea tuturor”¹⁷⁴.

Printre comentatorii moderni catolici, Cornelius a Lapide adună mărturiile Sfinților Părinți și ale medievalilor – Anselm, Bernard – care țin elogiul Mariei aflată la picioarele crucii, model de credință curajoasă și iubire. El repropune și interpretarea Sfinților Părinți cu privire la testamentul lui Isus, care își încredințează mama discipolului, și o adaugă aici în mod discret pe cea mariologică: Maria este mama apostolilor și a tuturor credincioșilor reprezentați de discipolul iubit (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. In Ev.* 669). Comentariul lui Calvin pune în lumină dragostea filială a lui Isus față de mama sa și ascultarea discipolului, care

¹⁷⁴ Un ecou al acestei interpretări mariologice se poate vedea în varianta anumitor codice ale versiunii latine din *In* 19,27, în care se poate citi: „Et ex illa hora accepit eam discipulus in suam (matrem)”. Beda, contestat de Toma de Aquino, o interpretează astfel: *In suam curam. Lectura suam* în loc de *sua* se găsește la Nicola Gorano – criticat însă în adnotările lui Luca de Bruges – în Liran și în *Glossa interlinearis*.

o ia cu sine. Philipp Melanchton vede, în schimb, în Maria figura Bisericii încredințată celor evlavioși, dar mai ales doctorilor și conducătorilor care trebuie, prin rolurile specifice pe care le au, să o protejeze și să o îngrijească (MELANCHTON, *Enarr. în Ev. Joh.* 419). Comentariile reformatoare sunt refractare unei interpretări mariologice a textului din *Ioan*. Însă și printre catolici și moderni, nu toți sunt dispuși să o accepte fără rezerve. Comentariile lui E. Sa, G. Estius, G.S. Menochius, G. Mariana, J. Tirinus, J. Gordon se limitează să repropună interpretarea „morală” a sfinților părinți: Isus o încredințează pe mamă discipolului, exemplu de grijă față de părinți. Alții, în schimb, ca, de exemplu, spaniolii A. Salmeron, F. Toletus, S. Barradio urmează interpretarea lui Rupert de Deutz. Mai recent, J. Knabenbauer, care se inspiră de la alți comentatori catolici, afirmă că interpretarea mariologică din *In* 19,25-27 corespunde sensului conciliant al textului, nu celui literal, care exprimă dorința lui Isus care moare de a o încredința pe mamă discipolului (J. KNABENBAUER, *Ev. sec. Jo.* 546).

Mai concordante sunt interpretările la scena morții lui Isus: acesta, în mod conștient și liber, duce la îndeplinire planul lui Dumnezeu revelat în Scripturi. Marea parte a comentatorilor vechi, de la Sfinții Părinți la cei medievali, interpretează în această perspectivă expresia din *Ioan* cu privire la moartea lui Isus: „plecându-și capul, și-a dat duhul”. Isus moare atunci când și pentru că vrea și își încredințează duhul Tatălui. Calvin vede în „împlinirea” semnalată de către evanghelist abrogarea tuturor riturilor legii vechi și introduce câteva rânduri polemice împotriva *missae abominatio* a „papistașilor”, care ar vrea să înlocuiască „darul pe care Cristos l-a făcut o dată pentru totdeauna și pe care de pe cruce a proclamat-o pe deplin împlinită” (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. Comm.* 420). Printre interpretările simbolice ale detaliilor din *Ioan* pot fi semnalate cele ale lui Augustin, reluate în parte de comentatorii medievali latini: oțetul cu care îi este potolit setea lui Isus reprezintă răutatea iudeilor, vinul oțetit al patriarhilor și al profeților; isopul, care este o plantă umilă, înzestrată cu virtuți purificatoare, indică faptul că suntem purificați prin intermediul umilinței pătimirii și a morții lui Cristos (AUGUSTIN, *In Joh.* CXIX, 4).

O gamă mai amplă și dispartă de interpretări distribuite conform unui triplu registru – cristologic, eclezialogic și sacramental – reia interpretarea episodului ulterior morții lui Isus și reprodus doar de *Evanghelia a patra*: străpungerea coastei lui Isus, din care ies imediat apă și sânge. Printre exegeții latini occidentali până în epoca modernă este foarte populară interpretarea lui Augustin, care are un caracter fundamental eclezialogic. Comentatorul și predicatorul din Hippona pornește de la o versiune latină, care îi oferă ocazia de a vorbi despre „misterul ușii” deschise în coasta lui Isus. Textul pe care îl folosește Augustin traduce: „un soldat îi deschise, *aperuit*, coasta cu o sulită”. Comentatorul precizează că verbul *aperuit* a fost ales anume: „pentru a arăta că în acest fel a fost deschisă o ușă pentru a permite să iasă sacramentelor Bisericii, fără de care nu se poate avea acces la acea viață care este viața adevărată”. De fapt, precizează Augustin, sângele și apa sunt simbolurile mântuirii: „sângele a fost vărsat pentru

iertarea păcatelor, iar apa oferă băutura mântuirii și este în același timp băutură și baie purificatoare” (AUGUSTIN, *In Joh.* CXX, 2). Însă imaginea ușii deschise îi evocă lui Augustin o altă figură biblică, pe aceea a arcei, în a cărei coastă a fost deschisă o ușă pentru a oferi adăpost de apele potopului. Această imagine eclezială este alăturată alteia: cu osul luat din coasta lui Adam, care dormea, a fost făcută Eva, numită ‘mama celor vii’; „astfel, cel de-al doilea Adam, plecându-și capul, a adormit pe cruce, ca să permită ca mireasa sa să fie formată prin sângele și apa care ieșeau prin coasta sa deschisă, după ce a adormit” (AUGUSTIN, *In Joh.* CXX, 2). În ultima propoziție, Augustin combină cele două interpretări simbolice ale textului din *Ioan*: cea cristologico-sacramentală și cea ecleziologico-sponsală.

Comentatorii greci sunt mult mai discreți, chiar dacă propun, în termeni expliți, interpretarea lor cristologico-sacramentală. Ciril de Alexandria spune că lovitura de sulită are rolul de a verifica moartea lui Isus.

Însă din coasta sa lovită țâșnește sânge amestecat cu apă, care este imaginea, *eikôn*, și o anticipare, *aparchê*, într-o oarecare măsură, a sfintei Euharistii și a sfântului Botez. Sfântul Botez, de fapt, provine de la Cristos și este al lui Cristos, iar sfânta Euharistie primește eficacitate de la sfântul trup al lui Cristos (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XII, PG 74,677-678).

Același lucru, mai mult sau mai puțin, îl spune Ioan Crisostomul, care vorbește despre două izvoare sau *mysteria*, pe care este fondată Biserica: prin intermediul apei sunt renăscuți credincioșii și se hrănesc cu sângele și trupul (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. In Jo.* LXXXV, 3). Încă și mai esențial și clar este comenariul lui Teodor din Mopsuestia: apa este semnul renașterii; sângele este semnul misterului Euharistiei (TEODOR DIN MOPSUESTIA, *Comm. In Ev. Joh.* 242). Se poate spune că această interpretare este tradițională la părinții și autorii de limbă greacă, pentru că se regăsește la Ioan Damaschin și în comentariile lui Teofilact și Euthymius. Acești ultimi doi comentatori amplifică interpretarea tradițională, în măsura în care în cele două elemente, sângele și apa, ei văd simbolul, *symbolon*, omului răstignit (sânge) și al celui care este deasupra omului, adică Dumnezeu (apa) (Teofilact); sau cele două botezuri care purifică de păcat, cel al sângelui (martiriul) și cel al apei care face să renască (Euthymius). Această referire la cele două botezuri este făcută deja de Ciril din Ierusalim, în timp ce la Apolinariu din Laodiceea se găsește o trimitere la coasta lui Adam, din care provine Eva – umanitatea păcătoasă –, purificată acum de sângele și apa lui Cristos. Tipologia Adam / Cristos și Eva / Biserica în cheie soteriologică este prezentă și în comentariul lui Teofilact menționat mai sus (*Enarr. in Ev. Jo.* PG 124, 281-282).

Aceste rezonanțe diferite ale textului lui Ioan sunt percepute și de părinții și autorii latini, începând cu Tertullian, care în cele două elemente vede reprezentate cele două botezuri: cel al apei, pentru purificare, și martiriul (sânge); o interpretare analoagă este făcută de Ciprian, care subliniază, în felul acesta, eficacitatea pătimirii lui Cristos. Lui Tertulian nu-i este străină nici interpretarea sacramentală și ecleziologică a textului pe care îl analizăm: sângele indică Euharistia

și, din moartea lui Cristos – noul Adam –, se naște Biserica, mama celor vii. Această ultimă exegeză tipologică este reluată de Ambroziu, împreună cu cea sacramentală: apa purifică și sângele răscumpără (AMBROZIU, *In Luc.* X, 135). Teoria celor două botezuri, legate de apă și de sânge, re apare în scrierile lui Ieronim și în cele ale lui Rufinus. În schimb, Leon cel Mare este cel care, în mediul latin, reia ideea alăturării dintre umanitatea și divinitatea lui Cristos, reprezentate de sângele și de apa care ies din coasta sa.

Diferitele registre interpretative sunt orchestrate în comentariul medieval al lui Rupert de Deutz, care vede în faptul semnalat de martor „sacramentul unei importante realități”: botezul creștin își capătă puterea mântuitoare din moartea lui Isus, iar sângele conferă eficacitate apei, pentru purificare de păcate (RUPERT DE DEUTZ, *In Ev. Jo. Comm.* XIII, PL 169, 797). El face apel și la tipologia Eva / Biserica, născută din coasta lui Adam/ Cristos. Aceeași interpretare, însă într-o formă mai discretă, se găsește în comentariul lui Toma de Aquino, care subliniază deplina și totala purificare pe care o avem prin intermediul pătimirii lui Cristos. În timp ce medievalii, inclusiv Dionisiu Certosinul, susțin aspectul miraculos al evenimentului descris de evanghelist, Jean Calvin spune că sunt orbi cei care își imaginează în acest caz un miracol. Evanghelistul, spune Calvin, nu se îngrijește să relateze un fapt extraordinar, ci să vadă aici împlinită Scriptura. Pe fundalul *Primei Scrisori a lui Ioan* (1In 5,6-7), el vede aici două modalități de a obține adevărata ispășire și adevăratul Botez, prefigurate în legea veche: prin botez obținem puritatea sufletului și o viață nouă; prin cină, baia ispășirii complete (CALVIN, *In Ev. sec. Jo. Comm.* 421). Cu alte cuvinte, credincioșii, în cele două sacramente, prin intermediul credinței, se adapă din coasta lui Cristos, ca dintr-un izvor pe care acestea îl reprezintă (*ibid.*, 422). Și Martin Bucer vede în cele două elemente eficacitatea răscumpărătoare a tuturor păcatelor, prin intermediul morții lui Cristos, care trebuie să se împlinească prin sânge și apă, adică apa vie a Duhului Sfânt, prin intermediul căreia sunt purificați cei aleși și pre-dispuși către toată milostivirea (BUCER, *Enarr. In Ev. Joh.* 528).

În comentariile catolice moderne se găsesc puse împreună sau selectate diferitele interpretări propuse deja de Sfinții Părinți, vehiculate și extinse de către medievali. Cornelius a Lapide, după ce a reafirmat, împotriva lui Calvin, aspectul miraculos al detaliului reprodus de Ioan, aduce în atenție interpretările tradiționale, cea cristologică – adevăratul trup uman al lui Cristos –, cea ecleziologică sau tipologică și, în sfârșit, cea sacramentală și a celor două botezuri. Ipoteza propusă de Cornelius a Lapide în legătură cu oasele care nu au fost zdrobite ale lui Cristos este, în schimb, o ipoteză interpretativă cu totul deosebită; el vede aici o referire la divinitatea sa, rămasă intactă în moarte. Tertullian pusese în legătură acest fapt cu viitoarea înviere a lui Cristos. O altă poziție singulară a lui Cornelius a Lapide o reprezintă interesul său de a demonstra dubla rană a coastei lui Cristos, provocată de sulița intrată în coasta dreaptă și al cărei vârf a ieșit prin partea stângă. Alți comentatori catolici, deși afirmă, pe linia lui Cornelius, faptul miraculos al ieșirii apei din coasta lui Cristos mort, sunt mult mai sobri și

mai rezervați în interpretarea simbolică. Aceștia reiau în principal interpretarea cu caracter sacramental: Botez (apă) și Euharistie (sânge).

Episodul îngropării nu provoacă o interpretare simbolică, dincolo de unele aplicații cu caracter spiritual sau parenetic. Merită, în orice caz, menționată comparația pe care o stabilește Augustin între mormântul nou în care a fost depus trupul lui Isus și pântecul feciorelnic al Mariei, în care a fost conceput. Ioan Crisostomul, Teodor din Mopsuestia și Ciril de Alexandria văd aici un element în favoarea autenticității învierii lui Isus, al cărui trup depus într-un mormânt nou nu poate fi confundat cu cel al unui alt anonim defunct. Ciril, în schimb, face o paralelă între grădina îngropării lui Isus și grădina-paradis din *Geneză* (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. in Jo. XII*, PG 74,680-681). Această alăturare cu grădina primordială este prezentă în comentariul lui Toma de Aquino, împreună cu motivul mormântului nou, pus în relație cu pântecul fecioarei Maria (cf. și Rupert de Deutz). Comentatorii moderni, atât cei reformați, cât și cei catolici, semnalează aspectul omagial și glorios al îngropării lui Isus, preludiu al învierii sale (Calvin) sau corespunzător modelului unor personaje importante (H. Grotius). Alții, în schimb, văd aici o aluzie la profeția lui Isaia cu privire la înmormântarea „servitorului”, care împarte același mormânt cu cel bogat (*Is* 53,9).

Sinteza istorică a diferitelor ipoteze interpretative poate să dea impresia unei anumite arbitrarități necontrolate în interpretarea textului din *Ioan*. Fiecare propune o interpretare proprie, mai mult sau mai puțin adecvată tonalității textului, care devine o ocazie de a iniția speculațiile cristologice, ecleziologice sau parenetice. Însă această înflorire luxuriantă de orientări exegetice poate fi și semnul fecundității textului din *Ioan*, în special cel al relatării morții lui Isus pe cruce. Deja în sine imaginea „crucii”, revăzută în lumina tradiției creștine, capătă conotații ambivalente, așa cum arată foarte bine Augustin, urmat de comentatorii medievali. Crucea pe care Isus o duce până la locul execuției este simbolul torturii înjositoare, însă devine în ochii credincioșilor trofeul victoriei și candelabru pe care este ridicată făclia care îi luminează pe toți. Tot Augustin, la momentul răstignirii lui Isus, introduce o meditație spirituală și parenetică asupra celor patru dimensiuni ale crucii, puse în legătură cu virtuțile fundamentale ale existenței creștine. Însă alți autori, ca Jean Calvin, văd în cruce semnul blestemului care planează asupra omenității păcătoase și pe care Isus îl ia asupra sa. Aceste interpretări sunt legitime în măsura în care se referă la un aspect al textului din *Ioan*. Însă interpretarea unidimensională riscă nu doar să îi reducă semnificația, ci să-l manipuleze, în funcție de o schemă doctrinală preconstituită. Antidotul în fața acestui pericol este acela de a ține cont de modalitatea paradoxală în care se desfășoară narațiunea din *Ioan*. Cel care își duce crucea până la „locul numit al Craniului” pentru a fi răstignit acolo împreună cu alți doi este „regele iudeilor”, proclamat în mod oficial și ireversibil printr-un document scris de guvernatorul roman în cele trei limbi folosite în Imperiu. Această imagine a lui Isus „rege al iudeilor” de pe cruce prelungeste și duce până la ultimile consecințe laitmotivul procesului roman: regalitatea constitutivă și originară a lui

Isus este aceea de a da mărturie despre adevăr. Însă doar credincioșii, cei care sunt „din adevăr”, sunt în măsură să perceapă această dimensiune a regalității-mărturie.

Scenele următoare scot în evidență acest aspect paradoxal în perspectiva darului total. Însă ceea ce în optica credinței este numit „dar” sau „împlinire” se prezintă la exterior drept renunțare, separare și privare de bunuri și de viața însăși. Isus este dezbrăcat de hainele sale, iar soldații și le împart în numele unui drept derivat din tradiție. Înainte de a muri, Isus se desparte de persoanele care se află în jurul lui în numele legăturilor de rudenie și de prietenie: mama și discipolul iubit. În final, el cere să bea, așa cum face un condamnat la chinul morții pe cruce, și i se dă un burete îmbibat de oțet. Într-un joc al contrapunctului cu aceste experiențe negative care preced moartea se situează reinterpretarea cristologică pozitivă făcută posibilă de raza de lumină care din textele biblice legate de pătimirea și moartea celui drept. Drama răstignirii și a morții lui Isus se desfășoară conform unei scheme care corespunde planului lui Dumnezeu revelat în Scriptură. Autorul îl indică în mod explicit în legătură cu cămașa necusută a lui Isus trasă la sorți de cei patru soldați: „ca să se îplinească Scriptura”. Inclusiv despărțirea de mamă și de discipol capătă o nouă semnificație în baza cuvintelor lui Isus. Mama îi este încredințată discipolului iubit de Isus și de aceea acesta o ia cu sine. Însă ambii sunt chemați la o nouă relație reciprocă, conformă cu statutul comunității discipolilor, definit de către Isus în termeni de iubire reciprocă (In 13,34-35; 15,12.17).

Cheia hermeneutică a acestor secvențe care preced moartea lui Isus este dată de ultimele sale cuvinte după ce a băut oțetul pentru a-și potoli setea de răstignit: „S-a împlinit”. Se poate discuta asupra semnificației expresiilor utilizate de evanghelist pentru a descrie moartea lui Isus: „plecându-și capul, și-a dat duhul”; înseamnă pur și simplu „a murit”, „a adormit” sau „a transmis Duhul Sfânt”? Ceea ce nu poate fi contestat este faptul că evanghelistul vrea să prezinte moartea lui Isus pe cruce drept deplina și definitivă „împlinire”. A cui? A Scripturii? A planului lui Dumnezeu? A misiunii sale istorice? Pentru autorul *Evangheliei a patra*, acestea nu sunt orientări care se exclud. În cuvintele finale ale lui Isus: „S-a împlinit” se condensează și, în același timp, se dizolvă ambivalența morții pe cruce: este sfârșitul și împlinirea. Sau, mai bine spus: este împlinirea prin și în sfârșit. Cu alte cuvinte, darul total al lui Isus drept Cristos și Fiu unic al Tatălui se exprimă și se realizează în forma paradoxală a renunțării, specifică morții celor răstigniți. În felul acesta, și moartea capătă o nouă conotație. Se poate spune, printr-o formulă tradițională creștină: moartea este răscumpărată. Pentru *Evanghelia a patra*, moartea lui Isus pe cruce coincide cu preamărirea sau glorificarea sa. Dar pentru a da concretețe acestor termeni trebuie să recurgem la categoria „darului” de sine, care doar în moarte și prin moarte devine total și ireversibil. Atunci se poate spune că în însuși momentul în care, prin moarte, Isus își duce la bun sfârșit misiunea sa umană și istorică, el își îplinește și proiectul de trimis și revelator al lui Dumnezeu.

Aceasta este, probabil, esența mesajului pe care autorul înțelege să-l comunice prin scena de încheiere plasată ca un comentariu la moartea lui Isus pe cruce. Din coasta lui Isus lovit cu sulița de către soldatul însărcinat să verifice dacă a murit ies „sânge și apă”. Din moartea lui Isus provine darul vieții. De fapt, sângele și apa, atât în tradiția biblică, cât și în *Evanghelia a patra*, sunt asociate cu „viața”. Evanghelistul atrage atenția cititorilor asupra aspectului paradoxal al acestui eveniment: din coasta lui Isus mort izvorăște viața. Însă pentru a percepe această dimensiune nu este suficient să stăm ca niște spectatori în fața lui Isus răstignit. Trebuie să ne uităm la el într-o perspectivă a credinței. Atunci și cuvintele Scripturii ne fac să pătrundem în semnificația revelatoare și mântuitoare a morții lui Isus. În felul acesta, nu doar că poate fi depășit scandalul morții lui Mesia și a Fiului lui Dumnezeu, condamnat la *crudelissimum taeterriumque supplicium* („cel mai crud și oribil dintre chinuri”, Cicero), ci înălțarea lui Isus pe cruce devine semnul fidelității sale totale față de Tatăl și al dăruirii extreme față de apropiați. Cu alte cuvinte, în măsura în care este expresia și înfăptuirea jertfei de sine, moartea lui Isus pe cruce devine izvor de viață. Însă trebuie să recunoaștem și să primim această revelație și jertfirea vieții tocmai în forma paradoxală a morții rușinoase și atroce a celui răstignit.

Se spune că autorul *Evangheliei a patra* a atenuat și eliminat aspectele dure-roase și umilitoare ale morții pe cruce. Lucrul acesta poate fi chiar adevărat, dacă relatarea sa este comparată cu cea a primelor trei Evanghelii. Însă aceasta nu înseamnă că el atenuază aspectul paradoxal al unui rege care este proclamat astfel pe cruce, când este deposedat de identitatea și demnitatea sa umană. Lucrul acesta se întâmplă în momentul însuși în care duce la împlinire misiunea sa și îi asigură continuitatea și eficacitatea. Atunci se poate înțelege perfect faptul că doi discipoli ai lui Isus, după moartea sa, ies din clandestinitate și se îngrijesc cu atâta sollicitudine și mărinimie de trupul său, pentru a-l îngropa cu demnitate, așa cum se cuvine. Aceste evenimente au fost văzute de martorul care garantează, însă repropune într-o narațiune dramatică, cu scopul de a provoca și susține credința cititorilor. Acestea sunt metodele și intenția declarate în mod direct de autorul însuși. Orice interpretare legitimă și coerentă a textului din Ioan referitor la moartea lui Isus trebuie să se încadreze în acest orizont hermeneutic. Doar astfel moartea lui Isus pe cruce nu se dizolvă într-un mit încărcat de valențe și aluzii simbolice, nici nu se reduce la o simplă relatare, mai mult sau mai puțin interesantă, însă sterilă. În contemplarea care se naște din iubire are loc întâlnirea rodnică între evenimentul narat și actualitatea cititorului. În această relație, alimentată tot de iubire, Isus mort pe cruce rămâne izvorul permanent al vieții.

XXIV. ÎNVIEREA LUI ISUS (In 20,1-31)¹⁷⁵

¹ În prima zi a săptămânii, dis-de-diminează, pe când mai era încă întuneric, Maria Magdalena a venit la mormânt și a văzut că piatra fusese luată de la mormânt.

² Atunci, a alergat și a venit la Simon Petru și la celălalt discipol, pe care îl iubea Isus, și le-a spus: „L-au luat pe Domnul din mormânt și nu știm unde l-au pus”.

³ A ieșit atunci Petru și celălalt discipol și au venit la mormânt.

⁴ Alergau amândoi împreună, dar celălalt discipol a alergat mai repede decât Petru și a ajuns primul la mormânt.

⁵ Aplecându-se, a văzut giulgiurile așezate, dar nu a intrat.

⁶ Atunci a venit și Simon Petru, care îl urma, și a intrat în mormânt. El a văzut giulgiurile așezate,

⁷ dar ștergarul, care fusese pe capul lui, nu era așezat împreună cu giulgiurile, ci împăturit aparte, într-un loc.

⁸ Atunci a intrat și celălalt discipol care sosise primul la mormânt. A văzut și a crezut;

⁹ pentru că încă nu cunoșteau Scriptura: că el trebuia să învie din morți.

¹⁰ Atunci discipolii s-au întors la ai lor.

¹¹ Iar Maria stătea lângă mormânt, afară¹⁷⁶, și plângea. În timp ce plângea, s-a aplecat spre mormânt

¹² și a văzut doi îngeri în haine albe, care stăteau în locul unde zăcuse trupul lui Isus, unul la cap și altul la picioare.

¹³ Ei i-au zis: „Femeie, de ce plângi?” Ea le-a spus: „L-au luat pe Domnul meu și nu știu unde l-au pus”.

¹⁴ Spunând acestea și întorcându-se, l-a văzut pe Isus stând [în picioare], dar nu știa că este Isus.

¹⁷⁵ BRENDAN B., *The Faith of the beloved disciple and the community in John 20*, JSNT 23 (1985), 83-97; CARSON D.A., *The Purpose of the Fourth Gospel. John 20,31 Reconsidered*, JBL 106 (1987), 639-651; CHARBEL A. – STEIN F., *Giov 20,17a «Nondum enim ascendi ad patrem?»*, BibOr 21 (1979), 79-83; DE LA POTTERIE I., *Genèse de la foi pascale d'après Jn 20*, NTS 30 (1984), 26-49; DELEBECQUE E., *Retour sur Jean XX,9*, RB 96 (1989), 81-94; DULING D.C., *Binding and Loosing. Matthew 16,19; John 20,23*, Forum 3 (1987), 3-31; DUPONT L. – LASH C. – LEVESQUE G., *Recherche sur la structure de Jean 20*, Bib 54 (1973) 482-498; FEUILLET A., *La découverte du tombeau vide en Jean 20,3-10*, Hok 7 (1978) 1-45; GIBERTI G., *I racconti pasquali del capitolo 20 di Giovanni* (SB 19), Paideia, Brescia 1972; IBUKI Y., *«Nondum enim ascendi» (Joh 20,17). Crux interpretum*, AJBI 13 (1987) 59-84; LATKE M., *Joh. 20,30f. als Buchschluss*, ZNW 78 (1987), 288-292; MANNS F., *En marge des récits de résurrection dans l'évangile de Jean: le verbe voir*, RSR 57 (1983), 10-28; McGEHEE M., *A less Theological Reading of John 20,17*, JBL 105 (1986), 299-302; MINEAR P.S., *«We don't know where...» (John 20,2)*, Interpr 30 (1976), 125-139; NEIRYNCK F., *John and the Synoptic. The Empty Tomb Stories*, NTS 30 (1984), 161-187; PEREIRA F., *Maria Magdalena apud sepulchrum*, VD 47 (1969), 4-21; ROBERTS C., *John 20,30-31 and 21,24-25*, JTS 38 (1987), 402-410; WINDAY J., *Les vestiges laissés dans le tombeau et la foi du disciple (Jn 20,1-9)*, NRT 110 (1988), 212-219; WYATT H., *«Supposing him to be the Gardner» (John 20,15). A Study of the Paradise Motif in John*, ZNW 81 (1990), 21-38; WOJCIECHOWSKI M., *Le don de l'Esprit saint dans Jean 20,22 selon Tg. Gn 2,7*, NTS 33 (1987), 289-292.

¹⁷⁶ Unele codice majore, printre care Codicele Sinaitic și Codicele Alexandrin, diferite codice ale vechii versiuni latine și ale celei siriace, inclusiv Diatesaronul lui Tatian, omit precizarea spațială *exō*, „afară”; altele o mută. Omisiunea din Codicele Sinaitic este explicabilă prin faptul că copistul, după ce a scris *en tō mnēmēiō*, „în (interiorul) mormântului”, nu putea să adauge „afară”. În alte codice, omisiunea s-ar putea datora unui salt în lectură de la finala lui *mnēmēiō(i)* și cea a lui *exō*.

¹⁵ Isus i-a zis: „Femeie, de ce plângi? Pe cine cauți?” Ea, crezând că este grădinarul, i-a spus: „Domnule, dacă tu l-ai dus, spune-mi unde l-ai pus și eu îl voi lua”.

¹⁶ Isus i-a zis: „Maria!” Ea, întorcându-se, i-a spus în evreiește: „Rabbuni” – care înseamnă „Învățătorule”¹⁷⁷.

¹⁷ Isus i-a zis: „Nu mă reține, pentru că nu m-am urcat încă la Tatăl”¹⁷⁸, dar du-te la frații mei și spune-le: Mă urc la Tatăl meu și Tatăl vostru, la Dumnezeuul meu și Dumnezeuul vostru”.

¹⁸ Maria Magdalena a venit la discipoli și le-a vestit că l-a văzut pe Domnul și că el i-a spus acestea.

¹⁹ În seara aceleiași zile, prima a săptămânii, deși ușile locului în care erau discipolii, de frica iudeilor, erau încuiate, a venit Isus, a stat în mijlocul lor și le-a zis: „Pace vouă!”

²⁰ Zicând aceasta, le-a arătat mâinile și coasta. Discipolii s-au bucurat văzându-l pe Domnul.

²¹ Atunci, Isus le-a zis din nou: „Pace vouă! Așa cum m-a trimis Tatăl, așa vă trimit și eu pe voi”.

²² Și, spunând aceasta, a suflat asupra lor și le-a zis: „Primiți pe Duhul Sfânt.

²³ Căroră le veți ierta păcatele, vor fi iertate”¹⁷⁹; căroră le veți ține, vor fi ținute”.

²⁴ Însă Toma, unul dintre cei doisprezece, care se numea „Geamănul”, nu era cu ei când a venit Isus.

²⁵ Așadar, ceilalți discipoli i-au spus: „L-am văzut pe Domnul!” Dar el le-a zis: „Dacă nu voi vedea în mâinile lui semnul cuielei și nu-mi voi pune degetul în semnul cuielei și nu-mi voi pune mâna în coasta lui, nu voi crede”.

²⁶ După opt zile, discipolii lui erau iarăși înăuntru, iar Toma era împreună cu ei. Isus a venit, deși ușile erau încuiate, a stat în mijlocul lor și a zis: „Pace vouă!”

²⁷ Apoi i-a spus lui Toma: „Adu-ți degetul tău aici: iată mâinile mele! Adu-ți mâna și pune-o în coasta mea și nu fi necredincios, ci credincios”.

²⁸ Toma a răspuns și i-a zis: „Domnul meu și Dumnezeuul meu!”

²⁹ Isus i-a spus: „Pentru că m-ai văzut, ai crezut. Fericiți cei care nu au văzut și au crezut”.

³⁰ Isus a mai făcut înaintea discipolilor¹⁸⁰ și multe alte semne, care nu sunt scrise în cartea aceasta.

¹⁷⁷ Este interesant de observat adăugirea făcută de un corector al codicelui major Sinaitic, de un copist al codicelui Koridethi (secolul al IX-lea) și al celui de la Muntele Athos (secolul al VI-II-lea), în grupul celor treisprezece codice minore înrudite cu vechea versiune siriacă sinaitică, în versiunea harclensiană și în cea palestiniană, precum și în anumite codice ale versiunii georgiene: „s-a repezit să-l atingă”. În felul acesta, este făcut mai inteligibilă invitația următoare a lui Isus, făcută Mariei Magdalena: „Nu mă atinge”. Această variantă explicativă îi este cunoscută și lui Ciril de Alexandria.

¹⁷⁸ Papirusul Bodmer II, împreună cu un număr considerabil de codice majore și minore, cu vechile versiuni antice, cu autori și comentatori, citesc textul cu adăugarea posesivului „meu” după „Tatăl”: „mă urc la Tatăl meu”.

¹⁷⁹ Există două variante cu o mai mare importanță în lectura celei de-a doua recurențe a verbului *aphiēnai*: a. prezent, *aphientai*, „sunt iertate”: în Codicele Vatican corectat, în multe codice minore, în versiunile și la scriitorii antici; b. viitor, *aphethēsetai*, „vor fi iertate”: în Codicele Sinaitic original, în unele manuscrise ale versiunii vechi latine și în unele manuscrise ale celei siriece și copte.

¹⁸⁰ Mărturiile textului grecesc sunt împărțite între lectura: „în fața discipolilor săi” (papirusul Bodmer II, Codicele Sinaitic, Codicele Efreem rescris și Codicele Beza) și „în fața discipolilor” (Codicele Alexandrin și Codicele Vatican).

³¹ Acestea însă au fost scrise ca să credeți¹⁸¹ că Isus este Cristos, Fiul lui Dumnezeu și, crezând, să aveți viață în numele lui.

1. Structura literară și tematică

Interpretarea relatării, de către Ioan, a experienței învierii lui Isus este structurată, ca și textul pe care îl interpretează, în două unități majore, împărțite, la rândul lor, în două subsecțiuni. Prina fază a relatării se învârtă în jurul mormântului găsit deschis și gol și se încheie în scena întâlnirii Domnului înviat cu Maria Magdalena (In 20,1-18). A doua parte se desfășoară în interiorul locului unde sunt reuniți discipolii și se încheie cu scena întâlnirii și revelării Domnului față de Toma, unul dintre cei „doisprezece” (In 20,19-29). Narațiunea se încheie cu un scurt epilog, care constituie concluzia întregii Evanghelii (In 20,30-31).

În ciuda diferitelor ipoteze în ceea ce privește structurarea celor două mari unități și, respectiv, a subsecțiunilor, se poate constata o convergență substanțială între autori în subîmpărțirea capitolului al douăzecilea din *Ioan*. Totuși, împărțirea textului în secțiuni majore și minore nu înseamnă încă recunoașterea structurii sale interne bazată pe caracteristici literare și tematice ale textului însuși. Mai mult, constatarea unor tensiuni sau fracturi în țesutul narativ ridică problema unității globale a textului. Pare, de fapt, că nu ar fi niciun raport între întâlnirea Mariei Magdalena cu Domnul înviat și cea ulterioară, cu discipolii. În interiorul primei serii de episoade, care se învârt în jurul mormântului gol, se observă anumite incongruențe în trama narativă: Maria Magdalena, dimineata devreme, în prima zi a săptămânii, constată că piatra a fost luată de pe mormânt și fuge să le spună la doi discipoli că l-au luat pe Domnul din mormânt. Într-un al doilea moment se spune că Maria este din nou lângă mormânt, însă fără să se precizeze când s-a întors acolo. Abia acum aceasta se apleacă în interior și vede doi îngeri îmbrăcați în alb, așezați în interiorul mormântului. Însă nu se spune nimic despre giulgiurile și ștergarul împăturit aparte, așa cum au constatat cei doi discipoli care au inspectat primii mormântul deschis și gol. Astfel, cum putem să punem în acord afirmația cu privire la discipol: „a văzut și a crezut” cu precizarea care urmează imediat: „încă nu știau Scriptura: că el trebuia să învie din morți” (In 20,8.9)?

Și în scena următoare, în care Maria este lângă mormânt, se observă unele incongruențe care compromit logica narativă. Întrebarea pe care cei doi îngeri o adresează Mariei: „Femeie, de ce plângi?” este reluată în intervenția următoare, de către presupusul paznic al grădinii. Răspunsul Mariei pare o repetiție monotonă a ceea ce spusese deja. Atunci când se aude chemată pe nume, se întoarce către misteriosul interlocutor (In 20,16b). Însă se spusese deja că Maria se întorsese către cel care stătea acolo, în grădină (In 20,14a). Inclusiv cuvintele lui Isus

¹⁸¹ Încă o dată, mărturiile textuale se distribuie în două grupuri: citesc verbul *pistêuein* la conjunctiv aorist, *pistêusête*, Codicele Sinaitic corectat, Alexandrin, codicele Efrem rescris și Beza, împreună cu majoritatea celor minore; la conjunctiv prezent, *pistêuête*, papyrusul Bodmer, Codicele Sinaitic original, Vatican și Koridethi.

adresate Mariei par să contrazică orice legătură logică: „Nu mă reține, pentru că nu m-am urcat încă la Tatăl, dar du-te la frații mei și spune-le: Mă urc la Tatăl meu și Tatăl vostru, la Dumnezeuul meu și Dumnezeuul vostru” (In 20,17). Maria merge la discipoli, însă își anunță experiența avută cu formula: „L-am văzut pe Domnul”. Textul adaugă, apoi, într-un discurs indirect, că aceasta le vestește lor ceea ce îi spusese (In 20,18).

Cele două secvențe succesive dau, la prima vedere, impresia unei mari coerențe și unități, însă la o analiză mai atentă trebuie să recunoaștem că există unele nepotriviri. Scena cu Toma pare introdusă mult prea brusc, pentru că la prima întâlnire a Domnului cu discipolii nu a fost semnalată absența unuia dintre aceștia. Este posibil ca Toma, unul dintre cei doisprezece, să nu fi primit misiunea, darul Duhului Sfânt și autorizația de a ierta și de a ține păcatele? El formulează condiția sa pentru a putea crede însă nu în baza declarației celorlalți discipoli: „L-am văzut pe Domnul”, ci reluând detaliile descriptive din scena precedentă, în care Isus le arată discipolilor reuniți mâinile și coasta (In 20,20.25b). În întâlnirea următoare Isus repetă cu exactitate cuvintele lui Toma ca și cum le-ar fi auzit din gura acestuia (In 20,27). Invitația cu rol de concluzie adresată lui Toma: „nu fi necredincios, ci credincios”, poate părea un reproș adus discipolului care vrea să vadă și să constate pentru a crede. Însă condiția lui Toma, sintetizată în cuvintele lui Isus: „Pentru că m-ai văzut, ai crezut”, nu este foarte diferită de cea a celorlalți discipoli care au crezut pentru că l-au văzut pe Domnul atunci când acesta le-a arătat mâinile și coasta. Fericirea de care se bucură „cei care nu au văzut și au crezut” pare să privilegieze un alt grup decât cel al discipolilor. Însă atunci cum să înțelegem raportul dintre semnele făcute de Isus în prezența discipolilor săi și documentarea lor în scris cu procesul credinței cristologice? (In 20,30-31).

Aceste constatări îi fac pe unii autori să pună în discuție unitatea textului din Ioan cu privire la înviere. Pentru a găsi o explicație coerentă unii fac apel la ipoteza unei relatări originale sau scriere-bază reelaborată în mai multe etape de un redactor sau mai mulți redactori; alții preferă să recurgă la modelul straturilor succesive din compoziția textului; în sfârșit, unii privilegiază rolul redacțional al autorului care ar fi scris pe baza unui izvor sau tradiții. Nu doar în ceea ce privește această ultimă ipoteză redacțională, ci și în cazul celorlalte se pune problema raportului dintre textul lui Ioan și cel al primelor trei Evanghelii care vorbesc despre descoperirea mormântului deschis și gol și despre aparițiile lui Isus din fața unor discipoli separați sau a grupului celor „doisprezece”. Este vorba despre un raport de dependență literară a lui Ioan față de sinoptici (F. Neirynck), sau despre un raport autonom al *Evangheliei a patra* cu o tradiție comună? Corecta formulare a acestor probleme cu privire la unitatea și originea literară a paginii din Ioan asupra experienței învierii ne permite să abordăm și problema referitoare la verosimilitatea istorică.

Pentru a oferi o platformă sigură la soluționarea problemelor expuse mai sus trebuie să facem o analiză a textului plecând de la coloratura sa lexicală și semantică. Ceea ce atrage atenția cititorului în primele rânduri ale relatării concentrate

pe mormântul lui Isus este multitudinea de verbe de mișcare care conferă o tonalitate dramatică primei scene: Maria „merge” la mormânt, apoi aleargă la discipoli; aceștia din urmă aleargă către mormânt, intră acolo și apoi se reîntorc acasă (20,1-10). Este impresionantă concentrarea verbului *èrchesthai* și a compuşilor săi din primele zece rânduri ale textului: *èrchesthai*, de șase ori; *eisèrchesthai*, de trei ori; *exèrchesthai* și *apèrchesthai*, câte o dată fiecare. Acest dinamism este accentuat de prezența verbului *trèchein*, „a alerga” (In 20,2.4) și de compusul său *protrèchein* (In 20,4b), însoțit de adverbul care face parte din același câmp semantic: *tàchion*, „mai repede” (In 20,4). Mișcarea este orientată către „mormânt” care prin prezența sa domină toată scena: termenul grecesc *mnēmèion* apare de șase ori în secțiunea din In 20,1-10 și poate fi găsit de două ori la începutul scenei următoare (In 20,11). În jurul ariei semantice a mormântului se află și menționarea „pietrei” (In 20,1), a „giulgiurilor”, *othònia*, așezate în mormânt, a „ștergarului” împăturit aparte (In 20,5.6.7). Pe lângă terminologia referitoare la mișcare și la spațialitate iese în evidență aceea din câmpul semantic vizual: „a privi”, *blèpein* (In 20,1.5); „a observa”, *theòrèin* (20,6); „a vedea”, *horàn* (In 20,8). Legată de verbul „a vedea” se observă recurența verbului grecesc *parakèptein*, „a se apleca”/ „a se îndoi” (In 20,5; cf. 20,11). Acest lexic vizual, spre deosebire de cel referitor la mișcare, se prelungește în secțiunea succesivă: *theòrèin* (In 20,12.14); *horàn*, de alte șase ori în mare parte sub forma perfectului din limba greacă. La această formă temporală este construită expresia atribuită Mariei Magdalena și discipolilor: „l-a/l-am văzut pe Domnul”, *heòraka/heòràkamen tòn Kýrion* (In 20,18.25). În patru cazuri verbul „a vedea” este asociat cu *pistèuein*, „a crede” (In 20,8.25.29a.29b). Ultimul verb apare în total de șase ori în capitolul pe care îl analizăm. Dacă ținem cont de cele două *hapax legomenon* din Ioan *pistòs* și *àpistos* (In 20,29c), acest câmp semantic al verbului „a crede” se extinde la fel cât cel al verbului „a vedea”. Într-un joc al contrapunctului cu acești doi vectori lexicali se află verbul *eidènai*, „a ști”, la forma de perfect-prezent *òida*, care apare de patru ori în primele două secvențe (In 20,2.9.13.14). Analiza lexicală poate fi completată prin observarea a altor două perechi verbale: verbul *àirein*, „a lua”, de patru ori, în opoziție cu *tithènai*, „a pune”, de trei ori; verbul *istànai*, „a sta”, de patru ori, și *anistànai*, „a învia”, o dată, în antiteză cu *kèimai*, „a zace”, de patru ori, sau *tithènai*, „a pune”. Este interesant să observăm că verbele *àirein/ tithènai* sunt asociate în trei situații cu „trupul lui Isus”, și puse în raport cu mormântul gol, prin cuvintele Mariei Magdalena (In 20,2.13.15). Tot în antiteză cu giulgiurile și ștergarul care erau așezate în mormânt, se spune despre Isus că „trebuia să învie” (din morți) și că „stă” în picioare în fața Mariei Magdalena și în mijlocul discipolilor (In 20,9.14.19.24). Din momentul acesta Isus este obiectul verbelor de mișcare: el „urcă”, *anabàinein*, la Tatăl (In 20,17); „vine” în mijlocul discipolilor (In 20,19.24.26). Inclusiv obiectul verbului „a vedea” este definit de această prezență corporală a lui Isus care „arată”, *deiknènai*, mâinile și coasta (In 20,20). Această legătură cu corporalitatea lui Isus este și mai accentuată în scena în care Toma vrea să vadă locul cuielor din mâini și să

pună degetul în rana din coasta lui Isus (In 20,25b). Aceleași expresii sunt reluate în întâlnirea cu Isus (In 20,27). Insistența asupra terminologiei legată de realitatea trupului lui Isus – *chèirai*, „mâini”, de cinci ori; *pleurà*, „coastă”, de două ori – are același rol important ca în scena precedentă, rol atribuit mormântului și celor necesare înmormântării: giulgiuri și ștergarul așezat pe capul lui Isus.

Interconexiunile, însă în același timp desfășurarea diferitelor secvențe, semnalate deja în analiza lexicală și semantică, pot fi confirmate de unele observații referitoare la protagoniști și la rolul acestora. Prima care apare pe scenă este „Maria”, menționată de patru ori și de două ori specificată prin apelativul *hè Magdalenê* (In 20,1.18). Pe lângă această figură feminină intră în scenă doi discipoli: unul este Simon Petru, menționat în două cazuri prin formula completă „Simon Petru” și de trei ori doar cu numele *Pètros*; al doilea este celălalt discipol prezentat drept „cel pe care Isus îl iubea” (In 20,2). Acesta aleargă mai repede decât Petru și se precizează că ajunge primul, *pròtos*, la mormânt (In 20,4.8). Doar despre discipolul acesta se spune că „a văzut și a crezut” (In 20,8). Despre ambii discipoli, după adnotarea cu privire la raportul dintre Scriptură și învierea lui Isus din morți, se spune că se întorc acasă sau „fiecare la treburile sale” (In 20,10). În schimb, despre Maria se spune că stă lângă mormânt și plânge. Prin intermediul acestui verb „a plânge”, *klàiein* – care apare de patru ori – se conturează imaginea Mariei de la începutul noii scene în care apar în continuare cei doi îngeri așezați în interiorul mormântului și Isus, confundat cu paznicul grădinii. Prezența lui Isus este evocată în mod direct încă de la început atunci când se vorbește despre trupul „Domnului” sau se face trimitere la locul înmormântării sale. Însă numele „Isus” – care apare în total de 14 ori – domină din momentul acestei scene până la epilog sau încheierea Evangheliei (In 20,30-31). El este desemnat de șapte ori cu apelativul „Domnul”, *Kýrios*, o dată „învățător”, *rabbounì*, *didàskalos*, atribuit Mariei și o dată *ho theòs mou* în ultimele cuvinte ale lui Toma (In 20,28b). Isus este pus în relație cu grupul discipolilor, *hoi mathētài*, calificați o dată cu apelativul „frați”, *adelphòi* (In 20,17). Din cercul discipolilor iese în evidență Toma, prezentat drept unul dintre cei „doisprezece”, căruia i se mai spunea *Didymos* (In 20,24). În întâlnirea cu Maria, Isus îi adresează două întrebări și apoi o cheamă pe nume și deci îi dă o misiune pe lângă discipoli folosind două verbe la imperativ. La fel, Isus se adresează discipolilor printr-un dublu salut, reluat în scena cu Toma: „Pace vouă” (In 20,19.21.25). Discipolilor, după ce i-a însărcinat cu o misiune, Isus le transmite într-o formă imperativă Duhul Sfânt și rolul de „a ierta/ a ține” păcatele (In 20,22.23). În întâlnirea cu Toma este impresionantă cascada de imperative: *phère*, *ide*, *bàle*, „adu-ți”, „vezi”, „pune”; scena conduce către invitația finală: „Nu fi, *mê ginou*, necredincios, ci credincios” (In 20,27). Nu putem trece cu vederea porunca-invitația analoagă dată Mariei: „Nu mă reține”, *mê àptou* (In 20,17a). Conexiunea dintre cele două secvențe ar putea fi confirmată de apelativul pe care Maria îl adresează lui Isus, „Învățătorule”, *rabbounì*, inclus și dus la extrem în declarația finală a lui Toma: „Domnul meu și Dumnezeu meu” (In 20,16b.28b).

Intuiția conform căreia textul este împărțit în diferite scene progresive, în care se alternează protagoniștii luați separat și grupurile (discipolii) în raport cu Isus, mai întâi căutat și apoi întâlnit, poate să primească o confirmare dintr-o ultimă constatare cu privire la adnotările spațio-temporale. Prima scenă, așa cum s-a spus, se învârtă în jurul mormântului, către care aleargă doi discipoli și unde intră pentru a vedea semnele înmormântării lui Isus. Începutul celei de-a doua scene se petrece încă în apropierea mormântului, însă atenția se mută progresiv către exterior acolo unde se află Isus. De două ori se spune că Maria se „întoarce”, *straphèin*, în acea direcție (In 20,14a.16a). Celelalte două scene sunt amplasate într-un spațiu interior, unde discipolii stau cu ușile încuiate (In 20,19.26). În primul caz, motivul acestei situații este semnalat în mod explicit: „de frica iudeilor”. Această stare de frică se află în opoziție cu „bucuria” discipolilor atunci când îl văd pe Domnul (In 20,20). Scurtele adnotări temporale delimitează cadrul secvențelor. Drama începe în prima zi a săptămânii prin vizita Mariei Magdalena la mormânt. Ne aflăm în zorii zilei, dar este încă întuneric (In 20,1a). Drama se încheie în seara aceleiași zile care deschide noua săptămână (In 20,19a). Noua venire a lui Isus în mijlocul discipolilor, printre care se află și Toma, se întâmplă după opt zile (In 20,26). Diferitele acte ale dramei pascale se înscriu în arcul unei zile – dimineață/seară – și în ritmul unei săptămâni.

Pe baza acestor elemente este posibil să conturăm o schemă generală a structurii textului referitor la înviere din *Ioan*:

I. *Discipolii și Maria pe lângă mormântul lui Isus (20,1-18):*

1. Mormântul lui Isus deschis și gol, 20,1-10:
 - a) Maria Magdalena găsește mormântul lui Isus deschis și îi informează pe discipoli, 20,1-2;
 - b) Simon Petru și discipolul pe care îl iubea Isus inspectează mormântul, constată că este gol și se întorc acasă, 20,3-10.
2. Isus se prezintă Mariei care îl caută în apropierea mormântului și o trimite să ducă vestea discipolilor, 20,11-18:
 - a) Maria plânge pe lângă mormânt: viziunea și dialogul cu cei doi îngeri, 20,11-13;
 - b) vederea lui Isus, dialogul și misiunea de a-i anunța pe discipoli, 20,14-17;
 - c) vestea Mariei către discipoli, 20,18.

II. *Dubla apariție și revelație a lui Isus în fața discipolilor (20,19-29):*

1. Isus se prezintă în fața discipolilor, le transmite misiunea pe care o au de îndeplinit și le dăruiește Duhul Sfânt, 20,19-23:
 - a) situația discipolilor și venirea-salutului lui Isus, 20,19;
 - b) apariția lui Isus și reacția discipolilor: bucurie, 20,20;
 - c) noul salut al lui Isus și misiunea discipolilor, 20,21;
 - d) darul Duhului Sfânt și iertarea păcatelor, 20,22-23;
 - e) vestea discipolilor transmisă lui Toma, 20, 24-25.
2. Isus se prezintă din nou în fața discipolilor și îi apare lui Toma, 20,26-29:
 - a) situația discipolilor și noua apariție a lui Isus, 20,26;

- b) Isus se prezintă în fața lui Toma, 20,27;
- c) reacția lui Toma: profesiunea de credință, 20,28;
- d) fericire pentru cei care cred, 20,29.

III. *Epilog* (20,30-31):

- a) alegere redacțională a semnelor înfăptuite de către Isus, 20,30;
- b) scopul atestării evanghelice a semnelor, 20,31.

Structura textului din *Ioan* referitor la înviere rezultă din alăturarea scenelor unui mare diptic care poate fi descompus la rândul său în două tablouri. Legăturile dintre diferitele unități care formează această compoziție nu sunt realizate doar de omogenitatea lexicală și semantică pe care am analizat-o mai sus, ci și de trimiterile la anumite formulări care realizează unirea dintre diversele secvențe și marchează desfășurarea tematică a întregului. În deschiderea primei scene Maria Magdalena spune: „L-au luat pe Domnul din mormânt și nu știm unde l-au pus” (In 20,2b). Această expresie cu unele modificări este reluată în dialogul dintre Maria și îngeri din apropierea mormântului. La întrebarea lor: „Femeie, de ce plângi”, Maria răspunde cu accente mai personale: „L-au luat pe Domnul *meu* din mormânt și nu *știu* unde l-au pus” (In 20,13). În sfârșit, pentru a treia oară, Maria reia această temă în scurtul dialog cu Isus, confundat cu paznicul grădinii: „Domnule, dacă dumneata l-ai luat, spune-mi unde l-ai pus și eu îl voi lua” (In 20,15b). Cuvintele Mariei, însoțite de reacția sa – mai întâi fuga către discipoli și apoi plânsul de lângă mormânt – exprimă tema dominantă a acestei scene: mormântul gol este semnul absenței lui Isus. O posibilă interpretare pozitivă a mormântului deschis și gol este sugerată de reacția discipolului pe care îl iubea Isus care intră după Petru: „a văzut și a crezut”. Însă această iluminare neașteptată este doar un anunț al ceea ce se va întâmpla pentru că evanghelistul o pune pe Maria să spună: „L-au luat pe Domnul din mormânt și nu știm unde l-au pus”; în același fel el precizează faptul că discipolii „nu știau” că Isus, conform Scripturii, „trebuia să învie din morți” (In 20,9).

Schimbarea sau răsturnarea acestei situații se realizează doar în urma inițiativei lui Isus care se prezintă în fața Mariei chiar dacă în mod neașteptat și provizoriu. Însă lucrul acesta este suficient pentru a putea anunța noua temă a prezenței lui Isus, Domnul. Aceasta va fi dezvoltată în a doua parte a dipticului. De fapt, vestea Mariei adusă discipolilor: „L-am văzut pe Domnul”, răsună cu aceleași cuvinte în gura discipolilor care îl anunță pe Toma aducându-i la cunoștință experiența întâlnirii lor cu Isus cel înviat: „L-am văzut pe Domnul” (In 20,18.25a). În această a doua serie de scene predomină inițiativa lui Isus care vine, stă în mijlocul lor, salută, vorbește, invită și dă porunci. În timpul întâlnirii cu Domnul, discipolii trec de la starea de frică la cea de bucurie așa cum Toma este invitat să devină din necredincios credincios. La final discipolul poate să-l proclame pe Isus: „Domnul meu și Dumnezeu meu” printr-o fericită combinație a revelației lui Isus către Maria – „Mă urc la Tatăl meu și Tatăl vostru” – împreună cu profesiunea sa de credință: „L-am văzut pe Domnul”. Discursul de încheiere a

lui Isus sintetizează itinerariul credinței pascale și anunță sub forma unui macarism statutul credincioșilor (In 20,29). Aceste cuvinte îi permit autorului să lege de relatarea învierii lui Isus epilogul care reprezintă concluzia Evangheliei și trasează obiectivul final al drumului credinței.

Organizarea textului la care ne referim în două unități fundamentale este propusă de R.E. Brown, care distinge în interiorul primei scene de lângă mormânt două episoade pregătite de anumite versete de ambientare sau trecere (In 20,1-2; 20,11-13), după care urmează cele două acțiuni principale (In 20,3-10; 20,14-18). În mod analog, a doua scenă în locul unde s-au adunat discipolii se împarte în două episoade (In 20,19-23; 20,24-29); în cazul acesta ambientarea și trecerea sunt redată prin mai multe versete (In 20,19; 20,24-25). Și R. Schnackenburg acceptă în general această structurare a fragmentului în patru unități, însă fără a se îngriji să stabilească o corespondență perfectă între diferitele secvențe. Mai elaborată este propunerea făcută de trei autori francezi într-un articol al revistei „Biblica” din 1973¹⁸². Aceștia identifică pe lângă cei doi protagoniști unici, alte trei grupuri constituite din cei doi discipoli care se duc la mormânt, discipolii adunați care îl văd pe Isus cel înviat și în final grupul viitorilor credincioși. Pe baza raportului dintre „a vedea” și „a crede” acești protagoniști diferiți și scenele respective se situează în mod concentric în jurul experienței de credință complete a discipolilor adunați (In 20,19-23). Aceștia trec, de fapt, de la vederea prin intermediul simțurilor a lui Isus la cea a Domnului glorios și la vederea prin credință. Cele două grupuri externe – discipolii la mormânt și viitorii credincioși – cred fără să-l fi văzut pe Isus prin intermediul simțurilor (In 20,1-10; 20,30-31). Maria Magdalena este invitată să treacă de la vederea cu ajutorul simțurilor la întâlnirea cu Cristos glorios; în timp ce Toma trebuie să treacă de la întâlnirea cu Cristos în carne și oase la vederea prin credință (In 20,11-18; 20,24-29).

Alți autori preferă în schimb o împărțire a textului în trei mari unități distribuite în felul următor: întâlnirea cu Isus de lângă mormânt (In 20,1-18); întâlnirea discipolilor cu Isus înviat fără Toma (In 20,19-25); întâlnirea lui Toma cu Isus cel înviat (In 20,26-29). În cazul acesta sunt preluate drept criterii de structurare indicațiile temporale (In 20,1a.19a.26a). V. Pasquetto reconstruiește în interiorul acestei împărțiri ternare patru episoade care corespund împărțirii în patru unități. În interiorul lor recunoaște drept structură fixă repetată dialectica dintre „a vedea” și „a crede” și reacția și faptele care decurg de aici. Și G. Segalla propune o structurare în două părți – I. întâmplările de lângă mormânt (In 20,1-18); II. aparițiile (In 20,19-29) – cu o concluzie generală (In 20,30-31); el identifică un paralelism între martorii de lângă mormânt și prima apariție în fața discipolilor (In 20,1-10//In 20,19-23) și între întâlnirea lui Isus cu Maria și apariția în fața lui Toma (In 20,11-17//In 20,24-29). I. De La Potterie, care se inspiră după o propunere a lui D. Mollat, pe baza corespondențelor în folosirea verbelor „a vedea / a crede” reconstruiește structura chiasmică a capitolului pe care îl analizăm prin

¹⁸² L. DUPONT – C. LASH – G. LEVESQUE, *Recherche sur la structure de Jean 20*, Bib. 54 (1973) 482-498.

următoarele simetrii: A. cei doi discipoli la mormânt („a văzut și a crezut”) *In* 20,1-10// A' apariția în prezența lui Toma („Pentru că m-ai văzut, ai crezut. Fericiți cei care nu au văzut și au crezut”); B. apariția în fața Mariei Magdalena și vestea adusă discipolilor („L-am văzut pe Domnul”) *In* 20,11-18// B' apariția în fața discipolilor și vestea adusă lui Toma („L-am văzut pe Domnul... nu voi crede”) *In* 20,19-25.

Identificarea unei structuri coerente și armonice în actualul text din *In* 20,1-29 (30-31) nu exclude toate întreruperile și neconcordanțele observate mai sus, ci recunoaște rolul celor care au redactat textul original. Pe de altă parte importanța atribuită planului redacțional nu exclude apelul evanghelistului sau a redactorului la un material preexistent. Ipotezele autorilor care privilegiază modelul diacronic pentru a explica textul din *Ioan* cu privire la înviere se diversifică prin rolul atribuit unui izvor sau respectiv unui nucleu original sau tradiției comune înrudită cu cea care se află la baza primelor trei Evanghelii. În expunerea diferitelor ipoteze de critică literară este necesar să abordăm în mod distinct secțiunea care se concentrează în jurul mormântului (*In* 20,1-18) și cea cu privire la aparițiile din fața discipolilor (*In* 20,19-29). O discuție separată trebuie să fie rezervată ultimelor două versete ale epilogului (*In* 20,30-31). De un anumit credit în mediile de limbă germană, începând cu J. Wellhausen, se bucură ipoteza unei povestiri originare care se concentrează pe vizita la mormântul lui Isus, reelaborată și extinsă de către evanghelist. Această povestire în legătură cu întâmplările de la mormânt se învârtă în jurul figurii Mariei Magdalena, căreia îi apare Isus (*In* 20,1.11.14-17a). R. Bultmann, în schimb, consideră originală, adică cea care aparține izvorului, apariția îngerilor, care ar fi fost înlocuită de către evanghelist cu apariția lui Isus (*In* 20,14-18). Această ipoteză este integrată și corectată ulterior prin introducerea figurii lui Petru lângă cea a Mariei: vizita sa la mormânt se încheie cu apariția lui Isus (G. Hartmann). Pentru R.T. Fortna este originală apariția lui Isus care este introdusă pe baza unei relatări mai vechi a unei angelofanii (*In* 20,13a.15a.16-17ab.18ab). Pe aceeași direcție a lui Fortna se situează și ipoteza lui R. Schnackenburg care pune la baza redactării evanghelistului același izvor utilizat pentru relatarea pătimirii și a morții (*In* 20,1acd.2acd.3a.6b-7. 9-10.11ab.14b.16.18ab); pentru J. Becker evanghelistul reelaborează o tradiție care se află în prelungirea relatării pătimirii înrudită cu sinopticii, dar autonomă; el reconstruiește nucleul original astfel: *In* 20,1.3.6b-7.9.10.14b-17. Autorii care sunt împărțiți sau nesiguri în ceea ce privește reconstruirea nucleului relatării primare sau a izvorului, sunt de acord, în schimb, să atribuie evanghelistului sau redactorului bisericesc succesiv trăsăturile ce corespund discipolului pe care îl iubea Isus (J. Becker).

Afinitatea dintre relatarea din *Ioan* și textele corespondente din Evangheliile sinoptice îi face pe unii autori să ipotizeze alte modele pentru a reconstrui istoria textului din *In* 20,1-18. R.E. Brown vede în secțiunea la care ne referim confluența a trei narațiuni mai mult sau mai puțin înrudite cu tradiția sinoptică: un grup de femei se duc la mormântul lui Isus; îl găsesc gol și îi informează pe discipoli;

aceștia merg să vadă mormântul fără să ajungă la nici o concluzie; Isus apare în fața Mariei Magdalena. În mod analog, B. Lindars presupune că la baza evangheliei cu privire la înviere din *Ioan* ar exista trei tradiții: vizita femeilor; apariția lui Isus în apropierea mormântului; vizita lui Petru și apariția lui Isus înviat; aceste tradiții sunt reelaborate de *Evanghelia a patra* în propria perspectivă teologică și spirituală (cf. *In* 20,31). Această ipoteză a tradițiilor însușite de către evanghelistul nostru ridică problema raportului său cu materialul sinoptic. J. Becker observă cel puțin opt puncte de convergență cu textele sinoptice în secțiunea din *In* 20,1-18. Iese în evidență în mod special afinitatea dintre *In* 20,3-10 – Petru împreună cu un alt discipol merg să vadă mormântul lui Isus – și *Lc* 24,12 (24); între *In* 20,14-17 – apariția lui Isus în fața Mariei Magdalena – și *Mt* 28,9-10. M.E. Boismard – A. Lamouille susțin că afinitatea dintre *In* 20,3-10 și *Lc* 24,12 se explică printr-un izvor comun odată admisă autenticitatea textului din *Lc* 24,12 și tonalitatea sa lucană¹⁸³. În același fel, textele din *In* 20,11-18 și *Mt* 28,9-10 ar fi un ecou al aceleiași tradiții. Referitor la acest aspect, majoritatea autorilor este de acord să considere textul din *Ioan* un produs autonom din punct de vedere literar față de cel al sinopticilor¹⁸⁴.

Mai puțin divergente și controversate sunt ipotezele referitoare la istoria formării textului din *In* 20,19-23.24-29. Această parte este în general atribuită muncii de redactare a evanghelistului pe baza unei tradiții care are legături cu cea sinoptică, în special lucană (*Lc* 24,36-43). Unui ipotetic izvor premergător lui Ioan sau tradiției originare i se atribuie în principal relatarea primei apariții a lui Isus în fața discipolilor (*In* 20,19-23). La aceasta, evanghelistul sau redactorul ar fi adăugat relatarea celei de-a doua apariții care îl are drept protagonist pe Toma (*In* 20,24-29). Acesta pleacă de la dubiu sau „teamă” care sunt asociate în tradiție cu cristofaniile pascale, pentru a explica propria cristologie și pentru a clarifica raportul dintre „a crede” și „a vedea” printre primii creștini-discipoli și comunitatea succesivă (R. Schnackenburg).

Acestei probleme îi sunt dedicate ultimele două versete ale epilogului. Și în ceea ce privește proveniența acestora există o convergență substanțială printre critici: evanghelistul ar fi apelat la un izvor sau tradiție premergătoare lui Ioan adaptând-o la noul context. Conform lui R. Bultmann aceste două versete formau

¹⁸³ Textul din *Lc* 24,12 se încadrează în grupul textelor denumite impropriu „occidentale neinterpolate”, pentru că este omis de codicele Beza, de diferite codice de vechea versiune latină, de versiunea siriacă palestiniană, de Marcion, de *Diatessaron*-ul lui Tațian, și în anumite pasaje de Eusebiu. În schimb, este atestat de papirusul Bodmer XIV din secolul al III-lea, de cea mai mare parte a codicelor majore, minore, de versiuni, incluse unele codice ale vechii versiuni latine și siriene, coptă, armeană, etiopică și giorgiană, de unele citate ale lui Eusebiu și ale lui Ciril de Alexandria.

¹⁸⁴ M. E. Boismard – A. Lamouille, în timp ce consideră originară (Documentul C) cristofania în fața Mariei, atribuie celui de-al doilea nivel redacțional al lui Ioan (*In* II-B) angelofania armonizată cu tradiția sinoptică. În schimb F. Neirynck, art.cit., consideră că textul lui Ioan ar depinde din punct de vedere literar de sinoptici: *In* 20,14-18 de *Mt* 28,9-10; și *In* 20,1-10 de *Lc* 24,12; angelofania sinoptică se află la baza celei din *Ioan* (*In* 20,11-13). La ipoteza lui F. Neirynck, modificată în parte, aderă J. Kügler: *In* 20,3-10 depinde de textul din *Lc* 24,12.24.

concluzia originală a „izvorului semnelor” (cf. R. T. Fortna și W. Nicol). În schimb, pentru M. E. Boismard – A. Lamouille ar fi vorba despre redactarea lui Ioan a celui de-al doilea nivel (*In* II-B), cu influențe din *Luca*, care se inspiră din textele *In* 12,37 și *In* 21,25. În legătură cu amplasarea acestor versete și de rolul lor trebuie menționată ipoteza susținută de M. J. Lagrange și L. Vaganay (1936): *In* 20,30-31 era singura și adevărata concluzie a *Evangheliei a patra* după *In* 21,23 (M. J. Lagrange) sau 21,24 (L. Vaganay). Această reconstrucție a finalului original al *Evangheliei* ar putea să facă trimitere la un text al lui Tertulian care vorbește despre *In* 20,30-31 ca despre o *clausula* a *Evangheliei a patra*¹⁸⁵. E. C. Hoskyns, în schimb, fără să ipotizeze nici o modificare în ordinea actuală a textului consideră că cele două versete la care ne referim încheie relatarea învierii – semnele înfăptuite de către Isus în fața discipolilor – iar capitolul 21 este adevărata și unica concluzie a *Evangheliei a patra* în sintonie cu modelul sau schema comună celorlalte trei *Evanghelii*¹⁸⁶. O decizie referitoare la lucrul acesta poate fi luată doar în urma analizei textului și prin comparația cu capitolul următor. Totuși, un prim criteriu de evaluare asupra rolului concluziv al textului din *In* 20,30-31 poate fi desprins din faptul că în *In* 20,30 se regăsește o frazeologie destul de răspândită în anumite texte atât în mediul biblico-iudaic, cât și în cel greco-elen la încheierea unei cărți sau a unui tratat¹⁸⁷.

În punctul acesta, există deja anumite elemente pentru a aborda problema verosimilității istorice a relatării învierii din *Ioan*. Pentru o evaluare cât mai completă, trebuie să ținem cont de analiza exegetică a textului și de interpretarea sa. De fapt, în ceea ce privește problema istoricității, sunt implicate unele întrebări cu caracter hermeneutic cu privire la raportul dintre antropologie, modele culturale și formulele sau expresiile credinței în învierea lui Isus. Pentru moment, pot fi luate în considerare concluziile analizei literare referitoare la relatarea vizitei la mormânt: convergența dintre relatarea din *Ioan* și cea sinoptică dă mărturie în favoarea verosimilității sale. În special trebuie să recunoaștem rolul jucat de diferite femei, dintre care iese în evidență Maria Magdalena. Inclusiv vizita la mormânt a unor discipoli, dintre care se distinge Petru, își găsește o confirmare prin comparația lui Ioan cu textul lui Luca. Autorul *Evangheliei a patra* ar fi accentuat tonalitatea apologetică a vechii relatări prin introducerea figurii discipolului pe care îl iubea Isus și a inspectării mormântului gol. Urmele unei angelofanii din apropierea mormântului, în textul lui Ioan, au rolul de a

¹⁸⁵ L. VAGANAY, *La finale du quatrième évangile*, RB 45(1936) 512-528, face trimitere la un text de Tertulian (*Adv. Praxeam* 25,4, PL II,188), în care *In* 20,31 este numit *clausula Evangelii*. Așadar Tertulian, după Vaganay, ar fi cunoscut anumite exemplare în care *In* 20,31 se afla după *In* 21, ca final al întregii *Evanghelii* (516): cf. M. LATTKE, *Joh 20,30f. als Buchschluss*, ZNW 78 (1987) 288-292.

¹⁸⁶ E. C. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, 550.

¹⁸⁷ Pentru textele biblice, cf. *1Mac* 9,11 și *Sir* 43,27-28; pentru cele din mediul iudeo-elenistic, cf. I. FLAVIU, *Ant.* III, 15, 3, par. 318; FILON, *Mos.* I, 213; pentru unele exemple din mediul greco-elenistic, cf. LUCIAN, *Demonax* 67; XENOFON, *Hell.* V, 4, 1; AELIUS ARISTIDES, *Discursuri sacre*, II, 361, 3-4; DIONISIU DIN HALICARNAS, *Antichități romane*, II, 67, 5, par. 380.

pregăti prima apariție a lui Isus în fața Mariei Magdalena. Faptul că o femeie din mediul cultural iudaic al primului secol nu putea face parte dintre martorii demni de crezare ai Domnului înviat explică absența sa din lista oficială reprodusă de Paul în *1Cor* 15,5-7. Mai mult, tendința este aceea de a limita rolul femeilor în mărturia asupra învierii, în favoarea celei a discipolilor și a celor doisprezece (*Lc* 24,10-11.12.22-24). Însă tradiția cunoaște și păstrează amintirea unei cristofanii ale cărei beneficiare sunt femeile, înaintea discipolilor (*Mt* 28,9-10). De aceea, nu cred că i se poate atribui doar tendinței lui Ioan de a accentua rolul anumitor femei – samariteana, Marta și Maria din Betania, „mama lui Isus” – relatarea primei revelații a lui Isus înviat în fața Mariei Magdalena, lângă mormânt. În ceea ce privește întâlnirea Domnului înviat cu discipolii, identificați cu grupul celor „disprezece”, mărturia *Evangheliei a patra* este în concordanță cu cea primară (din *1Cor* 15,5) și cu textele din Matei și Luca. Adăugarea la această primă întâlnire a episodului cu Toma se regăsește în perspectiva lui Ioan, care dramatizează tema tradițională a dubiului, pentru a scoate în evidență, pe de o parte, realismul trupului lui Isus înviat și, pe de altă parte, progresul în itinerariul credinței cristologice. Această dublă intenție apologetică și kerigmatică a relatării din *Ioan* a aparițiilor pascale este în acord cu cadrul temporal – „prima zi a săptămânii” – și cu formulările sale într-o tonalitate liturgică.

2. Analiza exegetică

Începutul relatării din *Ioan* a învierii se realizează printr-o precizare temporală care poate să facă trimitere la un fapt deja înrădăcinat în tradiție: „prima zi a săptămânii”. Acesta corespunde literal cu începutul relatării din *Luca* (*Lc* 24,1). Expresia care ar trebui să fie tradusă „în prima (subînțeles „zi”) a sabaturilor” ar putea fi calculul unei expresii ebraico-aramaice – *ehad ha shabbàth* sau *ba shabbathà* – prin care este indicat începutul săptămânii. Nu poate fi exclus faptul că, dincolo de legătura cu amintirea tradițională, care situează experiența învierii în prima zi a unei săptămâni ebraice, ar exista o aluzie la începutul săptămânii definitive inaugurate de învierea Domnului. Mai probabilă este trimiterea la ritmul săptămânal al adunării liturgice creștine (cf. *1Cor* 16,2; *Fap* 20,7). O confirmare a acestei rezonanțe liturgice rezultă din faptul că aceeași precizare temporală apare la începutul relatării ivirii lui Isus în fața discipolilor, adunați în seara aceleiași zile: „prima zi a săptămânii” (*In* 20,19). Întâlnirea cu Isus se repetă „opt zile după”, în locul unde sunt încă împreună (*In* 20,26). Prima precizare temporală este determinată ulterior prin intermediul altor două, care scot în evidență grija excepțională a Mariei Magdalena de a vizita mormântul lui Isus: „dis-de-diminează, pe când încă mai era întuneric”. Adverbul temporal *prōi*, chiar dacă prezent deja la începutul relatării procesului din fața lui Pilat (*In* 18,28), ar putea fi ecoul unei tradiții (*Mc* 16,2). În schimb, cealaltă expresie în stilul propriu lui Ioan, *skotias eti ousēs*, introduce în text o semnificație care este încărcată cu o valență pur temporală. Aceasta evocă același climat de teamă care îi cupinde pe discipoli atunci când Isus dispăre, pe lac (*In* 6,17). În rest, prin

metafora „întunericului”, *skotia*, în unele sentințe din *Evangelhia a patra* se face aluzie la amenințarea morții, care planează asupra celor care nu îl urmează pe Isus, „lumina vieții” (In 18,12; 12,35; cf. 1,5).

Protagonista venirii matinale la mormântul lui Isus este Maria Magdalena, una dintre cele patru femei prezente la moartea lui Isus (In 19,25). Aceasta este diferențiată de celelalte femei cu același nume prin supranumele derivat de la locul său de origine, Magdala, un sat pe malul occidental al Lacului Tiberiadei, numit Tarichea¹⁸⁸. Unii autori au emis ipoteza că această Maria s-ar identifica cu Maria din Betania, sora Martei, cea care spălase picioarele lui Isus cu un parfum prețios ca un gest prefigurativ al înmormântării sale (In 12,1-8). Este adevărat că, în relatarea cristofaniei de lângă mormânt, aceasta este numită doar cu numele „Maria” și doar în concluzia cu caracter redacțional este adăugat apelativul „Magdalena” (In 20,16.18). Gestul său de a-l atinge sau a-l reține pe Isus s-ar potrivi mai degrabă cu figura din Ioan a Mariei din Betania (cf. In 11,2.32)¹⁸⁹. Însă această ipoteză contrazice în mod evident tradiția evanghelică comună, care o prezintă pe Maria Magdalena drept una dintre femeile care, în prima zi a săptămânii, merg la mormântul lui Isus (Mc 16,1; Mt 28,1; Lc 24,10). În *Evangelhia a patra*, din grupul tradițional al femeilor a rămas doar Maria Magdalena. Nu se spune nimic despre motivul sau scopul acestei venituri la mormântul lui Isus, prezentată altfel decât în textul lui Luca. Ceea ce-l interesează pe evanghelist este descoperirea tulburătoare făcută de Maria dimineată: piatra este dată la o parte de la intrarea mormântului. Despre această piatră și despre închiderea mormântului nu se vorbește în relatarea făcută de Ioan înmormântării lui Isus. În schimb, o anumită importanță este atribuită detaliului închiderii mormântului lui Lazăr cu o piatră, care este dată la o parte la porunca lui Isus (In 11,38b.39.41). Această comparație între cele două situații este utilă pentru a scoate în evidență noutatea învierii lui Isus: piatra a fost dată la o parte, mormântul său este deschis¹⁹⁰. Din momentul acesta începe căutarea Mariei și a discipolilor.

¹⁸⁸ I. FLAVIU, *Bell.* I, 8, 9, par. 180 îl identifică cu Mesgdel (Magdala, ar. „turnul”); cf. PLINIUS, *Hist. nat.*, IV, 11; I. Flaviu vorbește despre Tarichea (*Tarichaiai*) în *Bell.* II, 21,3, par. 596; 21,4, par. 609; 21,8, par. 635; 21,9, par. 641; III, 9, 7, par. 445; 9, 8, par. 457; III, 10, 1, par. 462.463. Din informațiile furnizate de J. Flavius, se pare că în primul secol î.C. ar fi fost un orașel cu o anumită importanță fortificat în timpul Macabeilor, dotat cu un hipodrom, centru renumit pentru pește.

¹⁸⁹ J.H. BERNARD, *The Gospel according to Saint John*, II, 657: Maria ar fi originară din Magdala, însă locuia la Betania. Și M.E. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre Evangiles. III. L'Evangile de Jean*, 465-466 emit ipoteza că în documentul original (doc. C), Maria, căreia îi apare Isus cel înviat, este probabil sora lui Lazăr, prezentată ulterior drept Maria Magdalena; „nu este imposibil ca pentru Ioan II-B Maria din Betania să fie originară din Magdala”. Mai puțin consens găsește ipoteza conform căreia cu numele Maria ar fi indicată mama lui Isus, căreia el, la fel ca pe Calvar, înainte să moară, i se adresează cu apelativul „femeie”, *gynai*. Această ipoteză mariologică, acceptată de M. Albertz (1913), este prezentă în vechea tradiție a Bisericii siriene, atestată în comentariul lui Efreim la *Diatessaron*, 21,27.

¹⁹⁰ Din puținele și genericele informații furnizate de textul lui Ioan, este imposibil să se reconstruiască tipul de mormânt în care a fost depus Isus. Dacă pentru mormântul lui Lazăr poate fi acceptată și ipoteza unui mormânt-groapă, în cazul lui Isus trebuie să ne gândim, probabil, la un

Maria Magdalena, care se mișcă încă în întuneric, nu are grijă să inspecteze interiorul mormântului deschis, ci se grăbește să-i anunțe pe discipoli. Prima și imediata interpretare a sa cu privire la mormântul deschis este condensată în cuvintele prin care îi informează pe cei doi discipoli: „L-au luat pe Domnul din mormânt și nu știm unde l-au pus” (In 20,2b). Forma de plural a verbelor: „l-au luat... l-au pus” corspunde unei formulări impersonale sau la pasiv. În al doilea caz, subiectul lui „nu știm” este o rămășiță din tradiția primară, care vorbea despre un grup de femei? Este posibil. Rămâne, însă faptul că în răspunsul dat îngerilor, în care se repetă aceeași expresie, unicul subiect este Maria: „Nu știu unde l-au pus” (In 20,13b). Mai important este să percepem semnificația aluzivă a cuvintelor Mariei. Nu se vorbește despre trupul lui Isus, ci doar de „Domnul”, *Kyrios*. Ceea ce provoacă tulburarea și teama discipolilor este dispariția enigmatică a Domnului. Mai puțin sigure și relevante sunt celelalte posibile aluzii la figura lui Moise, al cărui mormânt nu știe nimeni unde se află (Dt 34,5-6). La fel de discutabilă este ipoteza conform căreia ar fi vorba despre un răspuns apologetic la interpretarea iudaică a mormântului gol al lui Isus drept sustragerea corpului său de către discipoli sau de către grădinar¹⁹¹.

Cei doi discipoli cărora Maria li se adresează sunt aceiași care apar în relatarea pătimirii. Simon Petru este menționat în scena arestării lui Isus și în cele următoare: intrarea în palatul marelui preot și tripla renegare din timpul nopții (In 18,10.15-18.25-27). Un al doilea discipol, numit de aceea „un altul”, cunoscut de marele preot, îl introduce pe Petru în palatul autorității ebraice. Acest rol ambivalent lasă neclarificată identificarea „celuilalt discipol” cu „cel pe care îl iubea Isus”. Această formulă din textul din In 20,2 – cu verbul *philèin* în loc de *agapàn* – îi trimite pe cititorii Evangheliei la figura care este prezentă la picioarele crucii împreună cu mama și celelalte femei, printre care este menționată Maria Magdalena (In 19,25.26). Este a treia oară când este prezentat acest discipol, prin desemnarea care îi scoate în evidență rolul paradigmatic și excepțional: „cel pe care îl iubea Isus”. Încă o dată el este asociat cu Simon Petru, și de aceea este prezentat drept „celălalt discipol”, cel cunoscut și distinct de Petru (cf. In 13,23-24). Cad, astfel, ipotezele care îl identifică cu Lazăr: „cel pe care Isus îl iubea”, In 11,3, sau cu un alt discipol anonim, altul decât „discipolul iubit”.

mormânt săpat în stâncă, cu o intrare orizontală, închisă cu o piatră sau lespede. De fapt, textul *Evangheliei a patra* vorbește despre intrarea celor doi discipoli în mormânt, despre faptul că se apleacă pentru a putea privi înăuntru, iar la final se descriu cei doi îngeri așezați, unul acolo unde fusese capul lui Isus și celălalt unde fuseseră picioarele. Toate acestea ne fac să ne gândim la un mormânt săpat în stâncă, prevăzut cu un fel de bancă săpată tot în stâncă.

¹⁹¹ Zvonul iudeilor cu privire la sustragerea trupului lui Isus de către discipoli este atestat de *Evanghelia după Matei* (Mt 27,64; 28,13.15) și preluat de IUSTIN, *Dial.* 108,2; un ecou există și în *Evanghelia lui Petru*, 5,30; în cea a lui Nicodim, 13,1; EUSEBIU, *HE* IV, 18,7; PS-CLEMENTIN, *Rec.* I, 42; mai târzie este atribuirea sustragerii trupului lui Isus de către grădinar, pe nume Iuda, pentru a-i împiedica pe vizitatorii mormântului să calce pe plantele cultivate de el (TERTULLIAN, *De Spect.* 30,6; *Apol.* 23). Acest ultim detaliu, prezent în *Toledoth*-ul iudaic cu privire la Isus, ar putea avea originea în menționarea figurii grădinarului de către Ioan (In 20,15; cf. R. DI SEGNI, *Il vangelo del Ghetto*, Newton Compton, Roma, 1985, 188-189).

Mesajul Mariei Magdalena introduce noua scenă, în care singurii protagoniști sunt cei doi discipoli. Etapele acestei scurte „drame” sunt trasate în mod esențializat: plecarea, fuga către mormânt și sosirea. Ceea ce rezultă din comparația dintre cei doi discipoli în mișcare este prioritatea discipolului anonim, individualizat prin relația sa specială cu Isus. El aleargă mai repede decât Petru, îl întrece în fugă și ajunge primul la mormânt. Explicațiile cu caracter psihologic sau anecdotice nu-și au locul. Se spune: discipolul este mai tânăr decât Petru, este împins de iubire! Autorul *Evangeliei a patra* dă întâietate acestor alăturări de două figuri simetrice, care reprezintă moduri diferite de a reacționa la inițiativa sau la raportul cu Isus¹⁹². În cazul de față, rolul celor doi discipoli este acela de a confirma mărturia cu privire la mormântul lui Isus, în conformitate cu dreptul biblic și iudaic, în care se cer doi martori care să fie în acord (*Dt* 17,6; 19,15; cf. *In* 8,17). În această optică, fuga mai rapidă a discipolului iubit pregătește cititorul pentru momentul culminant al acestei scene: „a văzut și a crezut”. În această strategie narativă se regăsește și oprirea amplasată la finalul fugii: discipolul, ajuns primul, nu intră imediat în mormânt, ci îl așteaptă pe Petru, care îl urmează. Discipolul, însă, abia ajuns, se apleacă pentru a privi înăuntru, unde zărește giulgiurile care fuseseră folosite pentru a lega trupul lui Isus, pentru a păstra uleiurile aromatice (*In* 19,40). Acestea sunt puse sau „așezate acolo”. S-ar putea trage concluzia că trupul lui Isus nu mai este în mormânt. Însă nu lucrul acesta îl interesează pe evangelist. A doua etapă a dramei se desfășoară odată cu sosirea lui Petru, care intră în mormânt și vede, în afară de giulgiurile așezate acolo, și ștergarul. Aici, autorul trebuie să adauge o notă explicativă: este vorba despre acel ștergar care a fost pe capul lui Isus. Acest detaliu, care nu este menționat în momentul îngropării, pregătește meticuloasa descriere a ștergarului: „nu era așezat împreună cu giulgiurile, ci împăturit aparte, într-un loc” (*In* 20,7b). Abia în momentul acesta se ajunge la punctul culminant al întregii scene: și celălalt discipol care îl precedase pe Petru la mormânt intră și se produce iluminarea redată prin două verbe: „a văzut și a crezut”. Ce „a văzut”? Ce raport există între acest „a vedea” și „a crede”?

Ceea ce vede discipolul în interiorul mormântului este aceeași realitate constatată deja de Petru și pe care nu reușise să o verifice într-un prim moment, atunci când aruncase o privire din exterior. Acum vede și el acel detaliu al ștergarului care stă pus deoparte, încă împăturit. Toate acestea nu reprezintă, pur și simplu, dovada că mormântul este neatins și trupul lui Isus nu a fost sustras sau luat, așa cum insinuau cuvintele Mariei Magdalena. Pentru discipol, toate acestea reprezintă un „semn”. De aceea, faptul de a fi văzut se transformă în credință. Pentru a percepe această relație profundă între „a vedea” și „a crede”, care domină nu doar relatarea învierii, ci întreaga *Evangelie după Ioan*, trebuie să stabilim o comparație cu ultimul mare „semn” înfăptuit de Isus la porțile

¹⁹² Cele două surori din Betania, Marta și Maria, sunt comparate în două scene simetrice. Însă despre Maria se spune că „Când a auzit [că Învățătorul o chema], ea s-a ridicat repede, *taky*, și a venit la el” (*In* 11,29; cf. 11,31b).

Ierusalimului: învierea lui Lazăr. Acest semn provoacă o adeziune la credință printre iudei (In 11,45.47-48a). Acum, Isus a anunțat semnificația acestui semn drept revelație a „gloriei lui Dumnezeu” și glorificare a Fiului lui Dumnezeu. Condiția cerută pentru a vedea „gloria lui Dumnezeu” este „a crede” (In 11,4.40). De fapt, mormântul lui Lazăr, mort deja de patru zile, este deschis, mortul iese cu mâinile și picioarele legate de giulgiuri, iar fața este acoperită de ștergar. Cuvântul lui Isus îl eliberează de legăturile rămase cu moartea (In 11,44). Acesta este semnul gloriei lui Dumnezeu. În cazul lui Isus, semnele îngropării trupului mort au rămas intacte în mormânt. Discipolul care vede acest „semn” ajunge imediat la credință. Nu se spune în ce sau în cine crede. Este vorba despre acea credință cristologică care este cerută celor care văd semnele (In 4,48; 6,36). Această credință nu se referă la faptul învierii lui Isus, nici la modalitatea sa. Înseamnă „a crede” în mod absolut că Isus este Domnul, Cristosul și Fiul lui Dumnezeu. De aceea, discipolul credincios este prototipul tuturor celor care ajung la credință chiar fără să vadă realitatea trupului lui Isus înviat și să-i verifice identitatea, așa cum pretinde Toma (In 20,29). Credința sa este exemplară și pentru cei care cred în Isus, Cristosul și Fiul lui Dumnezeu, prin intermediul semnelor înfăptuite de Isus în fața discipolilor săi; semne alese și documentate în Evanghelia scrisă (In 20,30-31). Pe scurt, prima scenă a relatării învierii, amplasată în apropierea mormântului, este un fel de paradigmă a întregului proces care merge de la a vedea la a crede. Maria vede că piatra a fost luată de pe mormântul care acum este deschis și se gândește că Domnul a fost luat; Petru vede giulgiurile și ștergarul în interiorul mormântului neatins, însă nu se spune nimic despre reacția sa; doar despre discipol se spune: „a văzut și a crezut”. Există, așadar, o progresie între momentele acestui itinerariu al diferiților protagoniști: de la simplul a privi, a observa, la „a vedea”, iluminat de credință¹⁹³.

Dacă este adevărată această analiză a textului, pare și mai enigmatică, ca să nu spunem contradictorie, adnotarea pusă la final: „pentru că încă nu știau Scriptura: că el trebuia să învie din morți” (In 20,9). Soluția care se bazează pe critica literară sau face trimitere la istoria formării textului este nesatisfăcătoare, pentru că mută dificultatea la un alt nivel¹⁹⁴. Textul actual – nu contează dacă

¹⁹³ S-a dorit să se vadă o diferență „spirituală” în folosirea diverselor verbe legate de „vedere”: *blêpeîn*, „a privi” un lucru cu surprindere; *theôrên*, „a observa” în mod atent pentru a înțelege; *horân*, „a vedea” din punct de vedere spiritual, orientat către credința în Isus. Este adevărat că *horân*, în capitolul al 20-lea din *Ioan*, este asociat cu „a crede”, *pistêueîn*, însă pentru că acesta înlocuiește cele două verbe precedente la formele de aorist sau la perfect. Situațiile și legăturile cu caracter spiritual sunt cele care investesc cu noi semnificații folosirea verbelor.

¹⁹⁴ Ipotezele de critică literară sunt divergente cu privire la atribuirea versetului din In 20,9: pentru R. Bultmann și S. Schultz, este vorba despre o glosă a redactorului bisericesc; J. Becker o atribuie evanghelistului; și pentru M.E. Boismard – A. Lamouille, aceasta ține de nivelul redacțional al lui Ioan (*Ioan* II-B); în schimb, pentru R.T. Fortna, versetul analizat aici derivă dintr-un izvor premergător lui Ioan; cu această poziție sunt de acord G. Hartmann și R. Schnackenburg. Tensiunea dintre versetul acesta și cel precedent a fost percepută și de copiiști, și asta se vede în transmiterea textului: codicele Beza modifică finalul versetului In 20,8: „a văzut și *nu* a crezut” (de fapt, încă nu înțeleseseră...) (In 20,9a); versiunea siriacă-sinaitică modifică subiectele și verbele

este produs de un montaj literar sau compus integral de redactorul final – este cel care trebuie să aibă un sens coerent. Prima dificultate se referă la pasajul brusc de la subiectul la singular – „a văzut și a crezut” *In* 20,8 – la plural: „încă nu știau Scriptura...” (*In* 20,9a). Unii interpreți rezolvă dificultatea în felul următor: și Petru este implicat în procesul credinței, cel puțin implicit, pentru că despre amândoi se spune că nu înțeleseseră încă Scriptura (A. Loisy). În realitate, este vorba despre transpunerea celor doi discipoli în figuri simbolice și reprezentative pentru cele două grupuri de credincioși – Petru pentru Biserica iudeo-creștină, discipolul iubit pentru cea etnico-creștină – care obligă să i se atribuie și lui Petru o anumită adevărată credință (A. Loisy, R. Bultmann, S. Schultz). Însă textul nu vorbește despre credința lui Petru; în schimb, despre amândoi declară că nu înțeleseseră încă Scriptura. O mare parte dintre autori recunoaște că este vorba despre o observație parentetică adresată către cititorii Evangheliei. Autorul încearcă să explice itinerariul de credință al discipolilor, care au alergat să vadă și să controleze mormântul lui Isus, după ce Maria Magdalena a spus că trupul Domnului fusese luat. Dacă discipolii ar fi știut și înțeles Scriptura care anunța învierea lui Isus din morți, nu ar fi fost nevoie să alerge să controleze și să vadă mormântul său. Alții, în schimb, văd o altă orientare sau scop în observația autorului *Evangheliei a patra*: aceasta este folosită pentru a scoate în evidență credința excepțională a discipolului. El ajunge la credință chiar fără să fi înțeles încă Scriptura care anunța planul lui Dumnezeu cu privire la învierea lui Isus din morți (B.F. Westcott, E.C. Hoskyns, J.N. Sanders, A. Durand). Cu alte cuvinte, textul nostru ar presupune că există două căi pentru a ajunge la credința în Isus înviat: cea bazată pe vederea semnelor și cea bazată pe mărturia Scripturii (J. Kügler). Acest dublu proces s-ar putea întrepătrunde: credința pascală, care se bazează pe „a vedea”, este formulată în mod complet abia în lumina Scripturii profetice cu privire la înviere (B. Lindars).

Interpretarea acestui text trebuie să țină cont nu doar de celelalte observații parentetice presărate în *Evanghelia a patra*, dar și de lexicul și de expresiile care o caracterizează. De două ori în *Evanghelia* este precizat procesul itinerariului de credință al discipolilor în legătură cu evenimentul glorificării lui Isus (*In* 2,22; 12,16). În ambele cazuri se afirmă că discipolii, după ce Isus a fost glorificat, și-au amintit, adică au înțeles cuvintele sale și semnificația gesturilor sale, la lumina Scripturii. În textul nostru se spune, în principiu, același lucru, prin intermediul formei negative: „nu încă”, *oudèpō*, ce într-o altă notă explicativă marchează turnura determinată de glorificarea lui Isus (*In* 7,39). În textul din *In* 20,9 înțelegerea prevăzută pentru viitor se referă la conținutul Scripturii, în raport cu învierea lui Isus din morți. Această formulare „trebuia să învie din morți”, *dèi autòn ek nekrôn anastênai*, neobișnuită pentru *Evanghelia a patra*, este mai apropiată de stilul sinoptic și, în special, de cel al lui Luca (*Lc* 24,24.27.46; cf. *Fap* 17,3). Pe scurt, autorul deschide o paranteză pentru a clarifica, printr-o formulă tradițională,

de la finalul versetului precedent: „aceștia au văzut și au crezut” pentru a le uniformiza cu cele din următorul; unele codice mută versetul nostru la final, după *In* 20,10.

care este rolul Scripturii în procesul credinței în Isus cel înviat. El se adresează cititorilor Evangheliei, care se găsesc într-un orizont diferit față de al primilor discipoli, care nu înțeleseseră încă valența profetică a Scripturilor pentru a cunoaște și a primi evenimentul escatologic al învierii lui Isus. Însă în orice caz discipolul ideal, cel pe care Isus îl iubea, a ajuns la credință în el plecând de la experiența mormântului. La rândul său, această credință este cheia pentru a percepe orientarea cristologică și profetică a întregii Scripturi.

În această optică a credinței pascale din *Ioan*, în care se privilegiază rolul discipolului, se poate clarifica și semnificația raportului său cu Petru. Unii autori văd în această relatare din *Ioan* a inspectării mormântului lui Isus o problemă de concurență tacită, ca să nu spunem de rivalitate sau de-a dreptul de polemică antipetrină (J. N. Sanders). „Concurența” dintre cei doi discipoli este utilă pentru ilustrarea itinerariului credinței pascale. Autoritatea lui Petru este un dat pașnic: el este informat de Maria Magdalena, iese, aleargă la mormânt și intră acolo primul. Acest rol tradițional al lui Petru garantează faptul că mormântul lui Isus nu a fost atins. Însă discipolul iubit este cel care vede primul lucrul acesta, și apoi, odată intrat în interiorul mormântului, urmându-l pe Petru, are iluminarea credinței. Atunci, aluzia evanghelistului, care comentează inspecția făcută de cei doi în interiorul mormântului, poate avea o dublă intenție: pe de o parte, explică de ce, în ciuda vizitei la mormânt, Petru nu a ajuns la credință; pe de altă parte, spune că discipolul a ajuns la credință în mod unic și excepțional fără ajutorul și confirmarea Scripturii, așa cum se întâmplă în cazul cititorilor Evangheliei.

Versetul final reia și încheie firul epic al povestirii: discipolii, după această experiență, pleacă fiecare la treburile sale. Expresia greacă *pròs autoùs apèrkesthai* poate fi tradusă și prin: „a se întoarce acasă”. Dacă autorul are intenția de a se referi la cuvintele lui Isus din discursul-testament: „veți fi împrăștiți fiecare la ale sale”, *eis tà idia* (In 16,32), atunci nota concluzivă ar căpăta un ton negativ. În ciuda experienței discipolilor de la mormânt, nu se întâmplă nimic: totul este ca la început. Această interpretare ar putea fi în sintonie cu precedenta observație parentetică cu privire la neînțelegerea Scripturii atunci când vorbește despre învierea lui Isus din morți. Însă textul din In 20,10 este formulat diferit față de discursul profetic al lui Isus, în care accentul este pus pe „împrăștierea” comunității discipolilor. Acum se spune, pur și simplu, că cei doi discipoli se întorc acasă sau se întorc la ai lor. Astfel se încheie povestirea începută odată cu ieșirea din casă și fuga celor doi discipoli către mormântul lui Isus. În felul acesta se confirmă rolul versetului din In 20,9, intercalat între inspectarea mormântului de către cei doi discipoli și întoarcerea lor acasă.

Această concluzie a episodului cu cei doi discipoli din actuala compoziție a Evangheliei se află în contrast cu începutul scenei următoare: în timp ce discipolii se îndepărtează de mormântul lui Isus, Maria, „în schimb”, rămâne lângă mormânt, afară, să plângă (In 20,11a). Forma verbului grecesc *eistêkei* – perfect – indică o acțiune permanentă în efectul său: Maria stă sau rămâne lângă mormânt. Atitudinea sa – plânge – o amintește pe cea a Mariei din Betania, care

plânge pentru moartea fratelui său Lazăr (*In* 11,31.33). În cazul de față, plânsul Mariei Magdalena, pus în evidență prin dubla întrebare adresată ei mai întâi de îngeri și apoi de însuși Isus, transcrie, într-o formă vizuală, reacția sa de disconfort total și teamă pentru absența „Domnului” său. Acesta, de fapt, este răspunsul pe care îl dă Maria la întrebarea: „Femeie, de ce plângi?” (*In* 20,13b.15b). În această scenă de lângă mormânt și Maria se „apleacă” așa cum făcuse discipolul pentru a se uita în interiorul mormântului. Însă în loc de a vedea, asemenea celor doi discipoli, semnele înmormântării rămase în mormânt, ea întrezărește doi îngeri îmbrăcați în alb, așa cum li se cuvine personajelor cerești.¹⁹⁵ Poziția îngerilor în interiorul mormântului este descrisă cu aceeași meticulozitate dedicată, în scena precedentă, giulgiurilor și ștergarului. Aceștia stau așezați în locul în care fusese pus trupul lui Isus, unul în locul corespunzător capului și celălalt în locul corespunzător picioarelor. Așadar, rolul îngerilor, prin poziția lor, este acela de a indica, printr-o formă vizibilă, absența lui Isus. Aceștia sunt ca niște paznici ai unui mormânt neatins, însă gol. Prezența lor este suficientă pentru a ne face să intuim noua semnificație a acelui mormânt. Acesta nu mai este zona morții. În această perspectivă, se înțelege de ce *Evanghelia a patra* transformă schema tradițională a angelofaniei într-un dialog care scoate în evidență semnificația cristologică a mormântului gol. Acest fapt este un semn al absenței Domnului. De aceea, plânsul neconsolat al „femeii” reprezintă acea reacție pe care Isus a prevăzut-o pentru discipoli pe durata scurtei sale despărțiri sau absențe (*In* 16,20a). Însă el a promis și că îi va revedea și că va transforma tristețea lor într-o bucurie inepeuizabilă (*In* 16,20b.22b).

Prima întâlnire a lui Isus înviat este rezervată Mariei, femeia care plânge din cauza absenței „Domnului” său. Maria le repetă îngerilor: „Nu știu unde l-au pus”. Prezența celor doi îngeri în mormântul gol reprezintă o invitație tacită de a căuta în altă parte. Așadar, se înțelege de ce Maria se întoarce și îl observă astfel pe Isus care stă în picioare. Această poziție este în contrast cu cea atribuită trupului său pus în mormânt, în locul unde acum sunt așezați cei doi îngeri. Acesta este semnul că el a înviat și este viu (cf. *Fap* 7,55-56; *Fap* 5,6; 11,11; 20,12). Maria, însă, nu este capabilă să-l recunoască. Aceasta se găsește în aceeași condiție cu cea a discipolilor care merg să vadă mormântul lui Isus, pentru că nu „cunosc încă” valoarea profetică a Scripturii cu privire la învierea din morți. Maria nu „știe” unde l-au pus pe Domnul său. Pentru a reconstrui scena acestei prime întâlniri cu Isus înviat, autorul *Evangheliei a patra* face apel la modelul literar al „recunoașterii”. Inițiala înstrăinare și nerecunoașterea sunt depășite datorită inițiativei lui Isus înviat (*In* 21,4.12; cf. *Lc* 24,16.31). Această inițiativă a lui Isus se structurează în două etape. Prima sa întrebare adresată Mariei o copiază pe cea a celor doi îngeri. A doua marchează noua orientare la care o invită pe Maria:

¹⁹⁵ Două figuri angelice în haine albe sunt menționate în contextul vizitei la mormântul lui Isus în: *Lc* 24,4 (cf. *Lc* 24,23; *Fap* 1,10); doi tineri cu haine strălucitoare îi apar lui Eliodor, care încearcă să jefuiască comoara templului (*2Mac* 3,26); este îmbrăcat în alb omul care pune în aplicare judecata lui Dumnezeu (*Ez* 9,2) sau cel care este interpretul lui Daniel (*Dan* 10,5).

„Femeie, de ce plângi? Pe cine cauți?” (In 20,15a). A doua întrebare face trimitere la tema căutării lui Isus, care străbate întreaga *Evangelhie după Ioan*. Această căutare este ambivalentă: iudeii îl caută pe Isus pentru a-l ucide, discipolii vor să-l întâlnească și să stea cu el (In 1,38). Căutarea Mariei se situează pe această a doua linie. Însă Isus le-a spus discipolilor înainte de plecarea sa că ei îl vor căuta, însă nu pot să meargă acolo unde el este pe punctul de a pleca (In 13,33). Maria, care se găsește în această situație, poate să-l întâlnească pe Isus? Pe care Isus merge aceasta să-l caute?

Răspunsul Mariei la întrebarea lui Isus îl reproduce, în esență, pe cel dat deja îngerilor. Însă formularea sa este adaptată schemei literare a echivocului sau neînțelegerii caracteristice motivului recunoașterii. Maria îl confundă pe Isus cu paznicul grădinii și de aceea crede că acesta ar fi transportat în altă parte trupul care se afla în mormânt. Intenția sa de a merge și de a-l lua, oriunde s-ar afla el, confirmă orientarea sa. Maria nu-și găsește pacea din cauza absenței lui Isus. Căutarea sa este toată orientată spre restabilirea contactului cu el. Această dorință intensă este bine exprimată în textul evanghelic, în care obiectul verbelor de acțiune este exprimat prin pronumele demonstrativ *autôn*, repetat de trei ori (In 20,15c). Această imagine a Mariei care îl caută cu pasiune pe Domnul său în grădina în care se găsește mormântul lui gol ar putea fi o reinterpretare aluzivă a imaginii miresei din *Cântarea Cântărilor*, care caută mirele și, odată găsit, nu ar mai vrea să-l lase să plece (Ct 3,14.5.6). Această temă este inclusă în aceea mai amplă a căutării înțelepciunii, care se încheie cu întâlnirea (Înț 6,12-14.16; 8,1). Mai săracă și mai puțin probabilă este aluzia la istoria lui Adam, amplasat în grădină ca paznic (Gen 2,8.15). De fapt, tema grădinii și a grădinarului, preluată din relatarea înmormântării, este utilă pentru scena recunoașterii progresive a lui Isus.

Căutarea Mariei este încă îndreptată către trecut, acela al morții-îngropării lui Isus, care înseamnă separare și absența Domnului. Noua inițiativă a lui Isus, care o cheamă pe nume, „Maria”, o face să „se întoarcă”. Aceasta, atunci, i se adresează cu un apelativ în limba maternă: „*Rabbouni*” (In 20,16). Scena poate fi înțeleasă la diferite nivele. Primul, și cel imediat vizibil, este cel al relațiilor interpersonale restabilite exprimate prin cele două apelative: Maria – *rabbouni*. Un al doilea plan interpretativ este sugerat de rolul decisiv al numelui. Maria îl recunoaște pe Isus atunci când acesta o cheamă pe nume. Nu este întâmplătoare legătura cu figura păstorului adevărat, care își cheamă oile pe nume, iar acestea îl urmează pentru că îi cunosc vocea (In 10,3-4b.27). Însă pe fundal apare imaginea biblică a Domnului care îl cheamă pe nume pe Israel (Is 43,1b). Iar aceasta, la rândul său, face trimitere la metafora relațiilor matrimoniale din *Cântarea Cântărilor*, unde mireasa recunoaște vocea mirelui (Ct 2,8; 5,2). În acest al doilea nivel al recunoașterii, în circumstanțele unei relații restabilite, se poate da un sens prezentării Mariei, care se „întoarce” când își aude numele (In 20,16a). Ea se întorsese deja către Isus atunci când îl văzuse stând în picioare. Acum se întoarce din nou. Textul poate fi explicat în mod coerent pur și simplu la nivel narativ: mai întâi, Maria se aplecase pentru a privi în interiorul mormântului; apoi își

întoarce capul și îl zărește pe Isus; acum, când se aude chemată pe nume, se întoarce cu totul către Isus. Însă textul din *Ioan* lasă deschisă și o a doua posibilitate interpretativă. Dacă este adevărat că există o progresie în atitudinea Mariei, care plânge din cauza absenței trupului lui Isus și îl caută pe Domnul său, trebuie să atribuim o semnificație diferită celor două ocurențe ale verbului *straphèisthai*, „a se întoarce”. În al doilea caz, se face trimitere la mișcarea interioară și spirituală, mai mult decât la cea externă, spațială. De altfel, această semnificație spirituală a verbului este prezentă într-un citat biblic din *Evanghelia a patra* (In 12,40; cf. Is 6,9-10). Așadar, Maria „se întoarce” către Isus și îl recunoaște.

Noua relație a Mariei cu Isus înviat și viu, care o cheamă pe nume, este condensată în apelativul aramaic *rabbouni*. Autorul se simte dator să dea o interpretare sau să dea un corespondent în limba greacă: „care înseamnă Învățătorul”. Această formă a apelativului este unică în *Evanghelia a patra*. În *Evanghelia după Marcu*, acesta este atribuit orbului din Ierihon, Bartimeu, care i se adresează lui Isus pentru a-și recăpăta vederea (Mc 10,51). În *Evanghelia noastră*, mai frecvent este titlul *rabbî* (In 1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8). În cinci din cele opt recurențe în total, el îi este adresat lui Isus de către discipolii săi. Însă folosirea lui nu este exclusivă: discipolii lui Ioan îl numesc *rabbî* pe învățătorul lor (In 3,26). Și Nicodim, asemenea mulțimii, i se adresează lui Isus cu apelativul *rabbî*. Cel puțin în două cazuri, acesta este echivalat prin gr. *didaskale-didaskalos*, ca în textul nostru (In 1,38; 3,2). Comparația cu folosirea acestui apelativ în versiunile aramaice ridică problema vocalizării sale sau a pronunțării sale în primul secol. Însă asta nu ajută la precizarea semnificației sale, în contextul de față din *Ioan*¹⁹⁶. Nu s-a demonstrat faptul că în textele targumice termenul acesta ar fi rezervat lui Dumnezeu. *Rabbouni* corespunde, pur și simplu, termenului ebraic *adon(i)*, care este folosit în contextul relației matrimoniale – soțul este *adôn*, „domn” – și în cel religios. Faptul că Maria l-ar numi pe Isus *rabbouni* în loc de *rabbî* ar putea indica o relație mai emoțională și mai personală: „dragul meu învățător” sau „învățătorul meu”. Însă evanghelistul, care traduce termenul ebraico-aramaic în greacă, nu atrage atenția asupra acestei rezonanțe sau sublinieri speciale din exclamația Mariei.

Întregul interes al autorului este concentrat în cuvintele pe care Isus înviat i le adresează Mariei: „Nu mă reține, pentru că nu m-am urcat încă la Tatăl, dar du-te la frații mei și spune-le: Mă urc la Tatăl meu și Tatăl vostru, la Dumnezeuul meu și Dumnezeuul vostru” (In 20,17). Varietatea și disparitatea interpretărilor textului nostru propuse în epoca modernă și contemporană reprezintă o dovadă a tonalității sale enigmatice. În ce sens Isus îi spune Mariei: „Nu mă reține”, „Nu mă atinge”? Astfel se poate traduce și textul grecesc. Ce raport există între acest imperativ și motivația următoare: „încă nu m-am urcat la Tatăl”? În fine, care este semnificația mesajului pe care Maria trebuie să-l transmită „fraților”?

¹⁹⁶ Consonantele RBWNY sunt diferit vocalizate în textele targumice ale Pentateuhului: RABBONI și RIBBONI; prin acest apelativ, Sara îl desemnează pe soțul sau, Abraham în TgJI *Gen* 18,12; în Tg Onk *Gen* 45,8, *Rabbon* corespunde termenului ebraic *adon*, „stăpân”, „domn”.

Mai ales invitația inițială este cea care pune probleme: „Nu mă atinge”. Trebuie excluse drept fantasmagorice sau absurde ipotezele care interpretează aici o interdicție inspirată din codul purității rituale. Motivarea este formulată explicit în text: „încă nu m-am urcat la Tatăl”. În același mod, trebuie eliminate soluțiile care modifică sau înlocuiesc textul actual, pentru a regăsi o ipotetică formă mai originală¹⁹⁷. O primă alegere interpretativă se referă la traducerea imperativului prin forma temporală de prezent: *mê hâptou*. Aceasta este singura ocurență a verbului *hâptein* din *Evangelhia a patra*; *hâptesthai*, mai frecvent în Noul Testament, se găsește în *1In* 5,18, cu sensul de a nu „atinge”, a nu „se apropia”. Traducerea propusă: „nu mă reține” este bazată pe valoarea imperativului prezent, care, în cazul unei imperative negative, invită la întreruperea unei acțiuni începute deja. Însă chiar înțeles astfel, ordinul lui Isus rămâne enigmatic mai ales din cauza motivației care urmează: „pentru că nu m-am urcat încă la Tatăl”. Comentatorii moderni și contemporani se orientează spre două tipuri de explicații: 1. Maria a înțeles greșit întâlnirea cu Isus cel înviat, ca și cum s-ar fi întors printre cei vii; Isus o invită la un nou nivel sau la o nouă structură a raportului, care vor fi posibile după urcarea sa la Tatăl (R. Bultmann, B.F. Westcott, Th. Zahn, J. Marsh, J. Blank, J.N. Sanders, P.F. Ellis, B. Lindars, E. Hännchen); de fapt, doar după ce s-a urcat el poate să transmită Duhul Sfânt, care face posibilă noua sa relație sau prezență (W. Bauer, A. Wickenhauser), inclusiv contactul sacramental cu trupul său (E.C. Hoskyns)¹⁹⁸; 2. accentul din cuvintele lui Isus nu este pe invitația inițială: „nu mă atinge” sau „nu mă reține”, ci pe ceea ce urmează: „dar du-te la frații mei”; motivația interpusă este o paranteză de tip concesiv sau condițional: „nu insista să mă atingi, pentru că, chiar dacă încă nu am urcat la Tatăl, tu însă trebuie să mergi la frații mei și să le spui: ‘Mă urc la tatăl meu...’” (M.J. Lagrange, C.K. Barrett, M. McGehee, H. Strathmann, J. Gnilka). Diferiți comentatori ai lui Ioan pun împreună cele două orientări interpretative (G. Segalla, J. Becker, R. E. Brown, R. Schnackenburg).

Ambivalența cuvintelor lui Isus înviat adresate Mariei Magdalena depinde nu doar de formularea sa gramaticală și sintactică, ci mai ales de semnificația verbului folosit: *anabâinein*, care se repetă de trei ori în două rânduri. În *Evangelhia a patra*, acesta este folosit de cele mai multe ori în sens spațial, pentru a indica

¹⁹⁷ Dată fiind existența câtorva variante – două codice minore imit *moû*, „meu”, iar Codicele Vatican antepune negația *mê*, „nu”, imperativului *âptou* –, J. H. Bernard emite ipoteza că în textul original ar fi fost scris: *mê ptoû*, „nu te teme”, care ar corespunde cu invitația tradițională a teofanilor (cf. *Mt* 28,9); pentru recurența verbului *ptoîn* în contextul relatărilor referitoare la înviere, cf. *Lc* 24,37. Alți autori presupun existența unui original aramaic (C.C. Torrey). Unii copişti au integrat și explicat textul din *In* 20,17 printr-o frază reluată din *Mt* 28,9: „atunci (Maria) alergă să-l atingă” (Codicele Sinaitic, Codicele Koridethi și de la Muntele Athos, versiunea siriacă și sinaitică).

¹⁹⁸ În această orientare se poate regăsi propunerea lui A. Charbel – F. Stein, art. cit., care interpretează motivarea în formă interogativă: „încă nu m-am urcat la Tatăl?”. Y. IBUKI, art. cit., face distincție între nivelul izvorului, unde *anabâinein* se referă la înălțare în sensul tradițional, și cel din *Ioan*, care interpretează izvorul: Isus însuși se aut prezintă în fața Mariei: „încă nu m-am urcat”; înainte de moarte și înviere, el este în același timp cel care este prezent și care dispore („nu mă atinge”).

urcarea la Ierusalim pentru sărbători. În două texte, subiectul lui *anabàinein* este Fiul Omului, care „s-a urcat, *anabèbēken*, la cer, de unde s-a și coborât” (In 3,13) sau „se urcă acolo unde era mai înainte” (In 6,62). Această „urcare” se petrece, de fapt, odată cu glorificarea lui Isus (In 3,14-15); aceasta coincide cu trecerea sa sau plecarea din această lume, pentru a merge la Tatăl și este exprimată prin verbele *metabàinein*, „a trece dincolo” (In 13,1); *porēuesthai*, „a merge”, „a pleca” (In 14,12.28; 16,7.28); *hypàgein*, „a se întoarce” (In 16,5.10.17). Cu alte cuvinte, urcarea lui Isus la Tatăl cuprinde tot procesul care începe cu moartea sa. Învierea lui Isus din morți, în perspectiva lui Ioan, este o etapă în această urcare a sa la Tatăl. De aceea, el poate să-i spună Mariei: „încă nu m-am urcat la Tatăl meu”, nu este împlinită sau încheiată urcarea la Tatăl. Timpul perfect al verbului *anabàinein*, precedat de adverbul temporal *oùpō*, exprimă bine acest aspect dinamic al urcării, care nu reprezintă încă un statut definitiv sau complet. La rândul său, negația „încă nu” face trimitere la dinamismul „ceasului”, care însoțește lucrarea lui Isus (In 2,4; 7,6.8.30.39; 8,20). În mod analog, în textul din In 20,17 se exprimă, prin „nu încă”, dinamismul urcării lui Isus la Tatăl, care nu are o dată stabilă. De fapt, Isus, încă de acum, o trimite pe Maria să-i anunțe pe discipoli-frați: „Mă urc la Tatăl meu și Tatăl vostru, la Dumnezeu meu și Dumnezeu vostru” (In 20,17b). Însă urcarea lui Isus la Tatăl, împlinirea experienței pascale, este fundamentul și revelația noii și definitive comuniuni cu Dumnezeu, Tatăl, nu doar a lui Isus, Fiul Unul născut, ci și a discipolilor¹⁹⁹. Aceștia sunt numiți acum pentru prima dată „frați”, pentru că sunt părtași ai condiției Fiului, care rămâne pentru totdeauna în casa Tatălui (In 8,35); de fapt, prin urcarea-plecarea sa, Isus merge în casa Tatălui să pregătească un loc pentru discipoli, pentru ca aceștia să fie mereu cu el (In 14,2-3; 17,24).

În lumina acestui aspect dinamic al urcării lui Isus la Tatăl, se poate da o semnificație coerentă inclusiv imperativului prin care Isus înviat o ține la distanță pe Maria Magdalena. Din momentul în care Maria îl recunoaște drept „învățător”, adică cel înviat și viu, el se distanțează, pentru că urcarea sa la Tatăl nu s-a împlinit încă. Însă în același timp îi dă sarcina să ducă mesajul pascal discipolilor, care acum sunt frații săi pentru că, prin urcarea sa, el le va permite accesul la deplina comuniune filială cu Dumnezeu. Pe scurt, cele două imperative ale lui Isus adresate Mariei și dubla referire la urcarea sa la Tatăl exprimă dimensiunea dialectică a experienței pascale din Ioan: aceasta este, în același timp, plecarea-despărțirea de Isus și noua prezență-întâlnire cu discipolii săi. În această optică, experiența pascală a Mariei Magdalena reprezintă parcursul paradigmatic al discipolului, în întâlnirea sa cu Domnul Isus.

¹⁹⁹ Cuvintele prin care Isus anunță împlinirea urcării sale fac trimitere la formula biblică a alianței: „voi fi Dumnezeu vostru, iar voi veți fi poporul meu” (Lev 26,12; Ier 24,7; 31,33; Ez 36,28; 37,27); este de remarcat și afinitatea cu expresiile din Psalmul 89,27-28, în care se celebrează relația specială cu Dumnezeu a descendentului lui David: „Acesta mă va chema: Tu ești Tatăl meu, Dumnezeu meu... îl voi face pe el întâi-născut”. Apelativul „frați” dat discipolilor, cărora Maria Magdalena trebuie să le ducă vestea pascală, face trimitere la contextul din Ps 22,23: „Voi vesti numele tău fraților mei...” (cf. IUSTIN, *Dial.* 106).

Această imagine ideală a Mariei este completată de concluzia experienței sale pascale. În scena de recunoaștere a lui Isus înviat, Maria a primit misiunea să-i anunțe pe discipolii-frați. Acum o îndeplinește, prin anunțul făcut către discipoli: „L-am văzut pe Domnul” (In 20,18a). Această formulă tradițională, care sintetizează experiența Paștelui și stă la baza mărturiei plină de autoritate apostolică (1Cor 9,1), este punctul final al itinerariului de credință al Mariei. Acesta începe lângă mormântul deschis al lui Isus. Maria merge la cei doi discipoli și le spune: „L-au luat pe Domnul din mormânt” (In 20,1-2). Tot lângă mormântul gol Maria plânge neconsolată, pentru că îl caută pe Domnul său (In 20,11-15). Într-un final, Isus se prezintă în fața ei nu doar ca „învățător”, ci ca Fiu care se urcă la Tatăl pentru a-i integra pe frați în deplina comuniune cu Dumnezeu (In 20,17). Acum, Maria poate să vestească evanghelia Paștelui discipolilor, așa cum i-a fost revelată în întâlnirea cu Isus Domnul²⁰⁰.

Relatarea experienței de întâlnire a Domnului cu grupul de discipoli începe printr-o precizare temporală: „în seara aceleiași zile, prima a săptămânii”. Aceasta este singura legătură cu cadrul narațiunii precedente, în care protagoniști sunt cei doi discipoli și Maria din Magdala. Chiar dacă expresia „acea zi” poate să aibă, în sine, o rezonanță escatologică sau poate să fie un ecou din In 14,20; 16,23.26, în contextul actual, urmată de precizarea „prima (zi) a săptămânii”, trebuie înțeleasă ca o trimitere explicită la precizarea temporală de deschidere a ciclului pascal din Ioan (In 20,1). În schimb, nu poate fi exclusă o aluzie la ritmul temporal-liturgic al adunării creștine, care se adună în prima zi a săptămânii. Faptul că apoi aceasta se petrece seara, din motive de disponibilitate sau în relație cu memoria biblică a Paștelui, este greu de stabilit cu precizie pe baza textului nostru. De fapt, discipolii se află într-un loc închis, cu porțile încuiate, așa cum spune textul grecesc; se oferă motivația explicită: „de frica iudeilor”. Situația discipolilor este încă cea anunțată de către Isus înainte de plecarea sa: „în lume veți avea necazuri” (In 16,33b). Ostilitatea iudeilor, care condiționează sau blochează adeziunea la credința în Isus, planează încă ca o amenințare asupra comunității discipolilor săi (cf. In 7,13; 9,22; 12,42; 19,38). Porțile încuiate reprezintă semnul acestei frici care îi cuprinde pe discipoli în absența lui Isus.

În timp ce discipolii sunt atât de înfricoșați și încuiați, vine Isus, stă în mijlocul lor și îi salută în mod familiar și consolator: „Pace vouă”. Textul evanghelic este extrem de laconic: trei verbe coordonate, dintre care primele două la forma de aorist, pentru a indica acțiunea instantanee, iar al treilea la prezent – „spune” – pentru a exprima caracterul imediat al intervenției. Isus ia cuvântul. Nici o speculație cu privire la modalitatea venirii sale în interiorul locului unde discipoli stau cu porțile închise. La fel cum, în cazul mormântului, piatra nu a fost

²⁰⁰ Versetul conclusiv In 20,18 rezultă din combinarea a două fraze fără nici o relație sintactică între ele: prima parte este formulată în discurs direct, a doua în discurs indirect. În tradiția manuscrisă, copişti au încercat să armonizeze asperitățile sintactice: ambele fraze sunt puse în discurs indirect: „îl văzuse, *heōraken*, pe Domnul...”; sau în discurs direct: „l-am văzut pe Domnul și mi-a spus acestea”.

dată la o parte pentru a trece trupul înviatului, în mod analog, aici, fie și în sens invers, venirea lui Isus cu porțile închise nu are nimic de a face cu modalitatea intrării sale, probabil prin ziduri sau chiar prin uși. El vine și stă în mijlocul discipolilor asemenea Domnului care se prezintă și îi vorbește lui Samuel: „A venit Domnul, a stat din nou lângă el și l-a chemat” (2*Sam* 3,10; cf. *Jud* 6,11; 13,9). Venirea Domnului în mijlocul poporului în prima alianță reprezintă garanția prezenței sale permanente în vederea mântuirii sale (*Dt* 7,21; *Sof* 3,15.17). De altfel, Isus însuși, în discursul-testamentul său, și-a anunțat venirea în mijlocul discipolilor: „Voi veni la voi” (*In* 14,18b; cf. 14,3.28). Confirmarea acestei venituri și prezențe mântuitoare este repetatul salut-dar pascal al păcii, care face să se împlinească promisiunea lui Isus făcută discipolilor înainte de scurta sa despărțire de aceștia (*In* 14,27; 16,33). În tradiția biblică, salutul păcii folosit de trimișii lui Dumnezeu reprezintă garanția unei siguranțe și o invitație la încredere (*Jud* 6,23; *Dan* 10,19). De fapt, Domnul care vine și stă în mijlocul discipolilor este Isus în persoană, cel care a fost răstignit. O dovadă în sensul acesta o reprezintă coasta lovită de sulita soldatului după moartea sa. De fapt, Domnul le arată discipolilor semnele de identificare: mâinile și coasta. Acum se înfăptuiește a doua promisiune făcută de Isus discipolilor în discursul său-testament: „vă voi vedea din nou și inima voastră se va bucura, iar bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi” (*In* 16,22; cf. 15,11; 16,20.24; 17,13b). De fapt, acum discipolii îl pot vedea nu pe Isus cel răstignit, ci pe Domnul cel înviat, cel pe care lumea necredincioasă nu este capabilă să-l vadă și să-l cunoască (*In* 14,19; 16,16-17).

După ce reînnoiește salutul-darul păcii, primele cuvinte ale lui Isus, care stă în mijlocul discipolilor și se arată drept Domn, se referă la misiunea pe care o au de îndeplinit: „Așa cum m-a trimis Tatăl, așa vă trimit și eu pe voi” (*In* 20,20). Misiunea discipolilor își are fundamentul și modelul în cea pe care Isus a primit-o de la Tatăl. Acesta se autoprezintă, de fapt, drept cel pe care Dumnezeu sau Tatăl „l-a trimis”. Verbul *apostellein*, în 16 recurențe din *Evanghelia a patra* din 28, este în raport cu misiunea lui Isus; sau drept cel pe care tatăl „l-a trimis”, *pèmpèin*: de 28 de ori din 33 din întreaga Evangheliie. Forma verbală de perfect *apèstalten*, în *In* 20,12, exprimă aspectul îndeplinit cu efect permanent sau continuu al trimiterii lui Isus de către Tatăl. Acum, misiunea sa se prelungește prin cea a discipolilor. Este completat, astfel, lanțul trimișilor, care își are originea în inițiativa Tatălui. Spre deosebire de formula analoagă de misiune, care apare în rugăciunea finală a lui Isus, *In* 17,18, în actuala investitura solemnă a discipolilor cu misiunea lor iese în evidență forma sa absolută: nu sunt indicați nici conținutul, nici destinatarii misiunii. Așadar, se stabilește fundamentul legitimității și a autorității misiunii discipolilor. Pe baza principiului *shaliah* la care se face trimitere în *In* 13,16b.20, trimisul face vizibilă și eficace autoritatea celui care l-a trimis. De aceea, sarcina misiunii implică, în același timp, un act de încredere și de abilitare. Toate acestea sunt concentrate în doar două verbe, care exprimă în mod esențial dubla relație a lui Isus cu Tatăl – cel care l-a trimis – și cu discipolii: cei pe care el îi trimite.

Aceste prime cuvinte ale lui Isus înviat către discipoli reprezintă fundalul hermeneutic pentru ceea ce urmează, așa cum lasă să se înțeleagă legătura redacțională semnalată de autor: „Și, spunând acestea...” (In 20,22a). Trimiterea Duhului Sfânt este precedată de un gest simbolic, legat de realitatea Duhului drept suflu sau suflare de viață: „a suflat asupra lor și le-a zis: Primiți pe Duhul Sfânt” (In 20,22). De fapt, verbul grecesc *emphysân* – un *hapax legomenon* în Noul Testament –, care apare în total de 11 ori în versiunea greacă a Vechiului Testament (LXX), în cel puțin patru cazuri este asociat cu duhul și suflul vital (*Gen* 2,7; *1Rg* 17,21; *Înț* 15,11; *Ez* 37,9). În afară de textul din *1Rg* 17,21, care se referă la gestul lui Ilie de a-l readuce la viață pe fiul văduvei, în celelalte trei acest verb face trimitere la acțiunea lui Dumnezeu creatorul, care se află la originea duhului dătător de viață: în *Gen* 2,7 se vorbește despre *pnoê zôês*, care îi corespunde lui *pnêuma*, așa cum reiese din comparația cu *Ps* 104,29-30 și *Iob* 33,4-6; 34,14; în *Ez* 37,9, este vorba despre duhul care intră în cei morți și îi readuce la viață (*Ez* 37,9-10); în *Înț* 15,11, este explicită referirea la creator, care „a insuflat”, *empnêin*, (în om) un suflet activ și „a suflat”, *emphysân*, un duh de viață, *pnêuma zōtikòn*. În textul din *In* 20,22, valoarea simbolică a gestului lui Isus este explicată de cuvintele adresate către discipoli: „Primiți pe Duhul Sfânt”. Așadar, prin acel gest care face trimitere la actul creator și dătător de viață al lui Dumnezeu, Isus le transmite discipolilor pe Duhul Sfânt. În contextul actual, această expresie, „Duhul Sfânt”, care apare în alte două contexte din *Ioan* (*In* 1,33; 14,36), înglobează cel puțin trei rezonanțe. Prima este sugerată de cadrul general al trimiterii în misiunea încredințată discipolilor de către Isus înviat. Legătura intimă dintre sfințenie și misiune-trimitere este stabilită în rugăciunea finală a lui Isus, care, la rândul ei, face trimitere la statutul de Fiu al lui Dumnezeu, „sfințit” și trimis în lume (*In* 10,36; 17,17-19). Duhul Sfânt transmis de Isus discipolilor săi îi consfințește în rolul lor de trimiși. Aceștia prelungesc misiunea celui pe care l-au recunoscut prin gura lui Petru drept „Sfântul lui Dumnezeu”, care are cuvintele vieții veșnice pentru că cuvintele sale sunt „Duh și viață” (*In* 6,63.68-69). În felul acesta se realizează promisiunea lui Isus din discursul-testament cu privire la Mângâietor, Duhul Sfânt pe care Tatăl îl va trimite în numele său (*In* 14,26).

A treia conotație evocată de darul „Duhului Sfânt” se referă la iertarea păcatelor. Acesta este, de fapt, ultimul discurs al lui Isus înviat către discipoli, în întâlnirea pascală: „Căroră le veți ierta păcatele, vor fi iertate; căroră le veți ține, vor fi ținute” (*In* 20,23). Duhul care a coborât și s-a așezat deasupra lui Isus în momentul botezului l-a revelat lui Ioan drept cel care botează în Duhul Sfânt. Atunci, Ioan, imediat ce îl vede, îl prezintă drept „Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii” și confirmă că el este Fiul lui Dumnezeu (*In* 1,29.33-34). Acum, după glorificarea lui Isus, este dăruit Duhul pe care el, în calitate de trimis al lui Dumnezeu și Fiu, îl posedă pe deplin (*In* 3,34-35; 7,39). Legătura dintre Duhul Sfânt și iertarea păcatelor, sugerată de mărturia baptismală a lui Ioan, este confirmată de promisiunea biblică a Duhului lui Dumnezeu pentru a purifica poporul de toate contaminările sale idolatrice și de încălcările alianței (*Ez* 36,25-27). Profetul

Zaharia reinterpretează promisiunea lui Ezechiel, exprimată prin imaginea apei care iese din sanctuar și însănătoșește și dă viață pământului lui Israel: va fi un izvor țâșnitor pentru a spăla păcatul și necurățenia casei lui David și ale locuitorilor Ierusalimului (Ez 47,1-12; Zah 13,1; cf. 14,8). Autorul *Evangheliei a patra* interpretează, prin intermediul discursului profetic al lui Zaharia, moartea lui Isus: din coasta sa lovită ies sânge și apă (In 19,34.37; cf. Zah 12,10). Atunci când Isus înviat le arată discipolilor mâinile și coasta și apoi suflă asupra lor și le transmite Duhul Sfânt, se realizează viziunea profetică a celui care a fost străpuns. Discipolilor care îl recunosc drept „Domn” el le trimite acum pe Duhul creator, care dă viață nouă, îi sfințește pentru misiune și îi purifică de păcate²⁰¹.

Acest ultim aspect al acțiunii Duhului Sfânt este exprimat printr-o sentință în stil juridic, care face trimitere la cea de investitură și de abilitare a discipolilor în vederea misiunii (In 20,21b). Lexicul acestui discurs al lui Isus este neobișnuit pentru *Evanghelia a patra*: *hamartiai*, „păcate”, la plural, apare aici doar de două ori (In 8,24; 9,34); verbul *aphiènai*, „a ierta”, în cele treisprezece recurențe în afară de contextul de față, înseamnă „a lăsa”, „a abandona”; cel de-al doilea verb, *kratèin*, „a ține”, nu apare în altă parte în *Evanghelia a patra*. Dispunerea echilibrată a celor două fraze în formă de protază-apodoză este caracteristică legilor. Însă formularea generală și absolută a textului nostru face trimitere mai degrabă la stilul sentințelor din dreptul sacru. Acesta poate fi comparat cu două texte din *Matei* unde se garantează că va fi „legat” și „dezlegat” în cer ceea ce Petru și, respectiv, discipolii vor lega și dezlega pe pământ (Mt 16,19; 18,18). Probabil că în formularea acestor texte se simte influența substratului comun semitizant de sorginte biblică.²⁰² Însă în cazul *Evangheliei a patra* este mai explicată referirea la iertarea păcatelor. Această sintagmă *aphiènai tàs hamartias* face trimitere la contextul comunității lui Ioan, unde iertarea păcatelor îi este atribuită lui Dumnezeu prin intermediul morții răscumpărătoare a lui Isus (1In 1,9; 2,2.12; 3,5; 4,10). În textul nostru, Isus înviat, printr-o formulă solemnă și generală, garantează eficacitatea deciziei lor în dublul său aspect: pentru iertarea sau nu a păcatelor. Formele verbale ale perechii *aphiènai*, *kratèin* – conjunctiv aorist și prezent în protază – exprimă acțiunea actuală și specifică a discipolilor, căreia îi corespunde cea a lui Dumnezeu – forme verbale la perfect pasiv în apodoză – care în mod permanent iartă sau ține păcatele celor cărora aceștia le-au iertat sau ținut.

Acest text din *Ioan*, în sine destul de clar, în mediul controverselor ecleziale ridică două probleme: cui îi este dată „puterea” de a ierta-ține păcatele și cum este aceasta pusă în practică? Cuvintele lui Isus în contextul imediat din *Ioan*

²⁰¹ Și în textele din Qumran Duhului Sfânt sau Duhului lui Dumnezeu îi este atribuită purificarea de necurății (1 QS III, 7-8).

²⁰² Matricea comună lui Mt 16,19; 18,18 și In 20,23 ar putea fi textul din Is 22,22, unde prin simbolul cheii și prin perechea verbală „a închide” – „a deschide” este exprimată totalitatea puterii. Verbele ebraice care corespund celor grecești din In 20,23 ar putea fi: *nasà* (*aphiènai*) și *natàr* sau *shamàr* (*kratèin*).

sunt adresate grupului discipolilor, identificat în versetul următor cu grupul celor „doisprezece” (In 20,24). În perspectiva *Evangheliei a patra*, aceștia au rol de fondatori și garanți ai credinței pentru toți viitorii credincioși (In 6,69; 15,27; 17,20). În felul acesta se pune în practică rolul lor de trimiși investiți cu autoritate care prelungește misiunea lui Isus. Așadar, dreptul sau autorizarea de a ierta-ține păcatele, asemenea altor daruri pascale, este dăruit prin intermediul grupului discipolilor istorici, comunității credincioșilor. Modalitatea sa de punere în practică este indicată de raportul său cu darul dătător de viață și sfințitor al Duhului. Printre rolurile Duhului mângâietor, „Duhul adevărului”, promis discipolilor este și acela de a denunța „păcatul” de necredință al lumii, așa cum făcuse Isus prin misiunea sa istorică (In 9,39.41; 16,9-11). Însă Duhul face ca cuvintele și acțiunea lui Isus să fie eficace, pentru că face ca credincioșii să renască și devine, în aceștia, un izvor interior de viață care duce spre viața veșnică (In 3,5; 4,14; 7,38-39). Această acțiune a Duhului sfințitor se poate lega cu momentul sacramental evocat de simbolul apei. Însă în contextul din In 20,23, „puterea” de a ierta sau ține păcatele este dată discipolilor la modul generic, fără a defini modalitățile și formele punerii sale în practică.

În întâlnirea pascală cu discipolii, Isus se prezintă drept Domnul și le dă rolul de a prelungi misiunea sa, cu puterile și darurile ce țin de aceasta. În această scenă predomină inițiativa lui Isus înviat. Discipolii reacționează în mod pozitiv: se bucură la vederea Domnului. Acest tablou optimist se integrează într-un al doilea, în care rezistențele și dubiile în fața evenimentului învierii se concentrează în figura lui Toma, unul dintre cei doisprezece. Acest personaj, supranumit *Didymos*, este deja cunoscut cititorilor *Evangheliei a patra* pentru că el devine purtătorul de cuvânt al grupului discipolilor în alte două circumstanțe: în dialogul lui Isus înainte de învierea lui Lazăr și în timpul discursului său final (In 11,16; 14,5). În primul caz, Toma înțelege greșit semnificația deciziei de a merge la moarte cu Isus, așa cum, de altfel, o face și Petru într-un alt context (In 13,33.36-37). În al doilea, tot Toma este cel care nu înțelege discursul lui Isus cu privire la „plecarea” sa pentru a merge în casa Tatălui (In 14,1-4). Pe scurt, Toma nu reușește să intre în logica lui Isus. De aceea el este potrivit să reprezinte criza grupului istoric al discipolilor – cei doisprezece – în itinerariul lor de credință personală. Pentru a putea construi noua scenă, autorul îl elimină pe Toma din grupul precedent al discipolilor care îl întâlnesc pe Isus înviat. Aceștia pot acum să rezume experiența lor pascală, așa cum o făcuse deja Maria Magdalena printr-o formulă kerigmatică: „L-am văzut pe Domnul” (In 20,25; cf. 20,18a).

Reacția lui Toma propune din nou, în mod explicit, legătura dintre verbele „a vedea” și „a crede”. El exprimă condiția pentru a crede în mod încăpățânat: „a vedea” în mâinile Domnului înviat semnul cuielei și a pune degetul, a pune mâna în coasta sa. La ceea ce „au văzut” ceilalți discipoli Toma pune în opoziție felul său de „a vedea”: grupul l-a văzut pe „Domnul”, Toma vrea să vadă și verifice nu doar identitatea, ci realitatea trupului lui Isus răstignit. Cuvintele lui Toma, de fapt, sunt inspirate din scena precedentă, în care Isus le arată discipolilor

măinile și coasta (In 20,20a). Declarațiile sale, mai mult decât un semn de scepticism, sună ca un fel de provocare care pregătește scena următoare a întâlnirii cu Isus. De fapt, Isus însuși reia literal cuvintele lui Toma, în seria de invitații pe care i le adresează cu o la fel de încăpățânată insistență: „Adu-ți degetul tău aici: iată mâinile mele! Adu-ți mâna și pune-o în coasta mea...” (In 20,27ab). Inclusiv declarația finală a lui Toma, formulată în textul grec printr-o dublă negație, *ou mê pistêusō*, „Nu voi crede”, este răsturnată în invitația conclusivă a lui Isus: „nu fi necredincios, ci credincios”, *mê gînou âpistos, allà pistòs* (In 20,27d). Paralelismul intenționat al celor două secvențe arată care este interesul dominant al acestei a doua scene a întâlnirii dintre Isus și discipoli. Mărturia de credință a lui Toma și sentința finală a lui Isus reprezintă nu doar punctul culminant al experienței pascale, ci sinteza programatică a întregii *Evangelii după Ioan*. De fapt, prezentarea noii venituri a lui Isus după ce au trecut opt zile de la prima întâlnire, este un calc literar. Discipolii sunt din nou înăuntrul. Nu se mai vorbește în mod evident despre frica de iudei. Porțile închise în cazul acesta trebuie puse în relație cu noua condiție paradoxală a trupului lui Isus înviat. De fapt, porțile închise nu împiedică venirea lui Isus în mijlocul discipolilor, chiar dacă trupul său, care poartă urmele rănilor, poate fi văzut și atins.

Scena întâlnirii lui Isus cu Toma se desfășoară în prezența celorlalți discipoli, care, însă, nu sunt deloc implicați. Aceasta este construită conform unei scheme în trei faze, al cărei punct culminant îl constituie discursul lui Isus. Se poate constata un anumit paralelism cu scena și dialogul respectiv dintre Isus și Nataanael, care face parte din grupul primilor cinci discipoli:

In 1,45-50:

1,45-46

1,47

1,49

1,50

In 20,24-29 (cf. 1,40//20,18):

20,24-25;

20,27;

20,28;

20,29.

Noutatea în experiența pascală a lui Toma este reprezentată de progresia celor două teme sugerate de respectivele verbe „a vedea” și „a crede”:

I. Toma pretinde să „vadă” pentru ca să „creadă” (In 20,25);

II. Isus îl invită să „vadă” și să „creadă” (In 20,27);

III. Isus constată că Toma, pentru că a putut să „vadă” a ajuns să „creadă” și îi proclamă fericiți pe cei care fără să „vadă” au ajuns să „creadă” (In 20,29ab).

În itinerariul credinței pascale a lui Toma momentul decisiv nu este reprezentat de faptul efectiv de a vedea-a verifica, ci de ultima invitație a lui Isus: „și nu fi necredincios, ci credincios”. Astfel poate fi interpretat imperativul prezent al verbului *gînesthai*, „a deveni”, precedat de negația *mê gînou*. După aceste cuvinte ale lui Isus, nu mai are sens pretenția lui Toma de a vedea-verifica rănilor lui Isus răstignit, pentru a putea crede. De fapt, evanghelistul reproduce imediată și intensă profesiune de credință a lui Toma: „Domnul meu și Dumnezeuul

meu” (In 20,28). Acesta este răspunsul lui Toma la discursul-invitația lui Isus. În fața lui Isus, care se prezintă în realitatea sa de răstignit, cu semnele patimilor și ale morții, Toma izbucnește în cea mai înaltă și explicită formulare a credinței cristologice. Aceasta este și mai impresionantă fiindcă calchiază formulări biblice analoage care exprimă adeviziunea de credință în Dumnezeu unic și totală încredere în Domnul (1Rg 18,39; Ier 31/38,18). Titlul „Domnul”, *Kýrios*, versiunea greacă liturgică a tetragramei JHWH, îi este atribuit lui Isus în calitate de „Domn” preamărit și glorificat. Acesta, ca expresie a credinței pascale, a răsunat deja de două ori în formula kerigmatică a Mariei și a discipolilor: „L-am văzut pe Domnul” (In 20,18.25). Nou în profesiunea de credință a lui Toma accentul personalizat care îl amintește pe cel al psalmistului (Ps 35/34,23). Mai frecvent în invocațiile din psalmi este apelativul „Dumnezeu meu”, adesea combinat cu titlul „Domnul” (Ps 30/29,3; 86/85,15; 88/87,2). În prologul *Evangheliei a patra*, atributul *theòs* se referă la *lógos* (In 1,1). Însă acum Isus înviat, în umanitatea sa transfigurată, este proclamat de către Toma „Dumnezeu meu”. Cu alte cuvinte, Isus nu este doar Domnul glorificat, ci cel care îl face vizibil și accesibil pe singurul și invizibilul Dumnezeu (In 1,18). Prin intermediul lui Isus, Domn și Dumnezeu, se realizează și promisiunea alianței definitive visate de profeți, în care comunitatea, la chemarea lui Dumnezeu, poate să răspundă: „Dumnezeu meu” (Os 2,25; Zah 13,9)²⁰³.

Întâlnirea lui Isus Domnul cu Toma încheie nu doar experiențele pascale ale primilor discipoli, ci și cartea *Evangheliei* în ediția sa originală, așa cum rezultă din epilogul care urmează imediat (In 20,30-31). În contextul acesta, discursul final al lui Isus face legătura între situația spirituală a discipolilor istorici și cea a credincioșilor, destinatarii *Evangheliei*. Aceste două situații diferite sunt comparate pe baza unui element comun: raportul între „a vedea” și „a crede”. Toma reprezintă grupul primilor discipoli, cei care au ajuns la condiția de credincioși – perfectul verbului grecesc *pistèuein*, *pepisteukas* – prin intermediul întâlnirii cu Isus înviat. Această experiență, în care se împletesc „a vedea” și „a crede”, este concentrată într-o formulă care marchează itinerariul pascal al primilor discipoli: „L-am văzut pe Domnul” (In 20,18.25). Toma deviază de la acest parcurs ideal pentru că pune drept condiție faptul de a „vedea-verifica” pentru a „crede”. Astfel, el reproduce situația ambivalentă a celor care, de-a lungul *Evangheliei*, nu au trecut de la „a vedea” semnele la „a crede” în cel care le înfăptuiește (In 4,48; 6,14.36; cf. 12,37). Nu faptul de a vedea în sine este contestat și discreditat în discursul lui Isus adresat lui Toma: „Pentru că ai văzut, ai crezut”, ci disocierea între „a vedea” și „a crede”, ca și cum „a vedea” ar fi criteriul sau fundamentul faptului de „a crede”. De altfel, și ceilalți discipoli, inclusiv discipolul pe care îl iubea Isus, au ajuns „să creadă” prin intermediul lui „a vedea”. De aceea, prima

²⁰³ Matricea biblică a formulei de credință a lui Toma, maturată în contextul existențial al liturghiei și al kerigmei creștine, exclude faptul că s-ar putea percepe aici o aluzie și o polemică împotriva cultului imperial în care Domițian, în special, este proclamat *Dominus et deus noster* (SUETONIUS, *Domit.* 13). Mai probabil, acest fundal polemic se poate percepe în formula doxologică din Ap 4,11.

parte a sentinței lui Isus către Toma poate avea o dublă semnificație. Pe de o parte, în măsura în care îi este adresată direct lui Toma, reprezintă un reproș pentru pretenția sa de a vrea să condiționeze faptul de „a crede” de faptul de „a vedea-verifica” semnele răstignirii și ale morții pe trupul lui Isus. Pe de altă parte, este o constatare a procesului credinței, atât în cazul lui Toma, cât și în cazul celorlalți discipoli istorici²⁰⁴.

A doua parte a intervenției lui Isus este o fericire care prezintă statutul sau condiția celorlalți credincioși, diferiți de grupul reprezentat de Toma. Destinatarii sau protagoniștii macarismului concluziv al *Evangheliei a patra* sunt indicați prin participiul aorist al perechii verbale „a vedea”-„a crede”, *horàn-pistèuein*, prezentă deja în prima parte a sentinței lui Isus. Sunt proclamați fericiți cei care, deși nu „au văzut” (sunt) „credincioși”. Participiul aorist, în sine, poate indica un proces care se împlinește sau rămâne deschis viitorului: *pistèusantes* sunt cei care au ajuns să creadă sau vor crede fără să vadă sau să fi văzut. În fraza aceasta, aflată într-un paralelism antitetic cu precedenta, se reflectă o situație reală. Destinatarii *Evangheliei* sunt cei care, spre deosebire de Toma și de primii discipoli istorici, au ajuns să creadă fără să treacă prin etapa vederii. Însă forma literară a fericirii include și o invitație tacită sau o încurajare de a parcurge itinerariul credinței cristologice pe baza experienței istorice a primilor discipoli. Această perspectivă implicită a fericirii este reluată și extinsă în epilogul *Evangheliei*.

Ultimele două versete ale capitolului al douăzecilea, chiar dacă amplasate la finalul experienței pascale a discipolilor, trebuie să fie considerate drept concluzia întregii cărți a *Evangheliei*. Aceasta este intenția celui care a redat aceste patru rânduri, chiar dacă s-a inspirat după o schemă literară convențională sau a adaptat material preexistent. De fapt, prima frază din *In* 20,30 pare să fie o reluare a primei concluzii provizorii a activității lui Isus de la Ierusalim (*In* 12,37a). Însă în epilogul nostru final a dispărut accentul pesimist și negativ al aceluia prim bilanț. În locul iudeilor necredincioși sunt menționați discipolii, ca grup calificat și garant al multor semne înfăptuite de către Isus. Prin termenul „semne”, *sēmèia*, nu pot fi indicate întâlnirile pascale, chiar dacă învierea lui Isus, înțeleasă global, poate fi prezentată drept un „semn” (*In* 2,18-22). De-a lungul *Evangheliei*, expresia „a face semne”, *sēmèia poièin*, se găsește de paisprezece ori, alături de cele șaptesprezece recurențe ale termenul *sēmèion*. Aceasta desemnează activitatea specifică lui Isus, care aprinde așteptările mesianice ale mulțimii, provoacă reacția

²⁰⁴ Tonul de reproș din cuvintele pe care Isus i le adresează lui Toma în prima parte a sentinței poate fi evidențiat dacă este interpretat ca o întrebare. Nu lipsesc exemple de fraze asemănătoare în *Evanghelia a patra* (*In* 1,50; 4,35; 16,31-32). Diferiți comentatori, împreună cu unele ediții critice ale Noului Testament interpretează textul în formă interogativă (J.H. Bernard, A. Loisy, M.J. Lagrange, R. Bultmann, B. Lindars, J. Marsh, P.F. Ellis, S. Schulz, G. Segalla, J. Mateos – J. Barreto; edițiile lui B.F. Westcott – J.A. Hort, E. Nestle – K. Aland, B.M. Metzger). Mai discutabilă este, în schimb, ipoteza celor care văd în discursul general al lui Isus către Toma o critică adusă credinței pascale bazată pe viziuni-apariții ale Domnului înviat (A. Loisy, R. Bultmann, S. Schulz, H. Strathmann, E. Hänchen). Riscul este acela de a privilegia o credință de tip „gnostic”, asemenea celei recomandate în *Scrisoarea lui Iacob* din biblioteca din Nag Hammadi, III, 13-24; XII, 38-XIII, 1.

suspicioasă și ostilă a conducătorilor iudei, însă declanșează și procesul de creștină al discipolilor (In 2,11,23; 3,2; 6,14; 7,31; 9,16; 11,47). În retrospectiva finală, rămâne doar răspunsul pozitiv: cel al discipolilor, care sunt martorii calificați ai activității revelatoare a lui Isus (In 6,68-69; 15,27). Autorul spune, în mod deschis, că a făcut o sinteză a activității celei mai semnificative a lui Isus, conform proiectului său redacțional. Este pentru prima oară când un text din Noul Testament este prezentat drept „carte”, *biblion*. Este vorba despre o documentare oficială și plină de autoritate, care poate fi asimilată unui papirus al legii sau unui document al alianței (cf. Ex 24,7; Evr 10,7). Această carte este Evanghelia scrisă ca o ultimă etapă a acelui proces pe care autorul nostru l-a trasat în linii mari: de la activitatea istorică revelatoare a lui Isus și din mărturia discipolilor săi, la alegerea materialului care trebuie consemnat în scris, în vederea unui obiectiv precis.

Scopul redactării în scris a materialului selecționat este precizat prin două propoziții finale introduse de particula greacă *hina*: „ca să credeți că Isus este Cristos, Fiul lui Dumnezeu și, crezând, să aveți viață în numele lui” (In 20,31). Această declarație explicită a autorului cu privire la scopul muncii sale devine și o cheie hermeneutică fundamentală pentru *Evanghelia a patra*. De aici, grija de înțeles a comentatorilor de a defini identitatea grupului „voi”, căruia îi este destinată cartea-evanghelia. Textul grec este ambivalent, pentru că expresia „ca să credeți” poate fi înțeleasă în două moduri: „ca să deveniți credincioși” sau „ca să continuați să credeți”.²⁰⁵ În primul caz, ar fi vorba de o Evanghelie scrisă pentru un grup care trebuie să înceapă drumul credinței: iudei (samariteni) sau păgâni; în al doilea, în schimb, aceasta ar fi adresată unei comunități credincioase deja, care trebuie să fie susținută în drumul său spre maturitatea creștină. În punctul acesta, analiza întregii Evanghelii scrise ar putea fi cea care să favorizeze o decizie pentru una sau pentru cealaltă ipoteză. În timp ce prima parte, In 1-12, cea care cuprinde „semnele” și dezbaterile pe marginea lor, ar putea fi gândită pentru o comparație cu cei „din exterior”, care intră în contact cu anunțul creștin, a doua, In 13-17 (In 17-20), este mai potrivită mediului în care trăiesc cei care cred deja sau intracomunitar.

Cred că o soluție solomonică pentru a integra cele două perspective poate fi sugerată de dublul *hina*. Primul definește contextul credinței cristologice în trăsăturile sale esențiale și decisive: „că Isus este Cristos, Fiul lui Dumnezeu”; al doilea, aflat în relație de coordonare cu primul, reia verbul *pistèuein* la forma participială – „cei care cred” – și indică scopul ultim și definitiv al oricărui anunț

²⁰⁵ Ambivalența textului grec nu depinde doar de dubla mărturie a codicelor, împărțită, în general, între forma verbului *pistèuein* la conjunctiv aorist sau prezent, ci și de faptul că cele două forme verbale, în recurențele din *Evanghelia a patra*, nu au o valoare uniformă. De aceea, ipoteza unui scop prevalent misionar al *Evangheliei a patra* (iudei: J.A. Robinson, N. Sanders; samariteni: E.D. Freed) se bazează pe analiza unora dintre trăsăturile sale distinctive generale. D.A. CARSON, *art. cit.*, emite ipoteza că Evanghelia îi are drept destinatari pe evreii din diaspora, inclusiv prozeliti, pe baza analizei gramaticale și a structurii sintactice din In 20,31: „Acestea însă au fost scrise ca să credeți că Isus este Cristos, Fiul lui Dumnezeu”.

de credință: „să aveți viață în numele lui”. Nu este vorba despre două grupuri, ci despre două etape ale procesului de credință. Prima este calificată de profesiunea de credință în Isus, recunoscut și primit drept cel care înfăptuiește așteptările mesianice, „Cristosul”, însă în măsura în care este „Fiul lui Dumnezeu”. Acest ultim apelativ explică și precizează semnificația primului, așa cum se întâmplă în cazul altor formulări răspândite de-a lungul Evangheliei (*In* 1,34.49; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7).

A doua, și ultima, și fundamentală perspectivă a drumului credinței este: „să aveți viață în numele lui”. Și această formulă este ecoul unor expresii care se regăsesc de-a lungul întregii Evanghelii. De cele mai multe ori, termenul „viață”, în textul lui Ioan, este calificat de adjectivul „veșnică”, *zōē aiōnios*: de șaptesprezece ori din treizeci și șase de recurențe ale termenului „viață”. În contextul actual, aceasta, în schimb, este specificată de relația cu Isus, Cristosul, Fiul lui Dumnezeu, prin intermediul formulei „în numele lui”. Această ultimă expresie, *en tō onōmati*, „cu referire la numele”, adică la persoana-autoritatea lui Isus, apare de șase ori doar în discursul-testament, unde Isus îi invită și îi încurajează pe discipoli să se roage la Tatăl „în numele lui” (*In* 14,13.14; 15,16; 16,23.24.26). Aceștia pot conta pe mijlocirea sa eficace, odată ce sunt în deplină comuniune cu el. În mod analog, celor care perseverează în adeviziunea la credința în Isus, trimisul și Fiul lui Dumnezeu, le este promisă acea viață care, în comuniune cu el, își are fundamentul și garanția cea mai sigură.

3. Interpretare: istorie și actualitate

Pagina din *Ioan* referitoare la înviere, împreună cu cele din primele trei Evanghelii, constituie fundamentul și inima experienței creștine, în specificitatea sa fenomenologică și istorică. Nucleul mesajului creștin este proclamația că Isus este Cristosul, Domnul și Fiul lui Dumnezeu, pe baza victoriei sale asupra morții. Darul Duhului Sfânt, care se află la originea misiunii și a comunității creștine, este făcut discipolilor săi de către Domnul înviat și viu. Convergențele acestor teme în experiența învierii lui Isus justifică interesul existențial al cititorilor creștini din toate timpurile pentru respectivele mărturii evanghelice. Se pot înțelege și tonalitățile aprinse și, în unele cazuri, reacțiile puternic emotive ale predicatorilor și comentatorilor vechi și moderni în abordarea interpretării acestor texte. Este în joc centrul vital al credinței creștine, în dublul său aspect: istoric și spiritual. De fapt, experiența învierii lui Isus și formularea credinței care îi corespunde interpelează nu doar istoria, în dimensiunea sa religioasă, ci și antropologia, cu diferitele modele culturale: concepția asupra trupului și a spiritului în raport cu moartea, cu spațiul, cu timpul. Preocuparea apologetică a primilor comentatori ai textului lui Ioan merge în paralel cu interesul lor pentru cristologie și, în subsidiar, pentru pneumatologie, legată de darul Duhului Sfânt. În epoca modernă, în contextul controverselor reformate, trece pe primul plan preocuparea ecleziologică: misiunea discipolilor – apostoli – cu respectivele puteri date de

către Isus înviat. Interpretarea contemporană și actuală a relatării din *Ioan*, în climatul de suspiciune suscitată de raționalismul pozitivist, privilegiează perspectiva hermeneutică. Realitatea istorică a învierii lui Isus este strâns legată de modalitatea sa, iar aceasta din urmă abordează modelele culturale și codurile lingvistice.

Ceea ce pentru părinții greci reprezintă adaptarea, *synkatàbasis*, lui Dumnezeu la modul uman de a gândi și de a se exprima, într-o perspectivă istorico-măntuitoare, *oikonomikòs*, pentru actualii cultivatori ai teologiei hermeneutice este inculturalizarea experienței de credință. În fiecare epocă istorică și în diferitele anotimpuri culturale, cititorii Evangheliei învierii simt nevoia și au dreptul de a se apropia de ea cu propriile instrumente de cunoaștere și aplicându-i criteriile propriului model cultural. Comparația cu istoria interpretării textului din *In 20,1-31* poate risca să absolutizeze un unic criteriu interpretativ, fie el istorico-lingvistic sau teologico-spiritual. Învierea lui Isus, care este, în același timp, un eveniment cu rezonanțe istorice și o acțiune insondabilă a lui Dumnezeu ne invită să menținem deschisă dubla perspectivă hermeneutică.

În interpretarea relatării vizitei celor doi discipoli la mormântul lui Isus, rămâne minoritară linia lui Augustin, care exclude credința în înviere, inclusiv în discipolul care „a văzut și a crezut”. A crezut, pur și simplu, cuvintele Mariei Magdalena, adică că a fost luat trupul Domnului din mormânt. Lucrul acesta este în concordanță cu textul evanghelic următor, care spune: „încă nu știau Scriptura: că el trebuia să învie din morți” (*In 20,9*). Această interpretare augustiniană a textului din *Ioan* este acceptată, printre părinții latini, de către Grigore cel Mare, iar în Evul Mediu, de Beda, Bruno de Asti, Rupert de Deutz și Dionisiu Certosinul; printre greci, se regăsește la Teofilact; în epoca modernă, este împărtășită de G. Estius, C. Jansen, J. Tirino, J. Gordon, H. Grotius. Jean Calvin consideră această interpretare *frigida expositio*, în timp ce M. Bucer reia în sens tradițional – adevărata credință în înviere – interpretarea sa precedentă, în linia celei augustiniene (M. BUCER, *Enarr. în ev. Joh. 549*). Vechii comentatori greci propun o lectură mai „teologică”, în sensul adevăratei credințe în înviere, care se bazează pe semnele văzute de acei discipoli martori în mormânt și pe Scriptură (Ciril de Alexandria). Giugiurile lăsate în mormânt sunt semnul că Isus a înviat prin puterea divină și nu are nevoie de haine omenești cel care este îmbrăcat cu nemurire (Teodor din Mopsuestia). Ioan Crisostomul este mai atent la aspectul apologetic al narațiunii evanghelice: giugiurile abandonate pe jos și ștergarul pus într-o parte arată învierea care s-a petrecut, pentru că exclud ideea că trupul ar fi fost transportat în altă parte sau furat. Preocuparea apologetică, la alți comentatori, se concentrează asupra comparării textului din *Ioan* cu cel din sinoptici, pentru a arăta deplina concordanță dintre ele (Ciril, Teodor din Mopsuestia). această argumentare este reluată în comentariile medievale și în cele moderne.

O interpretare cu caracter simbolic, numită „mistică” sau „misterică”, este sugerată de omilia XII a lui Grigore cel Mare și reprodusă în comentariile medievale și în unele comentarii moderne. Descrierea minuțioasă a fugii celor doi

discipoli nu poate fi lipsită de valențe „misterioase”. Grigore cel Mare vede în Ioan reprezentată sinagoga iudeilor, care ajunge prima la mormânt, vede giulgiurile – Scripturile –, însă nu intră, adică nu percepe semnificația cristologică. Petru este figura Bisericii păgânilor, care ajunge după și îl recunoaște în Isus Cristos mort pe Dumnezeu cel viu. De fapt, ștergarul pus pe capul lui Cristos este simbolul divinității sale și, în același timp, al „poverii” pătimirii sale. În final, și Ioan, reprezentantul iudeilor necredincioși, intră și ajunge la credință, prefigurând, în felul acesta, intrarea iudeilor în mântuire, conform cuvintelor lui Paul (Rom 11,25-26) (GRIGORE CEL MARE, *Hom. In ev.* XII, 15, PL 75,1174-1176). Această interpretare în cheie alegorică este rezumată în comentariul lui Alcuin, acceptat de Bruno de Asti, de Rupert de Deutz, cu unele adăugiri, și de Toma de Aquino, care, însă, distinge cele două nivele interpretative: *secundum litteram* și *secundum mysterium*. El cunoaște și simbologia prezentă în comentariul lui Teofilact: discipolul (Ioan) este figura celor contemplativi, în timp ce Petru este reprezentantul celor activi (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* I, 5, par. 2487).

A treia parsoană care atrage atenția în comentariul asupra relatării învierii din Ioan este Maria Magdalena. Comentariile sfinților părinți oscilează între o prezentare idealizată a amintirii Mariei și cea reductivă, legată de un anume misoginism cultural. Cele din Alexandria se întreabă de ce îngerii îi apar Mariei, și nu celor doi discipoli, și răspund: acestora din urmă le ajungeau Scripturile, în timp ce Mariei, care nu cunoștea Scripturile, misterul învierii nu i se putea revela într-un alt fel. Maria, în scena de lângă mormânt, se dovedește – spune tot Ciril – a fi neștiutoare și este lentă în a înțelege, ca toate femeile. Emblematic în acest sens este episodul *nolli me tangere*, „nu mă atinge”, obscur deja și enigmatic în însuși textul evanghelic. Din fericire, nu a avut o continuitate interpretarea lui Epifaniu din Salamina – secolul al VI-lea – care vede în episodul evanghelic o invitație la curățenia radicală: Isus nu permite unei femei să-l atingă (EPIFANIU, *Adv. haer.* I, 15, PG 41,356). În general, interpretarea pe care o dau sfinții părinți acestui text este inspirată, în principal, de o perspectivă cristologică. Augustin, reluat de Grigore cel Mare, reprezintă un punct de reper pentru întreg Evul Mediu. Maria Magdalena se adresează „în interioritate” – cu inima – lui Isus care o strigă pe nume și îl recunoaște. Prin invitația „nu mă atinge”, învățătorul vrea să o educe pe Maria la credință: poate fi atins spiritual doar de cei care cred. Episcopul din Hippona parafrazează textul evanghelic în felul următor: „Nu crede în mine în modul în care te gândești acum la mine; nu te limita să-ți fixezi atenția asupra a ceea ce m-am făcut pentru tine, neglijând natura mea divină care te-a făcut pe tine însăși”. Motivația pe care o dă Isus – „pentru că nu m-am urcat încă la Tatăl” – vrea să spună, conform lui Augustin, următorul lucru: „mă vei atinge atunci când vei fi crezut că, în calitate de Dumnezeu, eu nu sunt altfel decât egal cu Tatăl” (AUGUSTIN, *In Joh.* CXXI,2). Episcopul din Hippona nu renunță însă la o interpretare simbolică sau la un adevăr ascuns în acele cuvinte ale lui Isus: „în acea femeie era reprezentată Biserica păgânilor care nu a crezut în Cristos decât după înălțarea sa”. La interpretarea lui Augustin, Grigore cel Mare

adaugă doar unele elemente de contur și o exprimă printr-un stil mai icastic. Maria Magdalena este asimilată simbolului „eclezial” al miresei din *Cântarea Cântărilor* care își caută mirele; cei doi îngeri așezați în locul unde fusese capul și picioarele lui Isus reprezintă cele două testamente care dau mărturie despre Isus Cristos; cuvintele lui Isus „pentru că nu m-am urcat încă la Tatăl” devin în comentariul lui Grigore: „Într-adevăr Isus se urcă la Tatăl în inima noastră doar când credem că el este egal cu Tatăl”. Și încheie: „îl atinge de aceea pe Domnul cel care îl crede de aceeași substanță cu Tatăl etern” (GRIGORE CEL MARE, Hom. *In Ev.* XXV, 6 PL, 1193).

O linie interpretativă diferită este inaugurată de Ciril de Alexandria. El vede în Maria care plânge în grădină și este consolată de către Isus, o figură aflată în opoziție cu prima femeie condamnată la durerile nașterii din cauza păcatului. Însă în gestul Mariei care aleargă să îmbrățișeze picioarele lui Isus pentru a-l cinsti pe învățător și a primi de la acesta binecuvântarea el recunoaște un *mystèrion*. Cuvintele lui Isus adresate Mariei: „Nu mă atinge, pentru că nu m-am urcat încă la Tatăl” vor să însemne: „Nu vi l-am trimis încă pe Duhul Sfânt”. După învierea sa, Isus, care în timpul vieții sale s-a lăsat atins de toți, nu poate fi atins decât de cei care sunt sfințiți prin intermediul Duhului Sfânt, așa cum se întâmplă în Euharistie, unde este însușit mielul pascal, dat celor circumscriși din punct de vedere spiritual, adică celor sfințiți în Duh prin Botez (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XII, PG 74, 695-696). Mai simplă este interpretarea antiohienilor Ioan Crisostomul și Teodor din Mopsuestia, care pun accentul pe mai marea „reverență” datorată trupului lui Isus înviat, care nu poate fi tratat la fel ca înainte. Teodor din Mopsuestia precizează că „Isus, prin cuvintele adresate Mariei, vrea să-i învețe pe discipoli că învierea sa este, în același timp, înălțarea sa” (TEODOR DIN MOPSUESTIA, *Comm. In ev. Joh.* 250). Interpretarea lui Ieronim se situează la mijloc, între cea augustiniană și cea a antiohienilor: „Nu mă atinge. Sensul este următorul: «tu, care nu crezi că Domnul a înviat, nu meriți deloc să-i îmbrățișezi picioarele, nici să-l adori drept Domnul, nici să stai la picioarele lui, dat fiind că, după tine, eu nu aș fi încă urcat la Tatăl meu»” (IERONIM, *Epist. ad Marc.* LIX, 4). După Ieronim, Isus, prin cuvintele sale, îi cere Mariei să „înceteze să pretindă o apropiere fizică cu Domnul, când de acum trebuia să creadă la nivel spiritual că el domnește împreună cu Tatăl” (*Epist. ad Edib.* CXX, 5). Comentatorii medievali nu adaugă, în principiu, nimic nou. Rupert de Deutz, în fața caracterului enigmatic al textului evanghelic, alege calea interpretării alegorice indicată deja de Augustin: înainte de a fi glorificat, Isus nu putea să fie unit cu Biserica păgânilor, a cărei figură o reprezintă Maria (RUPERT DE DEUTZ, *In ev. Jo. comm.*, PL 169, 807).

Autorii moderni preferă o interpretare mai prozaică: nu mă atinge acum și nu zăbovi în acest contact – sărutarea picioarelor lui Isus –, o vei putea face mai târziu de multe ori, pentru că încă nu am urcat la Tatăl (Cornelius a Lapide, E. Sa, G. Mariana, G.S. Menochio, J. Tirinus). Unii sintetizează sau reanalizează interpretarea antiohienilor cu privire la modificarea raporturilor și la reverența față de trupul celui înviat, care corespunde cu credința și cunoașterea noii sale condiții (J. Gordon). Și J. Calvin urmează această orientare în interpretarea invitației lui

Isus adresată „femeilor”: le moderează afecțiunea și zelul nesocotit. Prin cuvintele referitoare la urcarea la Tatăl vrea să spună că „statutul învierii sale nu va fi deplin și complet în toate aspectele sale până când nu se va așeza în cer, la dreapta Tatălui”, pentru a-i atrage la sine pe toți credincioșii, în gloria cerească (I. CALVIN, *In ev. sec. Jo. comm.*, 433). Melanchton, între interpretarea lui Ciril de Alexandria, pe care el o numește „comună”, și cea augustiniană, o preferă pe aceasta din urmă, deoarece este mai simplă: cuvintele lui Isus adresate Mariei exprimă antiteza „între contactul precedent – prezență vizibilă – și cel viitor, care constă în eterna familiaritate cu Dumnezeu”, împreună cu Cristos urcat la Tatăl (Ph. MELANCHTON, *Enarr. In ev. Joh.* 425). Ceva asemănător se găsește în comentariul lui M. Bucer, care insistă să evidențieze contrastul dintre întâlnirea fizică și cea viitoare, în ceruri. Merită menționată propunerea exegetică a lui H. Grotius, care vorbește despre două nivele în folosirea verbului grec *hâptesthai*, cu semnificația de „a atinge”, adică „a se folosi sau a se bucura de” prietenia lui Cristos: unul actual sau pământesc, permis de Cristos doar pentru întărirea credinței discipolilor, și un altul viitor, perfect și deplin în locuința cerească (H. GROTIUS, *Ann. In NT* 1134).

Experiența pascală a Mariei Magdalena se încheie cu anunțul transmis discipolilor la cererea lui Isus însuși. Ciril de Alexandria pornește de la acest rol extraordinar încredințat Mariei pentru a stabili, încă o dată, comparația cu istoria primordială: Maria este investită cu funcția de a anunța o veste bună discipolilor, în antiteză cu Eva, care a fost mijlocitoarea unui sfat rău pentru Adam (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XII, PG 74, 697-698). Comparația antitetică dintre cele două femei este preluată și de Grigore cel Mare și formulată în stilul său echilibrat: „Iată, vina neamului omenesc este anulată acolo de unde a pornit, deoarece în paradis femeia i-a adus bărbatului vestea morții; începând cu mormântul, femeia anunță oamenilor viața și reproduce cuvintele celui care îi dă viață, ea, care reproducesese cuvintele șarpelui” (GRIGORE CEL MARE, *Hom. In Ev.* XXV, PL 75, 1194). Toma de Aquino reia, în a sa *expositio*, această interpretare tipologică a Mariei și amplifică elogiul rolului său, pentru că vorbește despre un triplu privilegiu: profetic (vede îngerii), angelic (îl vede pe Cristos), apostolic, pentru că este făcută *apostolorum apostola*, i-a fost încredințată sarcina de a le anunța învierea Domnului discipolilor (TOMA DE AQUINO, *Lect super Jo.* II, 6, par. 2591). Și Jean Calvin spune că Maria este făcută „învățătoare” a discipolilor, însă nu este „apostolă”, și se exprimă împotriva celor care le permit femeilor să boteze (I. CALVIN, *In ev. sec. Jo. comm.* 434). Printre catolicii moderni, Cornelius a Lapide este cel care reia cuvintele lui Toma de Aquino și o califică pe Maria nu doar ca *apostolorum apostola*, ci și *evangelista* (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. In ev.* 682).

O atenție deosebită trebuie rezervată ultimelor cuvinte ale lui Isus în întâlnirea cu Maria, de lângă mormânt. Ciril de Alexandria este cel care scoate în evidență încărcătura lor cristologică, pe baza dublului principiu: Cristos este egal cu Dumnezeu prin natură și asemănător nouă prin asumarea naturii umane.

Spune conform adevărului ambele lucruri: că Tatăl este Dumnezeuul său și Dumnezeuul vostru. Prin natură, de fapt, este într-adevăr Tatăl lui Cristos și Dumnezeuul universului,

însă nu este Tatăl nostru prin natură, ci mai degrabă Dumnezeu în calitate de adevărat creator și Domn. Însă din momentul în care Fiul, într-o oarecare măsură, ne face să ne apropiem de demnitatea care este proprie și înăscută și o dăruiește naturii noastre, îl numește pe cel care l-a născut Tatăl comun.

Așadar, Ciril încheie: „Deci, este drept ca el, în calitate de Dumnezeu și Fiu, conform naturii, să-l cheme pe Tatăl Părinte, *gennêtora*, însă în calitate de om, asemenea nouă, să-l cheme pe Dumnezeu «Dumnezeul său»” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo. XII*, PG 74,699-700.701-702). Este interesantă comparația cu comentariul lui Teodor din Mopsuestia la același text din Ioan:

Îl numește pe Tatăl „Dumnezeu”, împreună cu discipolii, el, care i-a meritat adopția prin har, și îl numește și „Dumnezeul său”, pentru că a primit, împreună cu alți oameni, darul vieții. De aceea, prin natura comună, spune „Tatăl meu este Tatăl nostru și Dumnezeu meu este Dumnezeul vostru”; distinge, însă, persoana sa de ei, precizând harul mai deosebit primit pe baza faptului că este unit cu Dumnezeu-Cuvântul și cinstit de toți oamenii drept Fiul adevărat (TEODOR DIN MOPSUESTIA, *Comm. In ev. Joh. 251*).

Această distincție între apelativele divine semnalată de cei doi comentatori greci, care scriu sub influența polemicilor cristologice, se condensează în formula concisă a lui Grigore cel Mare: „Tatăl meu, adică prin natură, Tatăl vostru prin har; Dumnezeul meu, deoarece am coborât, Dumnezeul vostru pentru că vă veți înălța; deoarece sunt om, este Dumnezeu pentru mine; fiindcă v-am eliberat din greșală, este Dumnezeu pentru voi” (GRIGORE CEL MARE, *Hom. In ev. XXV*, 7, PL 75, 1194). Formularea acestei credințe cristologice este și mai clară la Toma de Aquino, care reia terminologia papei Grigore. Comentatorii moderni catolici sau reformați nu au nimic de adăugat la interpretarea tradițională a acestui text.

Relatarea apariției lui Isus înviat în fața discipolilor reușiți atrage atenția comentatorilor antici prin încărcătura teologică a cuvintelor lui Isus asupra darului Duhului Sfânt și asupra iertării păcatelor. Un anumit interes este catalizat și de problemele corelate cu calitățile deosebite ale trupului lui Isus înviat. Ciril de Alexandria comentează acțiunea simbolică a lui Isus, care suflă asupra discipolilor pentru a li-l transmite pe Duhul Sfânt, în termenii unei teologii trinitare: „Transmite prin suflarea vizibilă Duhul, pentru ca și noi să credem cu tărie că Duhul nu este separat de Fiul, ci este cu el consubstanțial, *homooùsios*, și purcede prin intermediul lui, *di'autoù*, de la Tatăl, *ek toù patròs* (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo. XII*, PG 74, 709-710). Așadar, comentatorul alexandrin abordează problema referitoare la modalitatea și la timpul transmiterii Duhului Sfânt: la Paște sau la Rusalii? După o amplă discuție, ajunge la concluzia că, prin dispoziție divină, *oikonomia*, Cristos trebuia să apară drept dătătorul Duhului, împreună cu Tatăl; așa cum fusese părtaș la creația inițială a primului om, tot așa, după păcat, reînnoiește umanitatea decăzută, transmițând duhul discipolilor. Acest dar sfințitor – spune Ciril de Alexandria – față de cel al Rusaliilor, este ca un fel de primizie. Antiohienii Ioan Crisostomul și Theodor din Mopsuestia sunt mai rezervați cu privire la lucrul acesta. Ioan Crisostomul spune că discipolii, la Paști, primesc un fel de har – diferit de cel de la Rusalii – care constă în puterea de a

ierta păcatele. Theodor din Mopsuestia, care stabilește o comparație explicită cu creația din *Gen* 2,7, face ca darul Duhului să coincidă cu puterea de a judeca: a ierta sau a ține păcatele. Însă, de fapt, discipolii nu l-au primit încă pe Duhul Sfânt. Teofilact și Eutimius, care reiau comentariile școlii antiohiene, spun că Duhul Sfânt de la Paște nu este darul complet, ci îi pregătește pe discipoli să-l primească.

Comentatorii medievali latini tind să distingă două transmițeri ale Duhului Sfânt: una îi sfințește pe discipoli (la Paște) și cealaltă le transmite acestora darurile speciale sau carismele (la Rusalii) (Rupert de Deutz). Această distincție este acceptată de Maldonatus, care aduce precizări la exegeza lui Ciril de Alexandria: „Acum, Duhul Sfânt este dăruit – nu trimis – printr-un semn vizibil – suflare – însă nu pe deplin, cu toate darurile sale” (MALDONATUS, *Comm. In ev.* 1006). Acesta coincide, de fapt, cu iertarea și puterea de dezlega păcatele. Și Calvin face trimiteri la această dublă transmitere a Duhului, pentru că acum discipolii sunt stropiți cu harul Duhului, însă nu sunt în totalitate plini de puterea sa (CALVIN, *In ev. sec. Jo. comm.* 439). Ph. Melanchton se oprește asupra comentării valorii teologice a gestului lui Isus. Prin suflare, el exprimă natura Duhului, care purcede din voința Tatălui și de la Fiul. Suflarea este semnul acelei iubiri care îi leagă împreună pe Tatăl și pe Fiul (MELANCHTON, *Enarr. In ev. Joh.* 427-428).

Legată de darul Duhului Sfânt este puterea de a ierta păcatele. După Augustin, este dragostea Bisericii care, transmisă în inimi prin intermediul Duhului Sfânt, iartă păcatele celor care participă la ea și le ține, în schimb, păcatele celor care nu fac parte din ea (AUGUSTIN, *In Joh.* CXXI, 4). După Ciril de Alexandria, puterea de a ierta păcatele, proprie lui Dumnezeu și transmisă discipolilor prin intermediul Duhului Sfânt, se înfăptuiește în două feluri: prin admiterea sau excluderea de la Botez și prin intermediul practicii penitențiale. Interpretarea baptismală și penitențială a textului din *Ioan* cu privire la iertarea păcatelor este comună în primele secole în mediul de limbă latină. Aceasta se prelungește în Evul Mediu: Bruno de Asti vorbește despre puterea de a ierta păcatele care se manifestă prin intermediul Botezului, al Penitenței și al Spovezii. Epoca Reformei este momentul în care apar divergențele. Jean Calvin consideră, asemenea lui Ph. Melanchton, iertarea păcatelor drept *summa* evangheliei. Aceasta se realizează prin predicarea evangheliei, pentru că doar Dumnezeu îi împacă pe păcătoși și iartă păcatele: predicatorii anunță și confirmă iertarea lui Dumnezeu. Comentatorul genevez polemizează cu „papiștii”, care răstălmăcesc acest text evanghelic pentru a susține „absolvirile lor magice”, pe care el le consideră *ridicula hallucinatio* (Ioan CALVIN, *In ev. sec. Joh. comm.* 441). Aceeași poziție, însă fără tonalități polemice, este susținută de Ph. Melanchton, care numește ministerul Duhului anunțul sau ministerul evangheliei, prin intermediul căruia beneficia de absolvirea publică și privată a păcatelor.

Această linie interpretativă a reformatilor provoacă reacția comentatorilor catolici care, începând cu J. Maldonatus, fac trimitere la scrierile lui Ciprian și Ambroziu împotriva rigoriștilor sau a „novațienilor” (*De Poenit.* I, 6-8). La aceștia, textul nostru este citat pentru a susține practica penitențială a Bisericii. Puterea

de a ierta păcatele dată apostolilor și exercitată în Biserică nu reprezintă un atenat la mijlocirea mântuitoare a lui Cristos, izvorul oricărei iertări (MALDONATUS, *Comm. In ev.* 1007). Polemica anticalvină continuă în comentariile lui Cornelius a Lapide la textul din *Ioan* aflat în discuție. Interpretarea lui Calvin, care atribuie iertarea păcatelor predicării evangheliei, este considerată de Cornelius a Lapide nu doar absurdă, ci *contorta, violenta, inepta et ridicula* și, pe baza a cinci argumente, el susține interpretarea catolică ce are la bază tradiția părinților – îl citează pe GRIGORE CEL MARE, *Hom.* XVI – și definită cu autoritate de Conciliul din Trento (Sess. XIV, can. 3,10) (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. In ev.* 686). Isus înviat, după Cornelius a Lapide, le transmite apostolilor puterea de a da o adevărată absolvire a vinei și a pedepsei pentru păcatele comise; aceasta este exercitată în formă judiciară, ceea ce presupune mărturisirea păcatelor (*ibid.*, 687-688).

În comentariul ultimului episod al relatării din *Ioan* a învierii, interesul se concentrează asupra figurii lui Toma „necredinciosul” și asupra problemelor referitoare la particularitățile trupului lui Isus înviat. Deja în comentariul la *In* 20,19 – prima apariție a lui Isus în fața discipolilor adunați cu ușile închise – este abordată problema calităților deosebite ale trupului înviat. Ciril de Alexandria, în ambele contexte, ia poziție împotriva unei interpretări „spiritualiste” a învierii lui Isus. În primul rând, el afirmă că intrarea lui Isus cu ușile închise demonstrează în mod extraordinar că el este Dumnezeu prin natură și că trupul său nu este supus ordinii naturale. Însă în același timp el subliniază faptul că Isus a înviat în trupul său adevărat, altfel nu ar fi fost învinsă moartea, care cuprinde trupul omenesc. Însă Isus înviat se arată discipolilor nu în forma glorioasă care i se cuvine în calitate de templu transfigurat, ci prin dispoziție divină – *oikonomikôs* – se arată prin trupul născut din Fecioară, pentru a fundamenta credința discipolilor în viitoarea înviere (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XII, PG 74, 705-706). Ciril polemizează cu cei care consideră trupul lui Cristos înviat o apariție obscură, care capătă formă sau caracter uman; nu este nici un trup „spiritual, pneumatikôn, adică din aer și diferit de trup” (*Ibid.*, 723-724.733-734). Această insistență a lui Ciril este menită să contracareze interpretarea marcioniștilor, care consideră „spiritual”, adică ireal, trupul lui Cristos. Pentru Ciril, învierea lui Cristos se întâmplă conform celor trupești, *katà tèn sarka*: „cel care a murit s-a întors la viață”. În acest punct, se pune problema rănilor sau a cicatricilor trupului înviat al lui Isus; el, de fapt, le arată discipolilor, iar Toma poate să le vadă și să le atingă. Episcopul din Alexandria știe că trupurile înviate sunt incoruptibile, însă trupul lui Isus poartă semnele pătimirii răscumpărătoare și ale triumfului său. El le arată discipolilor, pentru a le face cunoscut acestora misterul învierii. Interpretarea lui Ciril cu privire la rănilor și cicatricile lui Isus înviat este acceptată și repropusă în comentariile din Evul Mediu. În schimb, nu este împărtășită în totalitate prezentarea pe care el o face trupului lui Isus înviat, formulată în prima polemică antimarcionică. Ioan Crisostomul, referitor la trupul lui Isus înviat, vorbește despre un trup „slab, ușor și imaterial”, care poate să treacă inclusiv prin ușile închise (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. In Jo.* LXXXVII, 1).

Același limbaj se găsește și în comentariul lui Theodor din Mopsuestia: este vorba despre același trup care a murit, însă este luminos, slab, ușor. Augustin stabilește un anumit paralelism între nașterea feciorelnică a lui Isus și intrarea sa cu ușile închise în locul unde se găseau discipolii. Această interpretare, prin intermediul lui Grigore cel Mare și al medievalilor, în special al lui Toma de Aquino, ajunge până la comentatorii catolici moderni. O vie polemică se declanșează între cele două tabere, cea a reformatilor și cea catolică, cu privire la modalitatea intrării lui Isus în locul unde erau adunați discipolii. Jean Calvin polemizează cu „papiștii” și consideră *argutiae* și *deliria* explicația lor cu privire la trupul spiritual care trece prin uși, ca și pe cea cu privire la cicatrici. Și Ph. Melancton consideră *curiosa disputatio* pe cea referitoare la cicatricile lui Cristos înviat. Pentru reformatorul genevez, Isus, prin puterea sa divină, stă în mijlocul discipolilor pe neașteptate și le arată semnele glorioase ale pătimirii pentru a-i convinge că a înviat cu adevărat din morți (I. CALVIN, *In ev. sec. Jo. comm.* 436-437). J. Maldonatus, care face trimitere la tradiția sfinților părinți – Augustin, Ieronim și cei greci – contestă această interpretare a lui Calvin, pentru că suspectează că acesta ar transfera aceeași argumentare cu privire la trupul celui înviat la problema prezenței reale a lui Cristos din Euharistie (J. MALDONATUS, *Comm. In ev.* 981).

Legată, în parte, de această problematică a modalității prezenței trupului lui Isus înviat este interpretarea părții finale a episodului lui Toma. A atins sau nu rănilor lui Isus? Și-a pus mâna în coasta deschisă a Domnului înviat? Majoritatea comentatorilor antici este pentru răspunsul afirmativ. Augustin oscilează între pozitiv și negativ. Beda își însușește ipoteza negativă a lui Augustin. Toma de Aquino se distinge printre medievali prin interpretarea sa originală: discipolul nu a atins semnele trupului lui Cristos înviat, ci a crezut. Aceasta este și poziția lui Euthymius Zigabenus, care se îndepărtează de tradiția uniformă a grecilor. La fel de singulară este apărarea pe care o face figurii lui Toma Ciril de Alexandria: nu doar la final acesta face o profesiune de credință cristologică exemplară, ci încă de la început își exprimă profunda dorință de a nu fi lipsit de acea excepțională experiență a întâlnirii cu Domnul înviat pe care au avut-o ceilalți discipoli. Și Rupert de Deutz, care situează scena întâlnirii lui Isus cu discipolii în Galileea, consideră că Toma nu este mai necredincios decât ceilalți, care au crezut abia după ce l-au văzut pe Domnul. Evident, toți comentatorii antici, medievali și moderni exaltă profesiunea de credință a lui Toma. Grigore cel Mare, ca de obicei, exprimă în mod magistral această trecere paradoxală a lui Toma de la necredință la credință: „Altceva este ceea ce a văzut și altceva este ceea ce a crezut... A văzut, așadar, un om și l-a mărturisit pe Dumnezeu; văzând, așadar, a crezut, el, care văzând un om adevărat, l-a proclamat Dumnezeu, pe care nu putea să-l vadă” (GRIGORE CEL MARE, *Hom. In ev.* XXVI, 8, PL 75, 1202).

Nici un alt aspect al învierii nu scoate mai bine în evidență caracterul paradoxal intrinsec al acestei experiențe care se află ca originea credinței creștine ca cel referitor la particularitățile trupului lui Isus înviat. Pe de o parte, se recunoaște dimensiunea „spirituală” glorioasă și incoruptibilă a trupului lui Isus înviat și pe de altă parte, pe baza textului evanghelic din *Ioan*, i se afirmă realitatea vizibilă

și palpabilă. Tensiunea dintre aceste două aspecte este prezentă în însăși narațiunea făcută de *Evangelhia a patra*, care se bazează pe perechea verbală „a vedea” – „a crede”. Această dialectică teologică și spirituală nu poate fi redusă la problema epistemologică care distinge între experiența obiectivă și cea subiectivă în întâlnirile discipolilor cu Isus cel înviat. Pe de altă parte, textul din *Ioan* nu vorbește despre „aparițiile” lui Isus înviat, chiar dacă dramatizarea sa în ceea ce privește întâlnirile pascale reproduce o schemă în care apare limbajul biblic al apariției sau al manifestării lui Dumnezeu. În orice caz, experiența pascală a discipolilor reconstruită de *Evangelhia a patra* nu poate fi asimilată unei „stări de conștiință”, în care au loc viziuni și impresii auditive cu caracter religios. Trăsătura distinctivă a acestei experiențe este întâlnirea cu Isus, un personaj istoric care a fost condamnat la moarte și care, după moarte, stabilește relații cu discipolii săi. Verbul „a vedea” exprimă această nouă relație a lui Isus cu cei care l-au întâlnit deja și l-au cunoscut înainte de moartea sa. Nu este întâmplător faptul că același verb apare cu o deosebită insistență de-a lungul întregii *Evangelhii după Ioan*, mai ales în discursul-testament al lui Isus, pentru a exprima o experiență care merge dincolo de „vederea” imediată: este vorba despre a vedea în gesturile și în persoana lui Isus „semnul” care deschide un nou orizont pentru a da sens lumii și istoriei umane în fața lui Dumnezeu. În optica lui Ioan, inclusiv „vederea” lui Isus înviat de către discipoli se situează pe linia „semnelor”, însă un semn care dă sens deplin celor precedente. Nu întâmplător, în scurtul epilog care încheie acum experiențele pascale se vorbește despre „semnele” împlinite de Isus în fața discipolilor săi, punând împreună cele două orizonturi hermeneutice, cel istoric, al primilor martori, și cel eclezial, al noilor credincioși (In 20,29.30-31).

Trecerea de la „a vedea” fără a înțelege la „a vedea” ca deschidere către relația existențială cu Domnul este posibilă prin cuvânt. În cazul primilor discipoli care merg să vadă mormântul lui Isus, este cuvântul Scripturii, adică promisiunea Dumnezeului celui viu, care trebuie să-i facă să treacă de la a vedea „semnele” îngropării din mormântul gol la „a crede” că Dumnezeu fidel învie din morți și dă viață. Și Maria Magdalena rămâne închisă în amintirea trecutului, pradă rătăcirii și spaimei provocate de experiența despărțirii sau absenței legată de moartea-îngroparea lui Isus, până când este chemată de glasul și de cuvântul lui Isus care o fac să treacă progresiv de la memoria nostalgică a trecutului la întâlnirea cu Domnul cel viu. Enigmatică invitație a lui Isus adresată Mariei: „Nu mă atinge” sau „Nu mă reține” în însuși momentul în care îl recunoaște drept „învățătorul” său trebuie interpretat pe fundalul cuvintelor prin care Isus însuși, în discursul de adio sau testament, a pregătit grupul discipolilor pentru noua relație de întâlnire: prezența sa definitivă în mijlocul discipolilor este posibilă doar datorită „plecării” sale sau întoarcerii la Tatăl. „Înălțarea” lui Isus este încununarea procesului de glorificare început cu semnele manifestării sale istorice ce culminează în semnul iubirii sale extreme, moartea pe cruce. Cuvintele lui Isus îi deschid Mariei Magdalena sensul noii relații cu el, astfel întât aceasta poate să le anunțe discipolilor evanghelia Paștelui: „L-am văzut pe Domnul”.

În mod analog, cuvântul lui Isus este cel care face să treacă grupul discipolilor istorici – identificați cu cei doisprezece – de la constatarea plină de bucurie că el, condamnatul la moartea pe cruce, este viu la experiența întâlnirii existențiale cu Domnul înviat și glorios. Atunci, aceștia pot să-i aducă lui Toma vestea pascală: „L-am văzut pe Domnul”. În sfârșit, tot Isus este cel care, prin cuvântul său, îl eliberează pe Toma de pretenția sa de a măsura noua realitate a învierii folosindu-se de criterii ale trecutului. Isus înviat, care îi vorbește lui Toma, încă nesigur și neîncrezător în fața anunțului pascal al celorlalți discipoli, nu doar restabilește relația care părea întreruptă de moartea sa, ci face să se înțeleagă că umanitatea sa, tocmai prin intermediul morții, ale cărei semne le poartă, reprezintă mijlocul prin care se realizează noua relație existențială. În final, această experiență paradigmatică de întâlnire pascală a lui Isus cu Toma este exprimată tot prin codul lingvistic al verbelor „a vedea” – „a crede”: „Pentru că m-ai văzut, ai crezut”. Pentru cei care se află în afara acestui orizont istoric al primilor discipoli, martori și garanți demni de crezare ai trecerii de la „a vedea” la „a crede”, rămâne o singură posibilitate: să „creadă” pentru „a vedea”. De fapt, destinatarii Evangheliei unde sunt documentate semnele înfăptuite de Isus în fața martorilor săi istorici îndreptățiți – discipolii săi – pot să aibă o relație existențială cu Isus, Cristosul și Fiul lui Dumnezeu, prin intermediul „credinței”.

Împletită intrinsec cu dubla dimensiune a acestei experiențe pascală – „a vedea”- „a crede” – este perspectiva credinței cristologice care duce la cea eclezială. Conținutul „credinței” pascală este transcris nu doar în formula tradițională: „L-am văzut pe Domnul”, ci în expresiile caracteristice cristologiei și teologiei din Ioan. Isus înviat poate să spună: „Tatăl meu este Tatăl vostru, Dumnezeuul meu este Dumnezeuul vostru”. Ceea ce merită observat în aceste formule este aspectul relațional subliniat de pronumele posesive: „meu” și „vostru”. Întâlnirea cu Isus înviat nu doar introduce discipolii într-o nouă relație cu el: Domnul și Dumnezeu, ci le dă acestora inclusiv posibilitatea de a intra în comuniune cu Dumnezeu-Tatăl. Acest lucru se petrece prin intermediul relației existențiale pe care Isus înviat o stabilește cu discipolii săi. Pe această comuniune cristologică și teologică se pliază dimensiunea eclezială a experienței Paștelui: Isus poate să-i numească pe discipoli „frații mei”. De fapt, el vine, stă în mijlocul acestora cu multă familiaritate și aduce darurile promise înainte de „plecarea” sa: pacea, bucuria și Duhul Sfânt. În felul acesta, discipolii sunt confirmați în misiunea lor de trimiși ai lui Isus. Urcarea lui Isus la Tatăl încheie și duce la împlinire misiunea sa istorică. Acum începe cea a discipolilor săi, care pot să se bazeze pe darurile transmise lor de către Isus înviat.

Elementul central și distinctiv al misiunii discipolilor inaugurată de întâlnirea cu Domnul înviat îl reprezintă prezența și acțiunea permanentă a Duhului Sfânt. Acesta este pus în legătură cu Isus înviat prin intermediul gestului simbolic al „sufărării” sau „sufului” care face trimitere la acțiunea creatoare și dăătoare de viață a lui Dumnezeu. Doar pe fundalul creației se poate recunoaște și primi fără reducții pozitiviste sau speculații mitice misterul experienței învierii lui Isus. Dincolo de ceea ce numim „povestirea istorică” a experienței învierii –

mormântul gol și preschimbarea discipolilor – acțiunea Duhului Sfânt este cea care o face vizibilă și actuală pe cea a lui Isus, Domnul înviat. Iar Duhul lui Dumnezeu, transmis de Isus, acționează pe linia creației: întemeiază și alimentează în mod continuu viața ca o rețea de relații libere și gratuite. De fapt, eficacitatea permanentă a Duhului Sfânt este prezentată printr-o formulă de autorizare sau abilitare pentru a dezlega sau pentru a menține lanțurile păcatelor. Această alternativă – „a ierta/ a ține păcatele” – face apel la libera și responsabilă primire a acțiunii Duhului, datorită de Dumnezeu pentru eliberarea și consacrarea credincioșilor. Mesajul pascal în *Evangelhia după Ioan*, în dimensiunea sa teologică și cristologică, este mult mai important și mai prețios decât toate măruntele preocupări care l-au redus la o serie de principii teologice sau juridice pentru a întemeia sau justifica diferitele viziuni și experiențe ale Bisericilor. Învierea lui Isus este confirmarea și garanția fidelității lui Dumnezeu, creatorul lumii și Domnul vieții, împotriva tuturor forțelor de distrugere și de moarte generate și alimentate de păcatul uman. Aceasta este „evangelhia pascală”, al cărei martor permanent este comunitatea discipolilor lui Isus.

XXV. A TREIA APARIȚIE A LUI ISUS ÎNVIAT (In 21,1-25)²⁰⁶

¹ După acestea, Isus s-a arătat din nou discipolilor lângă Marea Tiberiadei și li s-a arătat astfel:

² Erau împreună Simon Petru și Toma, cel numit Geamănul, Natanael din Cana Galileii, fiii lui Zebedeu și alți doi dintre discipolii lui.

³ Simon Petru le-a spus: „Mă duc să pescuiesc”. Ei i-au zis: „Mergem și noi cu tine”. Au ieșit și s-au urcat în barcă, dar în noaptea aceea nu au prins nimic.

²⁰⁶ BARTHOLOMEW G.L., „*Feed my Lambs*”. *John 21,15-19 as Oral Gospel*, Semeia 39 (1987), 69-96; GEE D.H., *Why did Peter sping In to the sea?* (*John 21,7*), JTSt 40 (1989), 481-489; GRIGSBY B., *Gematria and John 21,11. Another Look at Ezechiel 47,10*, ET 95 (1984), 177-178; HARTMANN L., *An Attempt of a Text -Centered Exegesis of John 21*, ST 38 (1984), 29-54; LACONI M., *Il fondamento del ministero di Pietro in Gv 21,1-23*, în P.R. TRAGAN, ed., *Fede e sacramenti negli scritti giovannei* (Studia Anselmiana 90; Sac. 8), Pont. Ateșeo S. Anselmo, Roma, 1985, 165-198; LARSEN I., *Did Peter enter the Boat (John 21,11)? Notes on Translation 2* (1988), 34-41; McEENEY N.J., *153 Great Fishes (John 21,11). Gematriacal atbash*, Bib 58 (1977), 411-417; MINEAR P.S., *The Original Functions of John 21*, JBL 102 (1983), 85-89; NEIRYNCK F., *Note sur Jn 21,14*, ETL 64 (1988), 429-432; id., *John 21*, NTS 36 (1990), 321-336; OWEN O.T., *One Hundred and Fifty Three Fishes*, ExpTim 100 (1988), 52-54; PFITZNER V.C., „*They Knew it was the Lord*”. *The Place and Function of John 21,1-14 in the Gospel of John*, LuthThJ 20 (1986), 64-75; REIM G., *Johannes 21. Ein Anhang?*, în J.K. ELLIOT, ed., *Studies in NT Language and Text*, Essays in Hon. of G. D. Kilpatrick, Suppl. NT 44 (1976), 330-337; RISSI M., *Voll grosser Fische 153. Joh 21,1-14*, TZ 35 (1979), 73-89; ROMEO J.A., *Gematria and John 21,11*, JBL 97 (1978), 263-264; ROSS J.M., „*Une Hundred and Fifty-Three Fishes*”, ExpTim 100 (1989), 375; RUCKSTUHL E., *Zur Aussage und Botschaft von Johannes 21*, în R. SCHNACKENBURG – J. ERNST – G. WANKE, ed., *Die Kirche des Anfangs*, Fs.H. Schürmann, Leipzig, 1977, 339-362; Id., *Der Jünger den Jesus liebte*, SNTU-A 11 (1986) 131-167; SCHWARZ G., *Tòn kòsmon chōrēsai (Joh 21,25)*, BN 15 (1981) 46; SOARDS M.L., *Tòn endyētēn, ên gār gymnōs*, JBL 102 (1983) 283-284; TRUDINGER P., *John 21 Revisited once again*, DownRev 106 (1988) 145-148; WOJCIECHOWSKI M., *Certains aspects algébriques de quelques nombres symboliques de la Bible (Gen 5; 14,14; Jn 21,11)*, BN 23 (1984) 29-31.

⁴ Când era de acum dimineață, Isus stătea pe mal, dar discipolii nu știau că este Isus.

⁵ Așadar, Isus le-a zis: „Copii, nu aveți ceva de mâncare?” I-au răspuns: „Nu!”

⁶ Atunci le-a zis: „Aruncați năvodul în partea dreaptă a bărcii și veți găsi”. Ei l-au aruncat și nu-l mai puteau trage, din cauza mulțimii peștilor.

⁷ Atunci, discipolul acela pe care Isus îl iubea i-a spus lui Petru: „E Domnul!” Simon Petru, auzind că este Domnul, s-a încins cu haina – pentru că era dezbrăcat – și s-a aruncat în mare.

⁸ Ceilalți discipoli au venit cu barca – pentru că nu erau departe de uscat, ci la vreo două sute de coți – trăgând cu ei năvodul cu pești.

⁹ Când au coborât pe uscat, au văzut un foc cu jar, pește pus deasupra și pâine.

¹⁰ Isus le-a zis: „Aduceți din peștii pe care i-ați prins acum!”

¹¹ Atunci, Simon Petru a urcat în barcă și a tras la mal năvodul plin cu o sută cincizeci și trei de pești mari. Și, deși erau așa de mulți, năvodul nu s-a rupt.

¹² Isus le-a zis: „Veniți și mâncați!” Și nici unul dintre discipoli nu îndrăznea să-l întrebe „Tu cine ești?” căci știau că este Domnul.

¹³ Isus a venit, a luat pâinea și le-a dat-o; la fel și peștele.

¹⁴ Aceasta a fost de acum a treia oară că Isus s-a arătat discipolilor, după ce a înviat din morți.

¹⁵ După ce au stat la masă, Isus i-a spus lui Simon Petru: „Simon, fiul lui Ioan, mă iubești mai mult decât aceștia?” El i-a zis: „Da, Doamne, tu știi că te iubesc”. El i-a spus: „Paște mieluseii mei!”

¹⁶ El i-a zis iarăși, a doua oară: „Simon, fiul lui Ioan, mă iubești?” El i-a spus: „Da, Doamne, tu știi că te iubesc”. I-a zis: „Paște oile mele!”

¹⁷ I-a zis a treia oară: „Simon, fiul lui Ioan, mă iubești?” Petru s-a întristat pentru că i-a zis a treia oară: „Mă iubești?” și i-a spus: „Doamne, tu știi toate, tu știi că te iubesc”. Isus i-a zis: „Paște oile mele!”

¹⁸ Adevăr, adevăr îți spun: când erai mai tânăr, te încingeai singur și te duceai unde voiai. Însă, când vei îmbătrâni, îți vei întinde mâinile și te va încinge un altul și te va duce unde nu vei voi”²⁰⁷.

¹⁹ Dar aceasta a spus-o, arătând cu ce moarte îl va preamări pe Dumnezeu. După ce a spus aceasta, i-a zis: „Urmează-mă!”

²⁰ Întorcându-se, Petru l-a văzut venind din urmă pe discipolul pe care-l iubea Isus, care în timpul cinei se aplecase pe pieptul lui și îi spusese: „Doamne, cine este cel care te va trăda?”

²¹ Așadar, văzându-l pe acesta, Petru i-a spus: „Doamne, dar acesta?”

²² Isus i-a zis: „Dacă vreau ca acesta să rămână până când voi veni, ce te privește? Tu urmează-mă!”²⁰⁸

²⁰⁷ În tradiția manuscrisă a părții finale a acestui verset au fost introduse unele variante: a) adăugarea pronumelui personal „te” va duce (Codicele Alexandrin și unele codice ale versiunilor latină, siriacă și coptă); b) verbele „a încinge” și „a duce” au subiectul la plural: „alții te vor încinge și (te) vor duce...”; c) verbul „a duce”, *phêrein*, viitorul *òisei*, este înlocuit în Codicele Beza cu *apàgousin se*, „te duc”.

²⁰⁸ În unele codice ale versiunii latine *Vulgata*, discursul lui Isus din In 21,22.23 este tradus în felul următor: „Așa vreau, ca acesta să rămână până când voi veni, *sic eum volo manere donec veniam*”; unele codice contopesc cele două interpretări: „*si sic eum volo manere...*”; varianta latină cunoscută de Ambroziu, Augustin, Beda, *Glossa ordinaria*, Albert cel Mare, Toma de Aquino poate fi explicată prin influența folosirii textului în liturgie, unde este omisă invitația finală: „Tu urmează-mă, tu vero sequere me”. Acesta este textul ediției Clementine, care în interpretarea anumitor

²³ Astfel a ieșit vorba printre frați că discipolul acela nu va muri. Dar Isus nu-i spusese că nu va muri, ci: „Dacă vreau ca acesta să rămână până când voi veni, ce te privește?”²⁰⁹

²⁴ Acesta este discipolul care dă mărturie despre acestea și le-a scris, iar noi știm că mărturia lui este adevărată.

²⁵ Mai sunt multe alte lucruri pe care le-a făcut Isus. Dacă acestea s-ar scrie una câte una, cred că nici lumea întreagă nu ar cuprinde cărțile scrise.

1. Structura literară și tematică

Ultimul capitol, care încă de la copiile cele mai vechi – papirusuri și codice – încheie *Evangelhia a patra* a devenit în epoca modernă obiectul unei aprinse discuții referitoare la originea literară și istorică a Evangheliei însăși. Care este raportul dintre această pagină, In 21,1-25, și capitolele precedente, care par a se fi încheiat odată cu nota redacțională din In 20,30-31? Este vorba despre un appendice, de o adăugare în afara programului original sau de un epilog simetric cu prologul inițial (R. E. Brown)? In 21 constituie o unitate coerentă sau este un amalgam de mai multe tradiții sau izvoare diferite? De unde provine acest material: face parte din tradiția lui Ioan sau este înrudit cu cea sinoptică? În sfârșit, cine este autorul acestui text: același care a compus *Evangelhia a patra* sau altul? Acesta a compus întregul capitol sau există adăugiri redacționale sau note editoriale (In 21,24-25)? Dezbaterea în jurul acestor probleme cu caracter literar are ca punct de plecare faptul că, încă în ultimele versete ale capitolului nostru, sunt abordate problema rolului și a identității discipolului pe care îl iubea Isus. Încă o dată, această figură enigmatică este pusă în legătură cu Petru, în însuși momentul în care este prezentat rolul său autoritar de „păstor” și faptul că-l va urma pe Isus până la moarte (In 20,15-23). Dialogul final dintre Isus și Petru este precedat de ultima apariție a Domnului înviat în fața unui grup de discipoli pe malul lacului Tiberiada, în contextul unui pescuit neobișnuit și al unei mese misterioase (In 21,1-14). Înainte de a examina și de a discuta diferitele ipoteze apărute pentru a răspunde la problemele amintite mai sus, este mai corect din punct de vedere metodologic să luăm contact cu textul evanghelic pentru a-i verifica datele lexicale, semantice, stilistico-literare, pentru a propune o structură a textului însuși.

Înainte de toate, trebuie observată preferința textului pentru stilul dialogic, marcată prin verbul *lēgein*, care introduce intervențiile protagoniștilor: de 26 de ori (o dată, *apokrīnesthai*, In 21,15). Frecvența acestui verb devine insistentă, de 18 ori în secțiunea finală, In 21,15-23. Fragmentele de dialog sunt mai rare în secțiunea precedentă. Aceasta este caracterizată printr-o tramă narativă care se

autori catolici era folosit drept confirmare de către Isus a instituției celibatului. Aceeași variantă se găsește în codicele Beza doar pentru versetul din In 21,22: *mēnein hoūtos*.

²⁰⁹ Unele codice, printre care Codicele Sinaitic original, Codicele Efrem rescris, corectat, unele codice minore și ale vechilor versiuni latine și siriace omit repetiția cuvintelor „ce te privește?”, astfel încât iese în evidență „discursul” lui Isus cu privire la discipol: „Dacă vreau ca acesta să rămână până când voi veni”.

învârte în jurul a două ambiente: cel al mării-pescuitului și cel al mesei. Primei arii semantice îi aparțin două verbe care sunt *hapax legomena* în *Ioan* și în Noul Testament: *halièuein*, „a pescui”, *In* 21,3, și *syrèin*, „a trage” (năvodul); mai comuni sunt termenii nautici compuși din *bàinein*: *embàinein*, „a urca” (în barcă), *In* 21,3; *anabàinein*, „a urca (din nou)”, *In* 21,11; *apobàinein*, „a coborî”, *In* 21,9. Aceluiași câmp semantic îi sunt asociați termenii: *thalàssē*, „mare”, *In* 21,7; *aigialòs* (*In* 21,4); *plòion* și *plòiàron*, „barcă” și „ambarcațiune”, *In* 21,3.6.8; *diktion*, „năvod”, obiectul verbelor *bàllein* „a arunca”, *elkèyein*, „a trage” și *syrèin*, „a trage”, *In* 21,6.8; năvodul este legat de verbul *schizesthai*, „a se rupe”, *In* 21,11. Pentru a desemna „peștele” care este prins sau pescuit, *piàzein*, *In* 21,3.10, se face apel la doi termeni: *ichtys*, *In* 21,6.8.11, și *opsàrion*, *In* 21,10. Acesta din urmă indică și „peștele” care este pregătit pentru masă, *In* 21,9.13. Astfel, acesta face legătura dintre cele două arii semantice, cea a pescuitului și cea a mesei. Acest al doilea ambient este definit prin verbul *aristàn*, „a lua micul dejun”, *In* 21,12.15, și prin cele două verbe, *lambànein* „a lua” și *didònai* „a da”, în relație cu cele două substantive: *àrtos* „pâine” și *opsàrion* „pește”, *In* 21,13. Din contextul convivial fac parte și elementele pregătitoare: „jarul”, *anthrakia*, peștele pus deasupra și pâinea (*In* 21,9). Și peștele pe care discipolii sunt invitați să-l aducă face parte din pregătirea mesei (*In* 21,10).

A treia arie semantică este definită de lexicul „pastoral”, predominant în dialogul dintre Isus și Petru. Verbele *bòskein* „a paște”, *In* 21,15.17; *poimànein* „a paște”, *In* 21,16, care sunt *hapax legomena* în *Ioan*; substantivele *arnìa* „miei”, *In* 21,15 și *pròbata* „oi”, *In* 21,16.17. Acest lexic este împletit cu terminologia cu caracter relațional, exprimată prin verbele: *agapàn* „a iubi”, *In* 21,15.16; *philèin* „a iubi”, *In* 21,15.16.17.17.17; *eidènai* (òida) „a ști”, *In* 21,15.16.17; *ginòskein*, „a cunoaște”, *In* 21,17. Merită semnalată recurența aceleiași terminologii în secțiunea precedentă, și mai precis în secvențele în care protagoniștii intră în relație între ei: Isus se prezintă pe malul (mării), însă discipolii nu „știu” că este Isus (*In* 21,4); nimeni, în timpul mesei de pe uscat, nu îndrăznește să-l întrebe pe Isus: „Tu cine ești?”, pentru că „știu” că este Domnul (*In* 21,12). Tot cu această formulă, discipolul pe care îl „iubea”, *agapàn*, Isus îl recunoaște și i-l prezintă lui Petru (*In* 21,7). Reacția promptă a lui Petru, care, auzind că „este Domnul”, s-a încins, *diazōnnynai*, cu hainele și s-a aruncat în mare, pregătește discursul enigmatic al lui Isus referitor la destinul său: „când erai mai tânăr, te încingeai, *zōnnyein*, singur și te duceai unde voiai, *thèlein*. Însă, când vei îmbătrâni, îți vei întinde mâinile și te va încinge, *zōnnyein*, un altul și te va duce unde nu vei voi, *thèlein*” (*In* 21,18). Spontanului și autonomului „a se duce”, *peripatèin* („te duceai unde voiai”), al cărui subiect este Petru, i se contrapune invitația lui Isus de „a-l urma”, *akolouthèin* (*In* 21,19b). Acest termen introduce scena următoare, în care Petru și „discipolul pe care îl iubea Isus” sunt din nou puși față în față. Acel discipol, care îi urmează, *akolouthòunta*, provoacă întrebarea lui Petru adresată lui Isus cu privire la destinul său și răspunsul lui Isus, care se bazează pe verbul *thèlein*, „a vrea” (*In* 21,22.23) și pe invitația repetată adresată lui Petru: „urmează-mă”,

akolouèhei moi (In 21,20.22). Lexicul referitor la „moarte”, prin care sunt explicate cuvintele enigmatice ale lui Isus adresate lui Petru, este reluat în comentariul la sentința lui Isus cu privire la discipol: *thàntatos*, „moarte”, In 21,19; *apothnêskein*, „a muri”, In 21,23.23. Așa cum destinul lui Petru este condensat în verbul *akolouthèin*, tot astfel, cel al discipolului este exprimat de verbul *mênein*, „a rămâne” (In 21,22.23). Ultimele două versete se leagă de termenul *mathêtês*, „discipol”, și îi extind câmpul semantic prin terminologia referitoare la mărturie: *martyrèin*, „a da mărturie”; *martyria*, „mărturie”, In 21,14. Aceasta, la rândul ei, este asociată cu verbul și cu aria semantică a lui *graphèin*, „a scrie”; *biblia*, „cărți” (In 21.24.25.25).

Acest tablou referitor la cele trei arii semantice intersectate sau extinse prin altele poate fi completat printr-o analiză a rolului protagoniștilor și a cadrului spațio-temporal. Protagonistul central și dominant este Isus, menționat de 16 (15) ori și desemnat de 8 ori cu titlul *Kýrios*. Inițiativa sa este pusă în evidență prin cele două adnotări din secțiunea pescuitului-mesei (In 21,1.14) și reluată într-o formă rezumativă în nota finală (In 21,25). Lângă Isus se află grupul „discipolilor”, *mathêtài*, dintre care ies în evidență discipolul pe care îl iubea Isus (In 21,7.20.23.24) și „Petru”, astfel desemnat de 5 ori și de alte 4 asociat cu numele *Simôn* (In 21.2.3.7.11); de 3 ori este indicat prin patronimul *Iôannou* (In 21,15.16.17). Dintre ceilalți șase discipoli care îl însoțesc pe Petru la pescuitul nocturn, doi sunt desemnați prin numele lor proprii – Toma și Natanael –, doi prin patronime, iar doi rămân anonimi (In 21,2). În nota explicativă la discursul profetic al lui Isus cu privire la rolul discipolului pe care acesta îl iubea, un grup este indicat prin apelativul neobișnuit *adelphòi*, „frați” (In 21,23). Alternanța dintre un grup „noi” și subiectul la singular se regăsește în ultimele două versete, unde verbul *òidamen*, „știm”, se află în opoziție cu alt verb, mai slab, *òimai*, „cred” (In 21,24.25).

Amplasarea diferitelor secvențe conotate de rolul protagoniștilor și de coloratura semantică – pescuit/masă și dialogul „pastoral/urmare” – este indicată prin anumite notații cu caracter temporal și spațial. Pescuitul fără rezultat se petrece pe timp de noapte, în timp ce întâlnirea cu Isus și pescuitul neobișnuit se petrec în zori (In 21,3c.4a). Trebuie să observăm o anumită preferință pentru enumerarea evenimentelor și a secvențelor: Isus se arată „din nou” discipolilor, „pentru a treia oară” (In 21,1.14); Isus îl întreabă pe Simon, fiul lui Ioan: „Mă iubești?”, „iarăși, a doua oară”, și apoi din nou, „a treia oară” (In 21,16.17). Probabil că în această tendință se regăsește și înregistrarea celor două sute de coți care despart barca discipolilor de uscat (In 21,8b) și precizarea numărului exact de 153 de pești mari care umplu năvodul (In 21,11). Secvențele pescuitului și a mesei sunt introduse în cadrul „mării Tiberiadei” și pe malul său (In 21,1.4a.7b.8b.9a.11). Pentru scena dublului dialog dintre Isus și Petru, este prelungit cadrul mesei, la care se face trimitere în mod explicit la început (In 21,15a). Aceste secvențe dialogice, cu parantezele respective, de comentarii ale redactorului, dau impresia că ar fi în afara timpului și a spațiului. De fapt, spre deosebire de secțiunea precedentă, bine delimitată de secvența *phaneroùn tàis mathêtàis* (In 21,1.14), cele două

dialoguri dintre Isus și Petru sunt fluctuante și au nuanțe mai puțin precise în notele finale ale redactorului.

În orice caz, pe baza acestor observații este posibilă reconstrucția unei anumite structuri literare și tematice a textului din *In* 21,1-5:

I. *Apariția lui Isus înviat din morți în fața discipolilor lângă lacul Tiberiadei* (21,1-14):

1. Recunoașterea lui Isus Domnul cu ocazia unui pescuit neobișnuit, 21,1-8;
2. Întâlnirea discipolilor cu Isus Domnul în contextul unei mese de după pescuit, 21,9-14;

II. *Dublul dialog dintre Isus și Simon Petru după masă* (21,15-23):

1. Tripla succesiune întrebare-răspuns dintre Isus și Petru și investitura pastorală a lui Petru, 21,15-17;
2. Discursul lui Isus cu privire la destinul viitor al lui Petru și comentariul asupra semnificației sale: moarte și urmare, 21,18-19;
3. Discursul lui Isus cu privire la rămânerea discipolului pe care îl iubea și comentariul asupra adevăratei sale semnificații, 21,20-23.

III. *Rolul de martor și scriitor al discipolului și valoarea textului scris* (21,24-25)

Împărțirea primei secțiuni în două unități mai mici este justificată de dubla arie semantică menționată mai sus. Există și un anumit paralelism între dubla intervenție a lui Isus față de discipoli, înainte de pescuitul neobișnuit și de masă: o serie de imperative urmate de executarea lor precisă și de efectul lor neobișnuit (*In* 21,5-6// 21,10-11). Acestui fapt îi urmează imediat recunoașterea lui Isus, prin formula kerigmatică: „este Domnul” (*In* 21,7b; 21,12c). Această simetrie de situații nu împiedică împletirea celor două faze ale relatării, astfel încât este greu de identificat o linie precisă de demarcare. Tema mesei este insinuată deja de cererea inițială a lui Isus adresată discipolului: „Copii, nu aveți ceva de mâncare?” (*In* 21,5a). Pe de altă parte, tema pescuitului neobișnuit este prelungită cu cea a mesei, pentru că Isus îi invită pe discipoli să aducă din peștii pe care i-au prins, iar Petru se urcă cu promptitudine din nou, pentru a trage năvodul la uscat, și constată numărul excepțional de pești mari pescuiți, fără ca totuși năvodul să se rupă (*In* 21,11). Masa propriu-zisă începe cu invitația lui Isus adresată discipolilor și cu gesturile acestuia, care prezidează masa (*In* 21,12-13). Însă în afară de aceste împletiri lexicale și literare există tensiuni în trama narativă care îi compromit coerența. Isus, în prima sa intervenție, cere ceva de mâncare pescarilor, ca și cum nu ar fi avut ce mânca (*In* 21,5). Însă atunci când discipolii, tovarășii lui Petru, ajung la mal și coboară din barcă, văd pe jar pește și în apropiere pâine (*In* 21,9). În acest punct, Isus le cere discipolilor să aducă din peștele pe care tocmai l-au pescuit (*In* 21,10). Petru trage năvodul plin de pești mari pe uscat, dar nu se spune că îi duce lui Isus, Pare că Isus ar lua și ar împărți peștele și pâinea pregătite deja (*In* 21,13). Această narațiune trunchiată se observă și în situația precedentă. Petru, atunci când aude de la discipolul iubit că este Domnul, se aruncă în apă, dar apoi dispare din scenă, pentru a reapărea în momentul mesei,

pentru a executa noul ordin al lui Isus; însă nu se spune care ar fi scopul acestuia din urmă. Pe de altă parte, este neverosimilă încercarea lui Petru de a trage singur pe uscat năvodul, pe care cei șase tovarăși ai săi nu reușesc să-l tragă din cauza mării cantități de pește (In 21,6b). O anumită tensiune se poate percepe și între prima recunoaștere explicită a discipolului iubit – „este Domnul” – pe care îl aude doar Petru și ciudata rezervă finală a discipolilor, care nu îndrăznesc să-i pună întrebări lui Isus, pentru că știu că „este Domnul” (In 21,7.12).

Aceste constatări cu privire la fragmentul din In 21,1-14 se află la baza diferitelor ipoteze care încearcă să explice tensiunile sau neconcordanțele. Ipoteza care poate conta pe un anumit consens este cea care consideră textul actual drept produsul combinării a două relatări sau tradiții: un pescuit miraculos și o masă a lui Isus cu discipolii. Divergențele se referă la reconstrucția celor două povestiri originale, contextul lor și raportul lor cu tradiția sinoptică, în special cu textul din Lc 5,1-11, care reproduce chemarea lui Petru în contextul unui pescuit miraculos. J. Wellhausen consideră că In 21,1-13 combină cele două relatări sinoptice din Lc 5,1-11 și Mc 6,30-44.45-52 cu anumite detalii din Mt 14,28-33. R. Pesch, pe baza ipotezei celor două tradiții, încearcă să izoleze elementele pescuitului miraculos, care și-ar avea originea în „izvorul semnelor” (In 21,2.3.4a.6.11), distincte de cele ale apariției lui Isus înviat, reluată în cheie ecleziologică (In 21,4b.7.8.9.12-13); montajul redacțional se regăsește în In 21,1.5.10.14. R.T. Fortna aplică în mod sistematic ipoteza „izvorului semnelor”, din care textul din In 21,1-14 ar fi păstrat elemente din cel de-al treilea semn, situat la origine după vindecarea fiului funcționarului regal (In 4,46-54) și înainte de miracolul pâinilor (In 6,1-13). În actuala relatare, sunt îmbinate, în urma intervenției redactorului, trei elemente: o relatare miraculoasă, masa și epifania pascală. Fortna nu găsește nici un contact literar între In 21,1-14 și Lc 5,1-11, drept care cele două texte reflectă două povestiri paralele în mod autonom. R. Bultmann, fără a face apel la ipoteza „izvorului semnelor”, susține că în In 21,1-14 este reproducă prima apariție pascală a lui Isus în fața discipolilor în Galileea, în contextul unui pescuit și al unei mese culturale (In 21,2-3.4a.5-6.7.8.9a.10-11a.12.13). Textul din Ioan ar fi o variantă mai veche și originară față de Lc 5,1-11. A. Loisy vede în textul din In 21,1-14 documentul primei apariții a lui Isus în fața lui Petru în Galileea; acesta ar deriva dintr-un vechi izvor, de care depinde și Lc 5,1-11. Relatarea acestei apariții în contextul unui pescuit și al unei mese ar reflecta finalul original din Marcu, astăzi pierdut. Și J.H. Bernard împărtășește ipoteza derivării lui Ioan 21,1-14 și a lui Lc 5,1-11 din același izvor, adică dintr-o tradiție referitoare la prima apariție a lui Isus în fața lui Petru în Galileea. Valorizarea ipotezei unui izvor comun, care stă la baza textului din In 21,1-14 și Lc 5,1-11, este însoțită în reconstrucția lui M.E. Boismard – A. Lamouille: în al doilea nivel redacțional, care resimte influența lukană (In II-B), sunt combinate două relatări originale ale pescuitului miraculos și ale mesei pascale. Pescuitul miraculos, un semn cu caracter mozaic amplasat în Galileea, este înrudit cu Lc 5,1-11, în timp ce masa postpascală prezintă contacte cu Lc 24,41.42 și cu episodul întâlnirii discipolilor cu Isus pe lacul Tiberiadei

(*In* 6,16-21; *Mt* 14,22-33). Și R.E. Brown scoate în evidență cel puțin 10 trăsături comune între *Lc* 5,1-11 și textul din *In* 21,1-14.15-23. În textul din *Ioan*, acesta recunoaște amintirea unei prime apariții a lui Isus înviat în fața lui Petru, pe malul lacului Tiberiadei, legată de reabilitarea sa. Și E. Hänchen emite ipoteza că autorul din *In* 21 cunoștea *Lc* 5,1-11. Alți autori, chiar dacă recunosc înrudirile structurale și tematice dintre cele două texte, preferă să le atribuie originea unei tradiții comune, reelaborată în mod autonom (B. Lindars, C. K. Barrett).

În zilele noastre, comentatorii și cercetătorii lui *Ioan*, în reconstruirea istoriei literare a textului din *In* 21,1-14, se orientează în principal către următoarea ipoteză: redactorul combină două relatări sau tradiții, concentrate respectiv pe apariția pascală a lui Isus (*In* 21,2-3.4.9.12b-13) și pe pescuitul miraculos (R. Schnackenburg); sau pe „pescuitul miraculos” (*In* 21,1-4a.5.6.11) și pe scena recunoașterii în contextul unei mese-oferiri (*In* 21.8-9.12-13) (J. Becker). În timp ce există o anumită convergență în recunoașterea trăsăturilor redacționale – *In* 21,7.10 (J. Becker); *In* 21,12a.14 (R. Schnackenburg) – divergențele încep arunci când trebuie să fie reconstruite relatările sau tradițiile originare. De aceea, J. Kügler preferă să considere *In* 21,1-14 o unitate redacțională care combină două genuri literare – pescuitul și masa – și preia anumite elemente din *Lc* 5,1-11 și *Lc* 24,13-35. Evaluarea acestor ipoteze depinde de orientarea mai generală cu privire la originea literară a *Evangelhiei a patra* și a raportului său cu tradiția și textele sinoptice. Însă din moment ce capitolul 21 al lui *Ioan* este neobișnuit față de restul *Evangelhiei a patra*, critica literară a acestei unități nu poate să facă abstracție de cea a altor părți și de evaluarea referitoare la raportul generic al textului din *In* 21 cu capitolele precedente.

Din comparația între cele două secțiuni din *In* 21,1-14 și *In* 21,15-23.24-25 se creează impresia că acestea ar fi alăturate în mod artificial. Singura conexine literară este sugerată de reluarea verbului *aristân* în fraza inițială din *In* 21,15a, care face trimitere la contextul convivial din *In* 21,12a.13. Singurul interlocutor al lui Isus este Simon Petru, căruia acesta i se adresează de trei ori prin „Simon”, urmat de patronimul „(fiul) lui Ioan” (*In* 21,15b.16a.17a). Ceilalți discipoli evocați implicit în prima întrebare a lui Isus adresată lui Petru: „mă iubești mai mult decât aceștia?” (*In* 21,15b) dispar, de fapt, din orizontul dialogului. Doar „discipolul pe care îl iubea Isus” re apare drept cel care îi „urmează” pe fundalul celui de-al doilea dialog, care însă se desfășoară din nou tot între Petru și Isus (*In* 21,20-23). Prezența acestui discipol lângă Petru și în raport cu el este singurul element care face trimitere la secțiunea precedentă a recunoașterii lui Isus Domnul, în contextul pescuitului miraculos pe lacul Tiberiadei. Însă celelalte trăsături tematice distinctive concentrate pe pește, pescuit și masă sunt înlocuite în dialogul Isus-Petru de lexicul pastoral și de cel relațional: „a iubi”, „a cunoaște”, „a urma”. Impresia unui montaj redacțional al celor două secvențe ale dialogului este confirmată de parantezele sau notele explicative care sună ca niște voci din afară (*In* 21,19a.23.24.25). Acest ansamblu de date justifică poziția concordantă în mod substanțial a comentatorilor critici, care atribuie această secțiune montajului redacțional. Însă cu această ipoteză nu este încă rezolvată problema cu

privire la originea materialului utilizat eventual de redactor. Unii autori consideră că la baza textului actual din *In* 15,1-18 ar exista o tradiție referitoare la rolul eclezial al lui Petru, legată, în parte, cu cel al cristofaniei petrino, ale cărei mărturii se găsesc în Evangheliile sinoptice (*Mt* 16,18-19; *Lc* 22,31-32; 24,34) și în Paul (*1Cor* 15,5). În special se presupune că cele două discursuri profetice ale lui Isus cu privire la destinul lui Petru și la rolul discipolului ar reproduce două *lògia* păstrate în tradiția lui Ioan și reinterpretate la lumina „martiriului” lui Petru și a morții discipolului (R. E. Brown, R. Schnackenburg, J. Backer). Însă aceste elemente tradiționale au fost reelaborate de redactor, care construiește primul dialog dintre Isus și Petru într-un joc al contrapunctului cu discursul-testament, în care este anunțată renegarea lui Petru (*In* 13,33.36-38). În schimb, lexicul și imaginile pastorale sunt inspirate din textul din *In* 10,1-16, cu privire la „bunul păstor”. O confirmare a acestei tendințe de a relua textele din *Ioan* o avem în introducerea celui de-al doilea dialog, care face trimitere explicită la textul în care, pentru prima oară, este prezentat discipolul pe care îl iubea Isus, în contextul cinei finale a lui Isus cu discipolii (*In* 21,20; cf. *In* 13,21-26).

Mai discutată este problema raportului și a rolului ultimelor două versete ale capitolului nostru: sunt parte integrantă a compoziției din *In* 21,1-23? Ambele aparțin aceluiași nivel sau sunt scrise de aceeași mână? A fost deja menționată ipoteza lui M.J. Lagrange, reluată și reformulată de către L. Vaganay: *In* 21,24-25 a fost adăugat ca o nouă concluzie după ce *In* 20,30-31, din locul său original, adică după *In* 21,23, a fost mutat la sfârșitul capitolului 20 (Langange); doar *In* 21,25 a fost adăugat, pentru că *In* 21,24, acum parte integrantă din *In* 21,1-23(24), urma la origine după *In* 20,30-31 (Vaganay). Această ipoteză, care nu și-a găsit alți susținători, reflectă tensiunea care există între *In* 21,24 și *In* 21,25. Prima parte a acestui ultim verset este copiată după *In* 20,30. Inclusiv copistul Codicelui Sinaitic trădează o anume nesiguranță în redactarea textului, pentru că a adăugat *In* 21,25 într-un al doilea moment. M.E. Boismard – A. Lamouille atribuie *In* 21,25 unui nivel mai vechi al tradiției textului din *Ioan* (Doc. C), ca final original al Evangheliei; în timp ce *In* 21,24 ar reflecta perspectiva redacțională a celui de-al doilea strat (*In* II-B), distinct de *In* 21,23, atribuit unui al treilea nivel (*Ioan* III). Și B. Lindars separă cele două versete concluzive și consideră *In* 21,25 o notă editorială la apendice din *In* 21,1-23.24. În mod analog, R. Schnackenburg distinge două mâini: cea a redactorului în *In* 21,24, care prelungește *In* 21,21, și cea a editorului, în *In* 21,25, care se inspiră din *In* 20,30.

Aceste ipoteze referitoare la cele două versete finale se integrează în discuția mai amplă cu privire la *In* 21,1-25. Acest fragment provine de la aceeași mână care a scris primele douăzeci de capitole din *Ioan* sau autorul este altcineva? În orice caz, care este raportul dintre acest capitol și cele care îl preced? Răspunsul la prima întrebare divizează cercetătorii actuali și comentatorii contemporani ai *Evangheliei a patra*. De la începutul secolului al XX-lea a crescut numărul celor care susțin că *In* 21 nu are același autor ca primele douăzeci de capitole, numit

în mod convențional „evangelist”²¹⁰. Însă nu lipsesc, în ultimul timp, susținătorii ipotezei contrare, adică că *In* 21 a fost scris de evangelist, chiar dacă, după unii, într-o fază ulterioară și cu o altă perspectivă.²¹¹ Argumentarea bazată pe analiza lexicală și stilistică nu duce la soluții incontestabile: din 25 de versete, se pot observa 28 de termeni care nu apar în *In* 1-20 și alți 8 care le înlocuiesc pe cei mai comuni sau recurenți în textul Evangheliei; însă dintre cei 28 de termeni noi, cel puțin jumătate intră în aria semantică legată de scena pescuitului și în cea a dialogului dintre Isus și Petru referitor la rolul „pastoral”; se înregistrează și unele particularități stilistice neobișnuite – folosirea particulei *apò*, cu sens cauzal și partitiv – însă în același timp sunt semnalate cel puțin 25 de caracteristici ale stilului propriu *Evangheliei a patra*. Pe de altă parte, nu poate fi exclusă posibilitatea ca un redactor familiarizat cu textul lui Ioan să fie în măsură să-i imite stilul și modelele literare. Probabil o mare greutate o are argumentarea desprinsă din diferita perspectivă redacțională, care poate fi reconstruită pe baza comparației dintre capitolul nostru și restul Evangheliei. Prevalența unui interes eclezial și, mai precis, pentru rolul lui Petru și al „discipolului iubit” este admisă și de cei care atribuie capitolul final aceluiași autor al primelor douăzeci. Nu întâmplător se vorbește despre o integrare sau despre o a doua concluzie făcută Evangheliei încheiate, înainte de publicarea sa în cercul mai amplu al comunității lui Ioan (B. Lindars). Însă inclusiv susținătorii unei origini diferite a textului din *In* 21 față de restul Evangheliei tind să-l plaseze pe autorul-redactorul sau editorul său în cercul discipolilor evangelistului sau, oricum, în mediul comunității sau al tradiției lui Ioan. Legătura sau separarea dintre *In* 21,1-25 și textul precedent al Evangheliei se pot percepe și în terminologia diferită la care apelează autorii și comentatorii atunci când desemnează acest capitol final al *Evangheliei a patra*: „epilog”, în paralel cu prologul inițial (R.E. Brown, S. Smalley, J. Marsh; apendice, adăugare, concluzie redacțională (C.K. Barrett, R. Schnackenburg, J. Becker).

La finalul acestei treceri în revistă a diferitelor ipoteze făcute pentru a răspunde la întrebările ridicate în jurul capitolului 21 al *Evangheliei după Ioan*, propun anumite orientări programatice care trebuie verificate prin intermediul analizei exegetice a textului, însă care, încă de la început, reprezintă o ipoteză de lucru. Textul actual din *In* 21,1-25 se prezintă ca o unitate literară și tematică, rolul unui montaj redacțional, care poate fi atribuit unei singure persoane. Ipoteza conform căreia acest redactor ar fi diferit de autorul Evangheliei precedente (*In* 1-20) ne permite să explicăm mai bine noua perspectivă eclezială, concentrată pe rolul diferit al lui Petru și al discipolului iubit. Moartea acestuia din urmă și criza ce a urmat în interiorul comunității lui Ioan reprezintă situația existențială

²¹⁰ Recent, printr-o argumentare cu caracter lexical-stilistic: M.E. Boismard – A. Lamouille; cf. M. Goguel, A. Loisy, H.C.G. McGregor, E. Meyer, Th. Zahn, R.H. Lightfoot, M. Dibelius, R. Bultmann, E. Käsemann, H. Van den Bussche, A. Wickenhauser, H. Strathmann, C.K. Barrett, C.H. Dodd, R. Schnackenburg, S. Schulz, J. Schneider, J. Becker, E. Hänchen, J. Gnielka, G. Segalla, V. Pasquetto.

²¹¹ Unii dintre comentatorii clasici: B.F. Westcott, W. Bauer, J.H. Bernard, E.C. Hoskyns, M.J. Lagrange; recent: A. Kragerud, R. Mahoney, W. Wilckins, S.B. Marrow, S.S. Smalley, I. De La Poterie, E. Dellebecque (în afară de *In* 21,24-25); J. Marsh, B. Lindars, P.F. Ellis, S.A. Panimolle.

în care a fost revăzută și integrată, prin intermediul capitolului final, întreaga Evanghelie, înainte de difuzarea sa și de receptarea sa în alte comunități creștine. Nu poate fi întâmplător că toate mărturiile manuscrise, începând cu papirusurile din secolul al III-lea, reproduc *Evanghelia după Ioan* în forma sa actuală, inclusiv capitolul final. Pentru credibilitatea istorică a anumitor tradiții și *lògia* care se întâlnesc în această concluzie integrativă a *Evangheliei a patra* se poate apela la faptul că ele sunt prezente și atestate, în paralel, în textele Evangheliilor sinoptice; în special cristofania pascală a lui Petru și rolul său autoritar recunoscut în primele comunități creștine.

2. Analiza exegetică

Versetul din deschiderea capitolului concluziv al *Evangheliei a patra* anunță programul primei unități literare: apariția lui Isus în fața discipolilor pe marea Tiberiadei (In 21,1ab). Intenția de a face o relatare concentrată pe „apariția” lui Isus este confirmată de reluarea un pic pedantă a aceleiași formulări tematice: „și li s-a arătat astfel” (In 21,1c). Așadar, ni se oferă lista celor șapte discipoli implicați în această experiență (In 21,2). În mod esențial și dramatizat, se reconstruiește situația în care se arată Isus: după o noapte de pescuit fără rezultat, al cărei inițiator a fost Petru (21,3-4). La finalul întâlnirii cu Isus, recunoscut de către discipoli în contextul unui pescuit neobișnuit de bogat și după o masă de dimineață pe malul lacului, redactorul face aluzie, printr-o frază rezumativă, la laitmotivul întregii relatări: „Aceasta a fost de acum a treia oară că Isus s-a arătat discipolilor, după ce a înviat din morți” (In 21,14). Așadar, este vorba despre o apariție pascală, pe care autorul o pune în seria precedentelor întâlniri ale lui Isus înviat cu discipolii. La numărul trei s-a ajuns, probabil, făcându-se trimitere doar la cele două episoade imediat precedente în care Isus se prezintă în mijlocul discipolilor de două ori la rând, la distanță de opt zile (In 20,19-23.24-29). Formularea „înviat din morți”, cu pasivul verbului *egèrein*, apare în nota redacțională din In 2,22. În aceasta se reflectă un mod de a exprima credința în Isus înviat, inclusiv în afara tradiției lui Ioan (cf. Mt 28,7; Rom 4,25; 6,4.9; 1Cor 15,12.20). Și folosirea verbului *phaneroùn* pentru a indica apariția pascală a lui Isus este neobișnuită în *Evanghelia a patra*, unde același verb apare de nouă ori, mai degrabă în raport cu misiunea istorică a lui Isus (In 1,33; 2,11; 7,4; 9,3; 17,6). În *Scrisoarea întâi a lui Ioan*, cu același verb, la pasiv, se anunță „apariția” escatologică a lui Isus (1In 2,28; 3,2.5.8). Este interesant să observăm că folosirea acestui verb pentru a exprima apariția lui Isus înviat în fața discipolilor, apare, în afară de textele din In 21,1.14, doar la finalul *Evangheliei după Marcu* (Mc 16,12.14). Însă trebuie să recunoaștem că în interiorul narațiunii din In 21,2-13 lexicul și modelele literare pentru prezentarea apariției lui Isus sunt cele proprii *Evangheliei a patra*: Isus „stă”, *èstē*, pe malul lacului (In 21,4a); discipolii nu „știu” că este Isus (In 21,4b); apoi îl recunosc cu formula: „Este Domnul” (In 21,7.12). Așadar, se poate spune că autorul a introdus într-un cadru redacțional ecoul unei experiențe păstrate în mediul sau tradiția lui Ioan.

Amplasarea postpaschală a evenimentului narat este sugerată și de expresia de legătură de la început, caracteristică *Evangheliei a patra*: „După acestea, *metà tauta*” (cf. In 5,1; 6,1). Cititorul este trimis la experiența imediat precedentă prin adverbul temporal „din nou”, *pàlin*, în schimb este nouă amplasarea acestei întâlniri a lui Isus, care se oprește pe mal (In 21,3-4). Desemnarea „Marea Tiberiadei”, față de cea înregistrată în In 6,1 „Marea Galileii, Tiberiadei”, reflectă o situație în care noul oraș construit pe lac în onoarea lui Tiberiu a căpătat întâietate față de toponomastica tradițională biblică și iudaică²¹². Autorul care a creionat acest cadru redacțional vrea să stabilească o legătură ideală cu semnul pâinii înfăptuit de către Isus în apropierea unei sărbători a Paștelui pe malul lacului Tiberadei? Pentru moment, putem accepta această legătură drept o ipoteză ce trebuie verificată în continuarea relatării.

Prezentarea grupului discipolilor cărora li se arată Isus începe cu dublul nume al lui *Simôn Pétros*. Urmează alte două personaje cunoscute cititorilor *Evangheliei* și prezentate printr-o formulare stereotipă: „Toma, cel numit Geamă-nul” (cf. In 11,16; 20,24) și „Natanael din Cana Galileii”. Desemnarea lui Natanael prin intermediul localității de origine este nouă, însă construcția secvenței este tipică *Evangheliei a patra* (cf. In 2,1; 12,21). Cea de-a doua pereche este prezentată în mod neobișnuit, cu patronimul *hoi Zebedàiou*, „(fiii) lui Zebedeu”. În tradiția sinoptică, aceștia sunt cunoscuți cu numele de Iacob și Ioan (Mt 4,21; 10,2 par.; Lc 5,10). În sfârșit, este menționată o a treia pereche de discipoli anonimi. Se observă, așadar, o diminuare progresivă a datelor referitoare la identificarea celor șapte discipoli. Doar primii doi fac parte din grupul celor cinci discipoli chemați de Isus: Simon Petru și Natanael (In 1,41-42.45-49). Toma face parte din grupul celor doisprezece (In 20,24). Cei doi fii ai lui Zebedeu sunt ignorați în tradiția lui Ioan, chiar dacă, conform tradiției sinoptice, sunt integrați în numărul celor doisprezece. Ultimii doi discipoli anonimi asociați lui Simon Petru ar putea face trimitere la perechea celor doi discipoli ai lui Ioan, Botezătorul și martorul, care îl urmează pe Isus (In 1,37-40). Dacă această alăturare este posibilă, unul dintre cei doi anonimi este Andrei, fratele lui Simon Petru, iar celălalt este cel care, după pescuitul neobișnuit, îl recunoaște pe Isus drept „Domnul”, adică „discipolul pe care îl iubea Isus” (In 21,7). Acesta ar putea fi inclusiv unul dintre „fiii lui Zebedeu”, însă în cazul acesta ar apărea o desemnare dublă și diferită pentru aceeași persoană. În schimb, prezentarea ultimei perechi, prin intermediul expresiei „și alți doi dintre discipolii săi”, *ek tôn mathētôn autoù*, pregătește scena intervenției discipolului identificat datorită relației sale distinctive cu Isus.

Faptul că numărul discipolilor care se găsesc împreună ar fi „șapte” nu cred că ar putea căpăta o semnificație deosebită în raport cu valența simbolică – plinătate sau totalitate – a acestui număr. Cel puțin autorul nu atrage atenția în mod explicit asupra acestei posibile relevanțe a numărului total al discipolilor. Ceea ce este, însă, scos în evidență este faptul că acești discipoli sunt solidari cu Petru, care

²¹² Cf. I. FLAVIU, *Bell.* II, 9, 1, par. 168; și scriitorul iudeo-elenist a numit lacul, pe al cărui mal de sud-vest a fost întemeiată Tiberiada, „Lacul Tiberiadei” (*Bell.* III, 3, 5, par. 57).

are inițiativa pescuitului pe lac. Este acesta un semn că ei l-au abandonat pe Isus și proiectul său? Sau este efectul deziluziei lor după moartea învățătorului lor? Nu aceasta este intenția redactorului, care introduce episodul pescuitului ca pe un context al celei de-a treia „apariții” a lui Isus. Așadar, aceștia nu mai sunt împrăștiați „fiecare la ale sale” (In 16,32), ci reuniți și asociați cu Petru în pescuitul din timpul nopții pe lac. Naratorul face să se succedă rapid scurtele secvențe: proiectul și decizia lui Petru, adeziunea tovarășilor săi, exprimată printr-un dialog rapid, execuția și constatarea rezultatului negativ printr-o formulă lapidară: „dar în noaptea aceea nu au prins nimic” (In 21,3c). Dacă ținem cont de conotațiile simbolice pe care „noaptea” le are în unele expresii din *Evangelhia a patra*, nu poate fi exclus că observația finală cu privire la pescuitul nocturn al discipolilor ar avea o rezonanță aluzivă: „noaptea” este timpul în care nu se poate „lucra”, nici nu se poate „merge”, pentru că nu este lumină (In 9,4b; 11,10). În timpul absenței lui Isus, pescuitul discipolilor este fără rezultat.

Pe fundalul acestei nopți sterile iese în relief, spre dimineată, figura solitară a lui Isus, care se oprește pe mal. În contextul acesta, zorii care apar fac trimitere la timpul intervenției decisive a lui Dumnezeu salvatorul. Lucrul acesta se întâmplă în experiența evreilor care ies din Egipt și traversează marea pe timpul nopții (Ex 14,24). Dimineata, Dumnezeu primește rugăciunea și rezolvă drama spirituală a psalmistului care se roagă (Ps 5,4; 30,6; 88,14; 90,14). Însă prezența lui Isus rămâne ascunsă discipolilor care se întorc după noaptea neproductivă de pe lac. Nota redacțională: „dar discipolii nu știau că este Isus” nu permite să descriem situația doar în termeni fizico-naturali. În negura dimineții, cei șapte pescari de pe lac nu reușesc să vadă bine cine este pe mal. Exprimarea *Evangelhiei* este fără echivoc imediat ce o alăturăm celei cu privire la Maria Magdalena care în grădină lângă mormânt îl vede pe Isus înviat, însă nu îl recunoaște: „Nu știa că era Isus” (In 20,14). La fel ca în cazul discipolilor, inițiativa lui Isus este cea care deblochează situația și o conduce până la deplina recunoaștere pascală. El se adresează discipolilor pe un ton familiar, numindu-i „copii”, *paidia*, și întreabă dacă au ceva de mâncare. Termenul grec *prosphàgion* poate fi echivalat prin „ceea ce se mănâncă cu pâine”, pentru că indică ceea ce se adaugă la sau ceea ce se mănâncă cu pâine. În contextul actual, cererea lui Isus reprezintă o aluzie implicită la rezultatul pescuitului discipolului: aceștia trebuie să admită falimentul total al efortului lor nocturn. În acest punct intervine Isus. Cuvintele sale sunt o invitație-ordin, urmată de o promisiune sau încurajare: „Aruncați năvodul... și veți găsi”. Discipolii execută cu precizie ordinul lui Isus și obțin un pescuit excepțional. În cele trei secvențe putem identifica schema relatării unui miracol: ordin, execuție și efect. În interiorul acestui model literar, nu are importanță faptul că năvodul trebuie aruncat pe partea dreaptă a bărcii. Miracolul nu depinde de respectarea acestui detaliu, chiar dacă „dreapta”, în tradiția biblică, este asociată cu soarta favorabilă²¹³. Este deplasată și explicația de tip pozitivist:

²¹³ Adjectivul *dexiòs*, asociat adesea cu „mâna” (dreaptă), desemnează latura mai „favorabilă” și „importantă”. Binecuvântarea este transmisă prin impunerea mâinii drepte (Gen 48,13.14.17.18);

Isus, de pe mal, ar fi văzut un banc de pești pe partea dreaptă a bărcii! Rapida succesiune a diferitelor faze ale relatării ne face să înțelegem care este adevăratul interes al naratorului Evangheliei: să pună în evidență semnificația pescuitului bogat realizat datorită cuvintelor eficace ale lui Isus.

Elementul decisiv este, așadar, cuvântul lui Isus. Acesta dă aceluia pescuit de pe lac o semnificație nouă. Însă doar discipolul pe care Isus îl iubea percepe aici semnul revelator al prezenței lui Isus înviat. El, de fapt, îi spune lui Petru: „Este Domnul”. Scena face trimitere la cea a întâlnirii pe timp de noapte a lui Isus cu discipolii pe lac, după miracolul pâinilor. În cazul acela, Isus însuși se prezintă discipolilor înfricoșați cu formula: „Eu sunt, *egō eimi*” (In 6,20). În schimb, acum, revelația identității lui Isus Domnul este făcută de acel discipol prezentat deja, începând cu cina dinainte de arestarea lui Isus, prin expresia: „cel pe care îl iubea Isus”. Încă o dată, acesta este pus în relație cu Petru, singurul destinatar al acestui anunț pascal din partea discipolului iubit. Inclusiv în relatarea vizitei la mormântul lui Isus acel discipol ajunge primul acolo și așteaptă să intre Petru; însă doar despre discipol se spune: „A văzut și a crezut” (In 20,8). Rolul discipolului iubit de Isus de mediator privilegiat al experienței pascale este evocat și în contextul actual al pescuitului neobișnuit. De fapt, anunțul pe care acesta îl face lui Petru: „Este Domnul” reprezintă sinteza credinței în Isus înviat.

Această recunoaștere explicită a prezenței Domnului – formularea este repetată la scurtă distanță pentru a doua oară – provoacă reacția lui Petru. Însă prezentarea acestei scene este mai puțin clară, ca să nu spunem întortocheată și contradictorie. De fapt, se spune că Petru „s-a încins cu haina”; și pentru a justifica lucrul acesta, redactorul precizează într-o paranteză: „pentru că era dezbrăcat”. Însă această observație nu se împacă cu ceea ce urmează: „Și s-a aruncat în mare” (In 21,7bc). În acest punct, secvența acțiunilor lui Petru rămâne suspendată, pentru a se povesti ceea ce fac ceilalți discipoli. Aceștia ajung la mal cu barca, trăgând după ei năvodul cu pești. Și în cazul acesta redactorul explică, printr-o notă parentetică, motivul acestui comportament: „pentru că nu erau departe de uscat, ci la vreo două sute de coți” (In 21,8c). Așadar, se descrie sosirea și debarcarea discipolilor care, abia coborâți pe uscat, văd pește pe jar, cu pâine lângă (In 21,9). Isus, atunci, li se adresează discipolilor și îi invită să aducă din peștii pe care tocmai i-au prins (In 21,10). Abia acum reapare Petru, care pare că vrea să execute invitația-ordinul lui Isus singur. Textul spune: „Petru a urcat în barcă și a tras la mal năvodul plin cu o sută cincizeci și trei de pești mari. Și, deși erau așa de mulți, năvodul nu s-a rupt” (In 21,11).

Cititorul care se lasă condus de succesiunea logică a secvențelor, așa cum sunt dispuse în pagina evanghelică, are următoarea impresie: se dorește cu orice preț

în ritualul de consacrare a preoților și în împărțirea victimelor, partea dreaptă este cea mai importantă și mai privilegiată din punct de vedere ritualic (cf. *Ex* 29,20; *Lev* 7,32-33; 8,23-24; 14,14,28); mâna dreaptă a lui Dumnezeu, cea a jurământului, este simbolul acțiunii sale eficace și mântuitoare (*Dt* 32,40; *Ps* 18,36; 118,15); partea dreaptă a tronului este rezervată reginei-mame (*IRg* 2,19) și reginei-soții (*Ps* 45,10); regele-Mesia șade la dreapta lui Dumnezeu (*Ps* 110,1) și din partea dreaptă a templului provine apa care însănătoșește și fertilizează pământul lui Israel (*Ez* 47,1-2).

evitarea întâlnirii directe și imediate dintre Petru și Isus. De fapt, el știe că este Domnul, însă doar pentru că i-a spus lucrul acesta discipolul iubit; la vestea aceasta, se aruncă în apă, însă nu se spune nimic despre eventuala sa întâlnire cu Isus de pe mal; își ia sarcina de a aduce peștii, așa cum a poruncit Isus, însă, de fapt, nu se mai vorbește despre asta în momentul în care toți discipolii sunt invitați să stea la masă (In 21,12). Singurul contact direct dintre Isus și Petru este cel de după masă, într-un dialog personal, în timp ce în fundal rămân ceilalți discipoli, chiar și cel pe care îl iubea Isus (In 21,15.20). În fața acestei stări de lucruri, dezorientarea comentatorilor este de înțeles. Însă adesea lucrul acesta se limitează la unele întrebări mărunte: de ce Petru „se îmbracă” pentru a se arunca în apă? Ce semnificație trebuie dată verbului grec *anēbē*, tradus literal: „a urca”, la începutul lui In 21,11a. Înseamnă: „urcă în barcă”, „urcă la mal, ieșind din apă pe plajă”?

O descriere plauzibilă a scenei ar putea fi următoarea: Petru, la exclamația discipolului iubit: „Este Domnul”, își leagă cămașa de pescar la brâu, pentru că nu avea alte haine pe el, și a mers până la mal pentru a-l întâlni mai repede pe Isus, din moment ce barca se afla la o distanță de mai puțin de 100 de metri de uscat. O mare parte a comentatorilor sunt de acord în reconstruirea intenției lui Petru: nu contează dacă a mers sau a înotat, el vrea să-l întâlnească imediat pe Isus. Însă tocmai lucrul acesta textul evanghelic nu îl spune. Celelalte probleme sunt subtilități sau curiozități nesemnificative, dacă nu este clarificată intenția de fond care primează în organizarea textului. A te întreba de ce Petru își leagă haina la brâu are sens doar dacă se intuiește motivul global al reacției sale. Dacă Petru are intenția să ajungă la mal pentru a-l întâlni pe Isus, probabil că pune ceva pe el din motive de decență sau că își leagă haina la brâu pentru a înota mai bine sau pentru a merge prin apă până la mal. Însă dacă Petru, la auzul veștii că este „Domnul”, cuprins de remușcări sau de frică, încearcă să evite întâlnirea directă cu Isus, atunci faptul că se îmbracă și se aruncă în apă are o altă semnificație. Pomenirea faptului că Petru își încinge haina pentru că era dezbrăcat a fost alăturată de unii comentatori scenei din Gen 3,8-11: Adam, după păcat, se ascunde pentru că este dezbrăcat (J. Becker). Inclusiv această reconstrucție a scenei integrează în textul evanghelic elemente străine, în timp ce percepe un aspect prezent în intenția globală a relatării: Isus este cel care ia inițiativa de a restabili contactul cu Petru. În contextul dialogului de după masă, întrebarea „Mă iubești?” repetată de Isus de trei ori îl întristează pe Petru (In 21,17b). În momentul acesta, întâlnirea dintre Isus și Petru se încheie printr-o invitație reînnoită la urmarea Domnului său, ținând seama și de riscul de a-și da viața (In 21,18-19.22).

În acest orizont mai vast se poate da un sens și scenei în care Petru reapare singur, după ce discipolii, tovarășii săi, au tras năvodul cu mare greu, fiindcă era plin de pești. Aceștia primesc ordinul să-i aducă lângă focul pregătit la mal. Însă Petru este cel care iese din apă și, singur, încearcă să tragă năvodul „pe uscat”. Această ultimă precizare a textului sugerează că verbul grec *anēbē* trebuie interpretat în sensul de „să urce din apă” (pe mal) și nu în barcă. Această operațiune a lui Petru, a cărei continuare sau rezultat nu îl știm, îi permite totuși naratorului să comunice cititorilor două informații precise: năvodul este plin cu o sută

cincizeci și trei de pești mari și, în ciuda acestui fapt, nu se rupe. Aceste două adnotări, mai ales prima, au iscat o avalanșă de ipoteze a căror creativitate nu a fost încă epuizată. Mare parte dintre comentatori, inclusiv moderni și contemporani, sunt de acord atunci când consideră că cele două detalii ale textului din *Ioan* au o valență simbolică. Cei mai sobri se mulțumesc să vadă aici o aluzie la universalitatea-plinătatea (153 de pești) și la unitatea (năvodul care nu se rupe) Bisericii; sau la rodnicia misiunii bisericești. Alții încearcă să dezlege enigma celor 153 de pești, făcând apel la simbologia numerelor din antichitate sau la procesul hermeneutic iudaic numit *gematria*²¹⁴. În fața diferitelor ipoteze care se împletesc și se contrazic, unii renunță la orice interpretare simbolică sau aluzivă și consideră informația textului drept un dat de fapt, verificat de protagonist: Petru a numărat efectiv 153 de pești mari, inclusiv pentru a-i distribui mai apoi tovarășilor de pescuit. Însă în sine înregistrarea unui fapt concret – numărul precis al peștilor – nu exclude posibilitatea unei reinterprețări în cheie simbolică. Însă care este această cheie? Era cunoscută redactorilor sau cititorilor săi, însă s-a pierdut în mod ireparabil de-a lungul tradiției? Sau poate fi descoperită în mod cifrat în vreo subtilitate a textului?

Înainte de toate, trebuie să ținem cont de tendința caracteristică *Evangeliei a patra* de a reproduce datele numerice, și asta în special în contextul miracolelor

²¹⁴ Numărul 153 nu poate fi cu totul întâmplător sau inventat fără un scop: de ce să nu aleagă un număr rotund, cum ar fi 100 sau 150? Dacă intenția simbolică ar fi fost explicită, de ce să nu apeleze la numerele care au precedente biblice, de exemplu 318, servitorii lui Abraham (*Gen* 14,14), sau multiplii lui 3 sau ai lui 7 sau ai lui 12 (144.000 din *Ap* 7,4)? Pe acest drum al rolului simbologiei numerelor se aventurează cei care încearcă să dea o interpretare la numărul 153. Prima este cea care se bazează pe „numărul triumfiar” 17, sugerat deja de Augustin și preluat de unii autori moderni, în special de E.C. Hoskyns: suma numerelor naturale de la 1 la 17 este 153. Acest număr este numit „triumfiar” pentru că unitățile de la 1 la 17 pot fi dispuse în linii paralele și constituie, în cazul acesta, un triunghi echilateral în care fiecare latură este egală cu 17 linii (cf. M.J.J. MENKEN, *Numerical literary techniques in John*, Brill, Leiden, 1989, 27-28.39); la rândul său, 17 rezultă din adunarea lui 10 cu 7 (plinătate și totalitate) sau din 12 plus 5 (coșurile și pâinile din *In* 6,9.11). Ieronim ajunge la ideea unei universalități pe o altă cale: 153 sunt speciile de pești cunoscute „dacă e să ne luăm după ceea ce spun cei care au scris despre animale, în special cei care au publicat *Halieutikā*, atât în limba latină, cât și în greacă, printre care Opan din Cilicia, poet foarte învățat” (IERONIM, *In Ez. XIV* 47,6-12). Însă în afară de atribuirea lucrării *Halieutikā*, „Pescuitul”, în cinci cărți, lui Opan, un poet originar din Corico, în Cilicia, din secolul al II-lea d.C., confundat deja în antichitate cu omonimul lui „Apamea” (Siria) din secolul al III-lea d.C., autorul unei opere analoage despre „Vânătoare”, această indicație a lui Ieronim este nesigură și discutabilă, pentru că există alte numărători ale peștilor, ca aceea a lui Plinius, care vorbește despre 74 de specii de pești, excluzându-le pe cele 30 ale crustaceelor (PLINIUS, *Hist. nat.* IX, 14). Textul evanghelic, însă, vorbește despre toate speciile de pești sau despre 153 de pești mari? Mai complicate sunt explicațiile care fac apel la *gematria*, pe baza alfabetului grec sau ebraic: 153 rezultă din suma numerelor ce corespund cu literele alfabetului care formează numerele ebraice: (EN)GADDI (17); EN-EGLAİM (153), în raport cu textul din *Ez* 47,10; termenii ebraici QHL H’HBH, „biereca iubirii” sau H^cLM-HB, „lumea viitoare”; BNJ-H’LHJM, „fiii lui Dumnezeu”; HRP-SGH, „Muntele Pisgah”; sau numele grecești: *Simōn* (76) – *ichthys* (77); acrostihul grecesc ICHTH(YS), ce corespunde lui *Iēsoûs* (70) *Christòs* (3) *Thēos* (80); este obținut prin intermediul tehnicii *atbash*, utilizată în tradiția iudaică: fiecare literă a unui cuvânt este înlocuită cu o alta, în corespondență cu literele alfabetului ebraic, dispuse într-o anumită ordine, de la *aleph* la *tau* și invers (cf. N.J. McELENNEY, *art. cit.*).

în care se oferă ceva: la Cana există șase vase de piatră cu capacitatea de 2 sau 3 măsuri (In 2,6); cele cinci pâini de orz și cei doi pești sunt suficiente pentru 5000 de oameni și ceea ce rămâne se adună în 12 coșuri (In 6,9.13; cf. 12,5). În al doilea rând, trebuie să fim atenți la faptul că este vorba despre „pești mari”, și lucrul acesta, împreună cu numărul important, este pus în legătură cu circumstanța că năvodul nu se rupe. Asupra acestui detaliu cade accentul în structura narațiunii. Petru urcă pentru a trage la uscat năvodul plin de pești și constată că, în ciuda numărului mare de pești mari, năvodul rămâne întreg. Acest fapt nu pare imediat neobișnuit, însă autorul îl semnalează ca fiind ceva semnificativ pentru cititori, care, pe baza textului grec – unde apare pasivul verbului *schizesthai*, „a se rupe” – sunt în măsură să facă o legătură cu episodul la fel de unic al cămășii lui Isus pe care soldații decid să nu o „rupă”, ci să o tragă la sorți (In 19,24). Dat fiind interesul *Evangheliei a patra* pentru tema unității și a integrității între cei credincioși și cei mântuiți, care trebuie relizată sau păstrată, nu poate fi exclus faptul că autorul ar vrea să facă trimitere la aceasta prin imaginea năvodului intact în ciuda mării cantități de pești. Nu trebuie să uităm că este vorba despre un pescuit excepțional, obținut datorită cuvântului eficace al lui Isus, în care discipolul iubit a întrevăzut un semn al prezenței Domnului. Această valență simbolică a pescuitului ar putea fi confirmată de comparația cu tradiția sinoptică, în special lucană, unde pescuitul extraordinar obținut datorită cuvântului lui Isus este pus în legătură cu chemarea lui Petru de a deveni pescar de oameni (Lc 5,4-10; cf. Mt 4,19; Mc 1,17). *Evanghelia după Matei* compară în mod explicit acțiunea lui Dumnezeu, din care face parte și misiunea discipolilor, cu năvodul care este aruncat în mare, adună orice specie de pești și este tras la mal când este plin (Mt 13,47-48). Pești din abundență și de orice specie, spune profetul Ezechiel, vor fi în apele aceluia râu care izvorăște din partea dreaptă a templului lui Dumnezeu și însănătoșește și fertilizează pământul lui Israel (Ez 47,10b).²¹⁵ Acum, chiar dacă nu reușim să descifrăm semnificația numărului 153, nu se poate nega o anumită importanță a simbologiei teriomorfe în contextul nostru, unde, imaginile năvodului-peștilor-pescuitului din prima parte sunt înlocuite, în a doua parte, de pășune- a paște-miei și oi (In 21,17). Dacă acestea din urmă au o valență cristologică și eclezială clară, se poate admite că aceasta este prezentă în mod explicit și în primele. Nu este întâmplător faptul că în ambele contexte este implicat în mod direct Petru, în raportul său cu Isus.

Toată scena finală a întâlnirii discipolilor cu Isus, pe mal, după marele pescuit, se desfășoară într-un cadru aluziv. Isus îi invită pe discipoli să ia parte la masa pregătită fără să aștepte ca Petru să aducă vreunul din cei 153 de pești mari. În interpretarea alegorică a textului evanghelic, se înțelege că acești pești nu pot fi mâncați, pentru că ei îi reprezintă pe cei salvați sau pe credincioși! Însă autorul

²¹⁵ Pescuitul, în tradiția biblică, are o semnificație ambivalentă: simbol al dreptății lui Dumnezeu (Jer 16,16); pescuitul abundent este semnul binecuvântării lui Dumnezeu (Ez 47,10-11; cf. un text incert în *TestZab.* VI, 5-6). Mai cunoscută în textele iudaice este prezentarea banchetului escatologic, în care celor aleși le este dat drept hrană pește, și mai precis monstrul primordial Leviatan (*4Esdr.* 6,49-52; *2Bar.* 29,4; cf. *1Enoh* 60,7-9.24-25; *B.B.* 75a).

nu mai acordă atenție scenei precedente cu Petru și se concentrează asupra raportului dintre Isus și discipoli. Aceștia din urmă nu îndrăznesc să-i pună întrebări pentru a verifica identitatea sa reală. O rezervă analoagă apare și în scena de lângă fântâna din Samaria, unde Isus stă de vorbă cu femeia din Sihâr (In 4,27). Însă în contextul de față motivul ezitării lor este altul: „Știu că este Domnul”. Este a treia oară când apare această formulă a credinței pascale. Aceasta corespunde promisiunii făcute de Isus: „În ziua aceea nu mă veți mai întreba nimic” (In 16,23a). Acum, Isus „vine” și repetă gesturile celui care stă în capul mesei, așa cum făcuse în episodul dăruirii pâinii și peștilor către mulțime, pe malul lacului, cu ocazia unui Paște al iudeilor (In 21,13// In 6,11). Simetria situațiilor evidențiate prin recurența acelorași termeni conferă și acestei ultime mese de dimineață, pe malul lacului, o aură „euharistică”. Isus le dăruiește discipolilor pâinea, menționată acum pe primul loc, și la fel face cu peștele pregătit deja în momentul sosirii lor pe uscat. Autorul sugerează în mod discret semnificația cristologică a acestei scene finale: prezența lui Isus înviat și întâlnirea cu el se prelungesc la masă, pe care el o prezidează în calitate de Domn. Scena precedentă pescuitului neobișnuit, care a provocat proclamarea discipolului iubit, se încheie în întâlnirea convivială a Domnului cu discipolii. Toate acestea, pentru redactorul final, constituie „apariția” lui Isus înviat.

După masa pregătită și prezidată de Isus cu care se încheie apariția sa pascală în fața discipolilor, are loc întâlnirea sa personală cu Petru. Aceasta se desfășoară în două dialoguri. În primul, inițiativa este a lui Isus; în a doua, Petru este cel care îi solicită un răspuns cu privire la destinul viitor al discipolului iubit. Acesta pornește de la discursul profetic al lui Isus cu privire la destinul lui Petru, chemat să-l urmeze pe Domnul său în ciuda perspectivei unei morți violente (In 21,18.19). Cele două secvențe dialogice sunt comentate și extinse de notele explicative ale redactorului, care în final prezintă rolul autoritar al „discipolului” și semnificația și valoarea Evangheliei scrise. În firul epic de ansamblu al compunerii acestei a doua părți a capitolului, se recomandă atenției structura îngrijită a primului dialog dintre Isus și Simon Petru. Cele trei întrebări ale lui Isus și cele trei răspunsuri ale lui Petru sunt introduse de formula *lègei autô*, repetată de nouă ori; Isus, în întrebările sale, recurge la verbul *agapàn*, „a iubi”, și o dată la verbul *philèin*, „a iubi”; Petru răspunde de două ori: „Da, Doamne, *nài Kÿrie*”, iar a treia oară, pur și simplu, cu *Kÿrie*, urmat de verbul *òida*, „știi”, la care se adaugă la final „cunoști”, *ginôskeis*; acest verb introduce de trei ori în răspunsul său verbul *philèin*, „a iubi”; de trei ori, Isus răspunde în fața declarației lui Petru printr-o misiune sau o investitură pastorală, exprimată prin imperativul celor două verbe care se alternează, *bòskein*, *poimànein*, *bòskein*, care sunt determinate de complementul direct indicat prin substantivele *arnia*, *pròbata* sau *probàtia* (In 21,17). Trebuie semnalată împletirea dintre pronumele personale și cele posesive care se referă la Isus și la Petru: „tu/te”, *sy/se*, de șase ori; „mă/mei(mele)”, *me/mou*, de șase ori. Această insistență personalizează dialogul concentrat pe relația afectivă a iubirii. Iată succesiunea celor trei faze ale dialogului dintre Isus și Petru prezentate într-un tablou schematic:

- I. a) Isus i-a spus lui Simon Petru: „Simon, fiul lui Ioan, mă iubești mai mult decât aceștia?”. *agapàs*
 b) El i-a zis: „Da, Doamne, tu știi că te iubesc”. *philô*
 c) El i-a spus: „Paște mieluseii mei!”. *bòske tà arnia mou*
- II. a) El i-a zis iarăși, a doua oară: „Simon, fiul lui Ioan, mă iubești?” *agapàs*
 b) El i-a spus: „Da, Doamne, tu știi că te iubesc”. *philô*
 c) I-a zis: „Paște oile mele!” *pòimane tà pròbata mou*
- III. a) I-a zis a treia oară: „Simon, fiul lui Ioan, mă iubești?” *philèis*
 b) Petru s-a întristat pentru că i-a zis a treia oară: „Mă iubești?” *philèis*
 și i-a spus: „Doamne, tu știi toate, tu știi că te iubesc”. *philô*
 c) Isus i-a zis: „Paște oile mele”. *bòske tà pròbata mou*.

Dialogul începe cu întrebarea lui Isus adresată lui Petru pe care îl numește în mod unic: „Simon, fiul lui Ioan”. Acest apelativ care se referă la patronimul „Ioan” face trimitere la prima întâlnire a lui Isus cu Simon (Petru), atunci când prin impunerea noului nume *Kēphàs*, *Pētros*, prospectează noul său rol: „Tu ești Simon, fiul lui Ioan; tu te vei numi «Chefa» – care înseamnă «Petru»” (In 1,42b). Acum, la încheierea Evangheliei, Isus ia din nou inițiativa în ceea ce-l privește pe Simon (Petru) „(fiul) lui Ioan” și îi atribuie un rol pastoral referitor la „mieluseii săi” și la „oile sale”. Însă această investitură a lui Simon Petru este condiționată de raportul său de iubire față de Isus, verificat și confirmat prin triplul dialog. Acest sens general al textului este clar și își găsește un consens unanim printre comentatorii moderni și contemporani. O anume divergență se referă la semnificația specială ce trebuie atribuită succesiunii de verbe și de substantive grecești: este vorba doar despre o succesiune stilistică și de ceea ce termenii folosiți sunt sinonimi sau acestea au o semnificație deosebită și diferită? În al doilea rând: scena dialogului se concentrează pe investitura pastorală a lui Petru, sau pe reabilitarea sa post-pascală în legătură cu tripla sa renegare a lui Isus din noaptea pătimirii?

Prima problemă nu poate fi rezolvată doar pe baza unor rațiuni filologice. De fapt, cele două verbe *agapàn* și *philèin* pot fi considerate sinonime atât în greaca clasică și elenistică, cât și în versiunea Septuagintei și în *Evanghelia a patra*. În aceasta din urmă, ca de altfel în Noul Testament predomină verbul *agapàn*: de 36 de ori. Însă, spre deosebire de textele neotestamentare, *Evanghelia a patra* conferă o anume importanță terminologiei asociate cu verbul *philèin*, de 13 ori; *philos*, de șase ori. În contextul la care ne referim folosirea verbului *philèin* este scoasă în evidență în mod clar: de cinci ori față de cele două ale verbului *agapàn*. Lucrul acesta rezultă și din analiza structurii. Tripla schemă: întrebare-răspuns-încredințarea misiunii, a treia oară este întreruptă de precizarea cu privire la reacția emotivă a lui Petru care îi permite celui care redactează să reproducă încă o dată a treia întrebare a lui Isus formulată cu verbul *philèin* (In 21,17). Tocmai prin intermediul lexicului acestui câmp semantic *philèin*– *philos* definește Isus relația sa cu discipolii în măsura în care el își dă viața pentru aceștia (In 15,13-14). La rândul său, Petru, în dialogul care precedă arestarea lui Isus, în fața declarației sale conform căreia nu-l putea urma imediat, ci mai târziu, a

protestat: „Doamne, de ce nu pot să te urmez acum? Îmi voi da viața pentru tine!” (In 13,37). „A da viața” pentru oi este atitudinea distinctivă a păstorului adevărat (In 10,11.17-18). Diferitele teme anticipate în dialogul dintre Isus și Petru înainte de glorificarea sa se întâlnesc în noua confruntare postpascală dintre Domnul înviat și discipolul său. Inclusiv reacția lui Petru – „s-a întristat” – la cea de-a treia întrebare insistentă a lui Isus, reprezintă o aluzie la tripla renegare din timpul nopții a lui Petru, care fusese deja prevestită de Isus (In 13,38). Tripla întrebare a lui Isus îl face pe Petru să încerce acea rătăcire și spaimă care caracterizează condiția discipolilor în absența lui Isus, înainte de întâlnirea lor pascală (In 16,6.20.22). În contextul acesta are o semnificație coerentă și formularea primei întrebări a lui Isus adresată lui Petru: „mă iubești mai mult decât aceștia?” Nu este o comparație ce ține de concurență cu grupul discipolilor, ci o trimitere la pretenția lui Petru de a-l urma personal pe Isus chiar cu riscul de a-și da viața pentru el (In 13,36-37).

Acum Petru, în fața întrebării explicite a lui Isus referitoare la o iubire care implică angajament-dăruire pentru celălalt până la a da viața, se lasă în seama cunoașterii lui Isus. La a treia întrebare declară încrederea sa totală în cel care „știe toate” și deci cunoaște în profunzime fiecare ființă umană (In 2,25; cf. 16,30). Atunci Isus, pentru a treia oară îi încredințează lui Petru misiunea de a „paște” oile sale. Reluarea de trei ori a misiunii pastorale este condiționată de cele trei întrebări, care la rândul lor corespund cu tripla renegare petrină. Însă repetarea de trei ori a formulei s-ar putea inspira după o schemă de investitură solemnă și completă. În contextul acesta, folosirea verbelor care se alternează *bòskein*, *poimànein*, și a respectivelor complemente directe *arnìa*, *pròbata*, are rolul de a evidenția plinătatea și amploarea misiunii. Petru este însărcinat să aibă grijă și să conducă întreaga turmă a lui Isus, „miei și oi”, pe cei mici și pe cei adulți (cf. Is 40,11)²¹⁶. Așadar Petru, primește în mod direct de la Isus o misiune de autoritate asupra întregii comunități a discipolilor, chiar dacă Isus rămâne singurul și adevăratul păstor. Mielușei și oile încredințate grijii pastorale a lui Petru îi aparțin lui Isus: sunt mielușei „săi” și oile „sale”. Nu este întâmplător faptul că în mandatul pastoral solemn petrin lipsește titlul de „păstor”, pe care *Evangelhia a patra* îl rezervă pentru Isus (In 10,11.14.16).

Cea de-a treia și ultima investitură pastorală a lui Petru este urmată imediat de un discurs profetic al lui Isus introdus prin dubla formulă *amên*, *amên*, „Adevăr, adevăr (îți spun)” (In 21,18). În felul acesta, sentința lui Isus pare să fie un ecou direct al celui alt anunț profetic făcut lui Petru înainte de pătimire și de moarte

²¹⁶ Verbul *bòskein*, „a paște” cu sensul de a se îngriji de hrănire, s-ar putea referi la animale în general; *poimànein*, „a paște”, cu sensul de a conduce, a proteja, exprimă dreptul-datoria păstorului; în sens translatat înseamnă „a guverna”, „a exercita autoritatea”. Cele două verbe în versiunea greacă a Septuagintei corespund cu termenul ebraic *ra'ah*. Filon din Alexandria face apel la semnificația diferită a celor două verbe în *Det. pot. ins.* VIII, par. 25-26, în comentariul la *Gen* 37,15-16. Aplicarea acestui lexic pastoral la conducerea comunității poate face trimitere la tradiția biblică și iudaică (2Sam 5,2; Ps 78,70-72; Ez 34,23; Ier 3,15; 23,4; CD XIII, 9-10, *mebaqqèr*; Ps 17, 40, *poimànein*); este preluat și aplicat în contextul comunităților creștine (*Fap* 20,28; *Ef* 4,11; *1Pt* 5,2).

(In 13,38b). Acum Isus descrie printr-o imagine sugestivă destinul viitor al lui Petru, moartea violentă, prin intermediul căreia acesta va putea, în sfârșit, să-l urmeze pe Isus, Domnul său până în punctul în care își va da viața (In 13,31-38). Primul *mashâl* al lui Isus face apel la un triplu contrast: A. tânăr/bătrân; B. a se încinge singur/ (a întinde mâinile) a fi încins de altcineva; C. a merge unde vrei/ a fi dus unde nu vrei. Opoziția apare între două timpuri legate de situații diferite ale existenței. La originea acestui limbaj figurat ar putea sta un proverb care condensează într-o formă metaforică cele două faze antitetice ale existenței umane (cf. *Qoh* 11,7–12,8; *Ps* 37,25). În contextul acesta, expresiile „a întinde mâinile” și „a fi încins”, „a fi dus” de altcineva ar putea face aluzie pur și simplu la condiția omului bătrân care are nevoie de ajutorul și asistența celorlalți. Însă în aplicarea comparației la cazul lui Petru, interpretată imediat după prevestirea morții, aceleași imagini capătă o altă semnificație. Cel care întinde mâinile și este încins pentru a fi dus unde nu vrea este condamnatul la moarte, capturat și luat cu forța asemenea lui Isus (In 18,12.24). Comparația cu moartea lui Isus este sugerată de redactor care comentează acest *mashâl* și îi explică sensul așa cum făcuse evanghelistul cu privire la însăși vestea morții lui Isus (In 12,33; 18,32). Și în cazul lui Petru se vorbește despre moarte folosindu-se terminologia referitoare la „glorie” – „a-l glorifica (preamări) pe Dumnezeu” – după modelul morții lui Isus (In 13,31)²¹⁷. Astfel se poate percepe încărcătura cristologică a ultimelor cuvinte ale lui Isus adresate lui Petru: „Urmează-mă” (In 21,19c). Petru aduce glorie lui Dumnezeu urmându-l pe Isus până la moarte. În această urmare radicală și extremă se manifestă și se înfăptuiește acea iubire pentru Isus, pe care se bazează și misiunea primită de a avea grijă și de a conduce comunitatea credincioșilor. Spre deosebire de Isus, unicul păstor, Petru nu își dă viața pentru oi, ci pentru Isus pentru că trebuie să-l iubească și să-l urmeze până la darul suprem al vieții sale. Pe acest angajament de iubire totală se bazează și misiunea de îngrijire și conducere a comunității discipolilor credincioși în Isus.

Al doilea dialog dintre Isus și Petru pornește de la prezența „discipolului” care este introdus în scenă într-un mod destul de complicat. Petru, după ultimele cuvinte ale lui Isus care îl invită să-l urmeze, se întoarce și vede că acel discipol „vine din urmă” (In 21,20a). Nu se înțelege bine: îl urmează pe Isus sau pe Petru? Însă probabil redactorul a omis orice determinare pentru că vrea să sugereze

²¹⁷ În *Scrisoarea a doua a lui Petru* este reluat textul lui Ioan cu privire la martiriul lui Petru (2Pt 1,14). Aluzia explicită la modalitatea morții – răstignire – ar putea fi înțeleasă în lumina martiriului lui Petru care în tradiția posteroară apare drept o condamnare la moarte pe cruce, cu capul în jos (EUSEBIU, *HE* II, 25,5; III, 1,2-3) și face trimitere la Origene; CLEMENT, *1Cor.* V,4; TERTULIAN, *Scorp.* XV, 3, se referă la In 21,18, PL 3,151B; „întinderea mâinilor”, în cazul acesta ar putea să se refere la răstignire (EPICTET, *Diatr.* III, 26,22: cei care se lasă dezbrăcați de sclavi la băile publice „întind (mâinile) asemenea celor care sunt răstigniți”; ARTEMIODOR, *Oneirokритon*, I, 76; PLAUT, *Miles* II, 4,310). Expresiile și imaginea „întinderii mâinilor” începând cu autorii creștini din primele secole sunt puse în general în legătură cu moartea pe cruce (a lui Isus) (BARNABA, *Epist.* XVII, 4-5, în relație cu *Is* 65,2 și *Ex* 17,12; IUSTIN, *Apol.* I, 35,3, în relație cu *Is* 65,2; *Dial.* 90,4-5; 91,3, în relație cu *Ex* 17,12; IRINEU, *Adv.Haer.* V, 17,4, în relație cu *Is* 65,2; CIPRIAN, *Test.* II, 20, în raport cu *Psalmi* 88,9; 141,2).

această nouă calitate a discipolului drept „cel care vine din urmă”. Aceasta se adaugă la cealaltă mai cunoscută cititorilor *Evangeliei a patra*: „cel pe care îl iubea Isus” (cf. In 21,7). Acum însă se semnalează un al treilea element distinctiv al discipolului, care trimite cititorul la scena în care a fost prezentat pentru prima dată în mod explicit drept discipolul pe care îl iubea Isus: este vorba despre cel care în timpul cinei stătea aplecat la pieptul lui Isus pentru a afla identitatea trădătorului (In 13,23.25). Tocmai în acea circumstanță dramatică acesta devenise intermediarul dintre Petru și Isus. În același rol apare și în scena care precedă pescuitul, în care îl anunță pe Petru de prezența lui Isus prin formula credinței pascale: „Este Domnul” (In 21,7).

În contextul de față, Petru este cel care îl întreabă pe Isus care va fi soarta rezervată acelui discipol: „Doamne, dar acesta?” Petru fusese invitat de Isus să-l urmeze în ciuda perspectivei unei morți violente. La vederea discipolului care venea din urmă este de înțeles întrebarea lui Petru care ar putea fi completată astfel: „Doamne, acestuia ce i se va întâmpla?” Și urmarea sa comportă o moarte violentă? Răspunsul lui Isus este formulat în trei propoziții: 1) o protază cu verbul la condițional: „Dacă vreau ca acesta să rămână până când voi veni”; 2) o apodoză cu o contra-întrebare: „ce te privește?”; 3) o invitație-poruncă care o reproduce pe cea prin care s-a încheiat primul dialog: „Tu urmează-mă”. Introducerea pronumelui personal „tu”, sy, accentuează cele două roluri diferite pe care ultimul discurs al lui Isus le încredințează lui Petru și respectiv discipolului. Acestea, pentru moment pot fi rezumate schematic în felul următor:

Petru

- A. este întrebat și invitat să-l iubească, *agapàn /phileîn*, pe Isus;
- B. este invitat să-l urmeze, *akolouthèin*, pe Isus;
- C. va fi dus unde nu vrea și îl va glorifica, *doxàzein*, pe Dumnezeu prin moartea sa, *thàntos*.

Discipolul

- A. este prezentat drept cel pe care Isus îl iubea, *agapàn /phileîn*;
- B. este cel care îl urmează (pe Isus) *akolouthounta*;
- C. dacă Isus vrea, rămâne, *mènein*, până când el vine²¹⁸.

Importanța acestui *lògion* al lui Isus cu privire la destinul discipolului iubit se poate evalua pe baza faptului că acesta este reluat și explicat de către redactor

²¹⁸ Această ultimă comparație dintre Petru și „discipolul” iubit oferă ocazia unor autori pentru a confirma teza conform căreia aceștia ar fi rivali (H. Strahmann), sau cel puțin că ar exista o anumite tensiune între autoritatea lui Petru, păstor și martir, și cea a discipolului martor (J.S. Sanders); tensiunea s-ar reflecta între cele două respective Biserici (R.E. Brown). După moartea lui Petru, autoritatea sa ar trece la discipol, care rămâne martorul autentic al evangheliei (W. Bauer, R. Bultmann, S. Schulz, J. Becker); discipolul ar fi reprezentantul funcției profetico-carismatice din Biserică, în antiteză cu ministerul instituțional al lui Petru (A. Kragerud). Alți interpreți preferă să vorbească despre două roluri diferite încredințate lui Petru (păstor și conducător al Bisericii) și respectiv discipolului (martor și interpret al evangheliei) (O. Culmann, R. Schnackenburg, J. Kügler). Această problemă este legată în parte de cea a identificării discipolului: o figură istorică idealizată (M.E. Boismard); prototipul discipolului perfect care nu se realizează niciodată în Biserică (E.C. Hoskyns, C.H. Dodd); discipolul garant pentru *Evangelia a patra* se află la baza accepțiilor sale în canonul creștin (E. Hänchen, J. Blank).

într-o notă care corespunde cu cea mai scurtă și esențială destinată *mashàl*-ului lui Isus referitor la soarta lui Petru (In 21,19a). Întrebarea finală din sentința lui Isus pare să-i conteste lui Petru dreptul de a se interesa sau de a dori să investească asupra viitorului destin al discipolului. În apodoza la condițional: „Dacă vreau ca acesta să rămână”, este implicită afirmația lui Isus care revendică dreptul-puterea de a dispune în mod liber de destinul discipolului său. Mai departe, el asociază „rămânerea” discipolului cu „venirea” sa. Dintre aceste trei aspecte ale acestui *lògion* profetic al lui Isus, redactorul îl reia și îl precizează pe cel central: „rămânerea” discipolului. De fapt, verbul „a rămâne”, *mènein*, este cel care provoacă neînțelegerea și oferă ocazia de a propune din nou cuvintele lui Isus, însă după ce fusese contestată o posibilă interpretare, cea răspândită în comunitatea credincioșilor sau „fraților” (cf. 1In 3,13).

Ambivalența verbului „a rămâne”, *mènein*, cu referire la discipol în legătură cu verbul „a veni”, *èrchestahi*, care se referă la Isus Domnul, se află la originea discursului care circulă în comunitatea lui Ioan: „acel discipol nu moare” (In 21,23a). *Mènein* poate fi înțeles drept „a fi viu” sau „a rămâne în viață” (cf. 1Cor 15,6; Fil 1,25); *èrchesthai* în contextul așteptării apocaliptice se află în legătură cu venirea sau întâlnirea Domnului glorios promisă discipolilor (Mc 9,1; Mt 16,28; cf. 1Tes 4,15; 1Cor 15,51). Însă în mediul lui Ioan, verbul *mènein* definește și statutul adevăratului discipol, cel care „rămâne” în Isus, în măsura în care primește înlăuntrul său cuvântul acestuia (In 15,4.5; cf 6,56; 8,31). Discipolilor Isus le promite să „vină”, *èrchesthai*, pentru a-i lua cu sine în casa Tatălui (In 14,3.28); însă el îi asigură și pe cei care ascultă cuvântul său că nu vor muri, ci vor trece de la moarte la viață (In 5,24; cf. 11,25). Reinterpretarea așteptării apocaliptice prin intermediul categoriilor escatologiei prezențiale din *Ioan* poate să fi favorizat opinia cu privire la „rămânerea” discipolului înțeleasă drept nemurire? Redactorul contestă această opinie care probabil putea fi dezmințită de moartea discipolului care se întâmplase deja. În orice caz, acest fapt, despre care autorul nostru nu se interesează în mod direct, ridică problema corectei interpretări a cuvintelor lui Isus²¹⁹.

Probabil tocmai această intenție didactico-pastorală este cea care se află la originea întregii scene a dialogului dintre Isus și Petru, în care apare acest *lògion* înțeles greșit cu privire la soarta discipolului. Nota clarificatoare este realizată

²¹⁹ Orietările autorilor și ale comentatorilor cu privire la moartea discipolului se împart în două grupuri: a) unii consideră că moartea discipolului se întâmplase deja iar redactorul o folosește ca pe o confirmare a falsei interpretări a cuvintelor lui Isus (W. Bauer, A. Loisy, R. Bultmann, care îi atribuie redactorului final istoricizarea figurii „ideale” a discipolului; H. Strathmann, C.K. Barrett, B. Lindars, A. Wickenhauser, R.E. Brown, R. Schnackenburg, M.E. Boismard, E. Hännchen, J. Becker, E. Delebecque, I. De La Potterie, G. Segalla); b) alții consideră că discipolul este încă în viață iar redactorul îi invită pe cititorii săi să primească cuvintele lui Isus lăsând deschisă interpretarea acestora (M.J. Lagrange, B.F. Westcott, J.H. Bernard, E.C. Hoskyns, J. Marsh, J. Morris, P.F. Ellis, J. Schneider, confirmarea acestui fapt vine din folosirea verbului „dă mărturie” la timpul prezent). Tradiția referitoare la longevitatea excepțională și apoi legenda despre aproape „nemurirea” discipolului în mediul Bisericii din Asia sunt atestate în secolele II-III (IRINEU, *Adv. Haer.* II, 22,5; III, 3,4: apostolul Ioan, fondator împreună cu Paul al Bisericii din Efes a rămas acolo, *parèmeine*, până în epoca lui Traian; EUSEBIU, *HE* III,24,7; CLEMENT DIN ALEXANDRIA, *Quis dives salv.* 42,1.2,12.14).

după modelul unor paranteze redacționale analoage care se pot regăsi în întreaga Evanghelie (In 2,21.22; 11,51; 12,5.6.16). În aceasta este pur și simplu exclus faptul că discursul lui Isus cu privire la „rămânerea” discipolului ar putea fi înțeles în sensul că „el nu moare”. Nu se oferă însă și o interpretare pozitivă sau alternativă. Pentru a confirma poziția luată, redactorul reproduce acest *lôgion*, despre care este vorba, probabil extrapolat de la contextul dialogului precedent. De fapt, replica finală: „ce te privește?” pare să fie un calc după cea precedentă, și este incertă în tradiția manuscrisă. Astfel problema referitoare la semnificația precisă care trebuie atribuită discursului lui Isus rămâne deschisă: în ce sens discipolul „rămâne”? Cum „rămâne” până la venirea lui Isus dacă lucrul acesta coincide cu faptul de a nu muri? Un răspuns probabil la aceste întrebări, într-o formă indirectă este sugerat de redactorul însuși prin adăugarea ultimelor două observații cu privire la rolul „discipolului” în calitate de martor și scriitor și asupra semnificației și a valorii evangheliei scrise în raport cu lucrarea lui Isus (In 21,24-25).

Prezentarea pozitivă a identității și a rolului „discipolului” pleacă de la înțelegerea greșită a discursului lui Isus în comunitatea fraților. Față de cele trei calități precedente, la care se face trimitere în scena din deschidere – discipolul iubit, cel care îl urmează și care se apleacă la pieptul lui Isus – sunt adăugate acum alte două care explică semnificația faptului că el rămâne până la venirea lui Isus: „Acesta este discipolul care dă mărturie despre acestea și le-a scris, iar noi știm că mărturia lui este adevărată” (In 21,24). Această declarație nu este o auto-mărturie a discipolului așa cum putea fi cea reproducă în In 19,35, chiar dacă se inspiră din aceasta. Grupul „noi” care vorbește nu este unul distinct față de redactorul singur care ia cuvântul în versetul următor (In 21,25). Această alternanță de subiecte plural-singular se regăsește în canoanele literaturii antice și se întâlnește în scrisorile care îi aparțin lui Ioan. De aceea, cel care vorbește și scrie în numele grupului este altul decât discipolul prezentat drept cel care „dă mărturie și a scris”. Această dublă calitate, „a da mărturie” și „a scrie”, trebuie înțeleasă în mod unitar. Mărturia permanentă a discipolului – participiul prezent *ho martyrôn*, ca cel de mai sus, „cel care vine din urmă”, *ho akolouthôn*, 21,20a – se înfăptuiește și se prelungește în mod deplin în redactarea în scris a lucrurilor despre care dă mărturie. Astfel, grupul redactor, care a adunat moștenirea, poate să garanteze că mărturia sa, de acum definitivă, *hê martyria*, este autentică și autoritară. Această distincție literară între martor-scriitor și grupul redactor care garantează autenticitatea ne permite să aplicăm Evangheliei principiul juridic al dublei mărturii concordante care a fost deja aplicat misiunii lui Isus (In 8,31-14). Se stabilește, în felul acesta, o continuitate istorică și spirituală între lucrarea lui Isus, mărturia documentată a discipolului, și redactarea care recunoaște și acceptă această mărturie drept întemeietoare.

În a doua și ultima notă editorială se precizează semnificația și valoarea celei precedente, *kai grâpsas tâuta*, „și a scris aceste lucruri” (In 21,24a). Ceea ce Isus a făcut nu poate fi cuprins într-un document, chiar dacă acesta se poate fundamenta pe mărturia autentică a discipolului. Redactorul face apel la o hiperbolă

literară stereotipă pentru a exprima această convingere a caracterului exorbitant al lucrării lui Isus: lumea întreagă nu ar putea să conțină cărțile care ar trebui să fie scrise²²⁰. Această concluzie poate să pară nu doar puțin originală, ci inutilă, după ceea ce putem citi în In 20,30-31. Față de acea declarație care exprimă bine intenția cristologică a întregii Evanghelii, versetul analizat lasă impresia unei autoapărări, recurgând la structuri frazeologice convenționale.

Însă la o lectură atentă a textului se poate întrezări un mesaj mai profund legat de figura și de rolul discipolului căruia îi sunt atribuite atât mărturia, cât și redactarea scrisă a lucrurilor al căror garant este. Înainte de toate, se precizează faptul că lucrurile despre care se dă mărturie și care sunt scrise de către discipol coincid cu ceea ce a făcut Isus. Se afirmă, așadar, fundamentul și continuitatea lor istorică. În al doilea rând, se declară că există o distanță imensă între lucrarea, misiunea și revelația istorică a lui Isus și documentarea scrisă a lor. În acest context, folosirea unei expresii hiperbolice convenționale – lumea întreagă nu poate să conțină toate cărțile despre Isus – poate să capete o semnificație nouă: realitatea totală a lui Isus nu poate să fie conținută și „cuprinsă” în cărți, care fac parte tot din orizontul limitat al lumii. Termenul „lume”, *kòsmos*, ar putea ascunde o rezonanță antropologică sau simbolică: spațiul sau mediul necredinței. La rândul său, verbul grecesc *chōrèin* ar putea avea o conotație spirituală implicită: „a conține” în sensul de „a înțelege” (cf. In 8,37). Această accepție ar putea fi sugerată de folosirea lexicului referitor la *martyrèin-martyria* din In 21,24. Acesta sugerează comparația dintre lucrarea lui Isus și contextul mundan în care răsună și se prelungește, datorită documentului scris al Evangheliei. Oricât de important și autoritar ar fi un text scris, acesta nu epuizează realitatea spirituală care se află la originea sa. Dacă acest lucru este valabil pentru lucrarea și scrierea unui maestru al înțelepciunii asemenea lui Qohèlet (Qoh 12,9-14), cu atât mai mult pentru lucrarea lui Isus, Cristosul, recunoscut și primit în tradiția lui Ioan drept „Cuvântul” care era la început cu Dumnezeu și a venit în lume, care a fost făcută prin intermediul lui (In 1,1.10). Lucrarea lui Isus în lume coincide cu cea a Tatălui, Dumnezeu invizibil, care poate fi contemplată doar în chipul lui Isus Cristos, „cuvântul” care s-a întrupat și a locuit în mijlocul oamenilor (In 1,14.18).

²²⁰ Un exemplu de notă editorială la un text biblic care confirmă autoritatea și, în același timp, relativizează rolul textelor scrise în găsim în Qoh 12,9-12 (12,13-14); pentru hiperbolă la sfârșitul unei cărți sau a unui discurs, cf. 1Mac 9,22; după Filon din Alexandria, Dumnezeu își împarte darurile după capacitățile celor cărora le sunt destinate: „și, de fapt, dacă ar vrea să-și arate bogăția, nici măcar pământul împreună cu marea secată n-ar putea să o conțină, *chōrèesai*” (FILON DIN ALEXANDRIA, *Post. C.* 43, par. 144); „și dacă cineva ar vrea să laude pe deplin egalitatea și dreptatea pe care aceasta le-a creat, viața sa, chiar și cea mai lungă, nu i-ar ajunge; de aceea, mi s-a părut mai bine să mă mulțumesc cu ceea ce am spus pentru a trezi amintirea în cei cărora le place să cunoască și să las restul memoriei sufletelor lor, care sunt locuința cea mai sfântă a imaginilor divine” (*Spec. leg.* IV, 42, par. 238); tot în raport cu darurile lui Dumnezeu și ale înțelepciunii, Filon spune că nimeni nu este capabil să conțină, *chōrèesai*, extraordinara lor abundență, nici măcar lumea (*Ebr.* 9, par. 32; *Mos.* I, 38, par. 213).

3. Interpretare: istorie și actualitate

În istoria exegezei scrierilor lui Ioan, capitolul de încheiere al Evangheliei are un loc important. Până în epoca modernă, când, începând cu H. Grotius, este pusă sub semnul întrebării atribuirea sa aceluiași autor din *In* 1-20, tot interesul se focalizează în jurul semnificației eclesiologice și spirituale a textului. În antichitate, doar Theodor din Mopsuestia are câteva suspiciuni cu privire la paternitatea lui Ioan asupra celor două versete finale (*In* 21,24-25). Însă lucrul acesta nu ne împiedică să avem în vedere, în primul rând, dimensiunea tematică a capitolului nostru, care în întregul său, îi este atribuit lui Ioan, fiul lui Zebedeu, până în secolul al XVIII-lea. Interpretarea în cheie alegorică a pescuitului miraculos, simbol al misiunii Bisericii, este tradițională începând cu epoca sfinților părinți până la comentatorii moderni, inclusiv la cei reformați. În schimb, este controversată interpretarea cu privire la semnificația și la extensia rolului pastoral încredințat lui Petru de către Isus înviat: se referă doar la Petru sau și la succesorii săi? Se extinde la întreaga Biserică inclusiv și la ceilalți apostoli? Din epoca reformei se simte greutatea controverselor eclesiologice care condiționează interpretarea acestui text din *Ioan*. Mai puțin aprinsă, însă la fel de diversificată se profilează istoria interpretării cuvintelor profetice ale lui Isus cu privire la rămânerea discipolului iubit până la venirea sa: este promisă nemurirea discipolului? Despre care venire a lui Isus se vorbește? Inclusiv interpretarea ultimelor două versete legate de rolul discipolului și de scrierea sa este controversată: cine le-a scris? Cine este garantul mărturiei discipolului? În ce sens „lumea” nu poate să „conțină” cărțile despre faptele lui Isus? Pe scurt, istoria interpretării acestor ultime douăzecișicinci de versete din *Evanghelia a patra* este paradigmatică pentru cea a întregii cărți. Aici se pot vedea interacționând, ca într-un fel de laborator, cele două orientări diferite care caracterizează cele două epoci istorice diferite și mai ales trecerea de la interpretarea teologico-spirituală a sfinților părinți la cea din epoca modernă, când prevalează orientarea istorico-critică.

Părinții de limbă greacă și latină văd în textul din *In* 21,1-25 programul spiritual și misiunea Bisericii așa cum le-a trasat Domnul înviat. Acest mesaj este obținut datorită interpretării simbolice a miracolului pescuitului în toate detaliile sale. Pescuitul lui Petru și a tovarășilor săi este misiunea Bisericii realizată prin intermediul predicării. Pescuitul nereușit din timpul nopții îi corespunde timpului legii lui Moise în care nimic nu a fost dus la perfecțiune. Și profeții lui Israel au lucrat inutil pentru a scoate din idolatrie un popor încăpățânat și orb (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XII, PG 74, 741-742). Doar cu ajutorul luminii lui Cristos care apare în dimineața noii zile putem vorbi despre pescuitul rodnic al discipolilor; aceștia trebuie să arunce năvodul pe partea dreaptă, cea a doctrinei Evangheliei. Augustin pornește de la aceleași simboluri, însă le încarcă cu o dimensiune escatologică: pescuitul este o imagine alegorică a ceea ce va fi Biserica în viitor după învierea morților (AUGUSTIN, *In Joh.* CXXII,1). În lumina aceasta toate detaliile relatării din *Ioan* capătă o relevanță hermeneutică: cei

șapte discipoli reprezintă sfârșitul timpului; Isus pe mal este cel înviat care stă la limita mare – lume; peștii adunați pe partea dreaptă sunt cei buni sau aleșii; năvodul tras la uscat reprezintă sfârșitul misiunii Bisericii; năvodul care nu se rupe indică condiția escatologică a Bisericii care nu mai este amenințată de schisme. Pe scurt, pentru Augustin „suntem în fața unui mare mister” în acest pasaj din *Evanghelia după Ioan*, comparat cu Lc 5,1-11, care reprezintă în schimb Biserica în misiunea sa istorică.

În optica acestei simbologii eclezialo-escatologice, Augustin reinterpretează toate indicațiile numerice din textul lui Ioan: cei două sute de coți îi reprezintă pe aleșii din cele două popoare, evreii și păgânii, pentru că 200 este dublul numărului perfect: 100. Însă fantezia interpretativă a lui Augustin este provocată de numărul din *Ioan* referitor la cei 153 de pești mari. El pornește de la particularitățile numărului 17; suma progresivă a cifrelor care îl compun este 153; la rândul său, 17 este suma lui 10, care reprezintă poruncile sau legea Vechiului Testament, și a lui 7, numărul darurilor Duhului Sfânt sau al harurilor. De aceea, episcopul din Hippo concluzionează: „În acest număr sunt cuprinse miile de sfinți care iau parte la harul Duhului Sfânt” (AUGUSTIN, *In Joh.* CXXII, 8). Comentatorul latin obține același rezultat și urmând alt procedeu: 153 rezultă din înmulțirea lui 50 cu 3 și din adăugarea cifrei 3, simbolul Trinității; la rândul său, numărul 50 este rezultatul înmulțirii lui 7 – darurile Duhului Sfânt – cu 7, la care se adaugă o unitate, care reprezintă un singur Duh. Această ultimă interpretare este reformulată de Grigore cel Mare, care leagă numărul 50 de „Jubileu” – anul odihnei și al păcii – la care se adaugă numărul 1, care face trimitere la unitate; astfel obține 51, care, dacă se înmulțește cu 3, simbolul Trinității, dă următorul rezultat: pacea adevărată o găsim în credința în Trinitate (GRIGORE CEL MARE, *Hom. In Ev.* XXIV, PL 76,1186). Printre comentatorii greci prevalează propunerea lui Ciril de Alexandria, care vede reprezentată în numărul 153 misiunea Bisericii, care va fi formată de totalitatea popoarelor păgâne: 10 înmulțit cu 10 face 100, la care se adaugă restul lui Israel, reprezentat de 50, ambele organizate în credința în Dumnezeu-Trinitate (3).

În Evul Mediu, comentatorii latini se inspiră din interpretarea eclezială și escatologică a lui Augustin și a lui Grigore cel Mare, combinată cu cea a comentatorului alexandrin. Numărul peștilor este raportat la credincioșii convocați de predicarea apostolică (năvod). Biserica, de fapt, este constituită din trei categorii sau tipuri de persoane: 100 sunt credincioșii în general sau cei căsătoriți; 50 sunt cei văduvi sau mediocrii; 3 sunt cei caști sau contemplativi (RUPERT DE DEUTZ, *In ev. Jo. comm.* XIV, PL 169, 819). În același număr, Bruno de Asti întrezărește totalitatea celor botezați și universalitatea Bisericii, extinsă în cele trei părți ale lumii: Asia, Africa și Europa (cf. Eusebius din Emesa). În epoca modernă, Maldonatus și Cornelius a Lapide preiau propunerea interpretativă a lui Rupert de Deutz asupra diferitelor categorii de persoane care fac parte din Biserică și participă la mântuirea finală. Interesul pentru interpretarea simbolică a numărului din *Ioan* referitor la pești dispare la ceilalți comentatori moderni, fie ei catolici

sau reformați. Jean Calvin spune în mod direct că: „Nu trebuie să căutăm în numărul peștilor vreun mister sublim”. Comentatorul genevez spune că interpretarea simbolică a lui Augustin, chiar dacă poate să pară subtilă, la o privire atentă nu este altceva decât un joc pueril (CALVIN, *In ev. sec. Jo. comm.* 451). În pragul epocii comentatorilor cu orientare istorico-critică, Hugo Grotius sugerează o alăturare originală a textului din *Ioan* cu cel din *2Cr* 2,17, unde se vorbește despre cei o sută cincizeci și trei de mii de „prozeliți” înregistrați în epoca lui Solomon. În realitate, textul biblic citat mai sus vorbește despre 153600 de străini (H. GROTIUS, *Ann. In NT* 1140). Pe bună dreptate, J. Knabenbauer contestă această interpretare care îi identifică pe cei convocați în Biserică cu prozeliții-străinii, însă nu găsește, între atâtea ipoteze, nici una satisfăcătoare, dincolo de cea acceptată de autorii antici și moderni: aici se vorbește despre universalitatea popoarelor sau despre plinătatea celor convertiți sau mântuiți.

Din criteriul ecleziologic și escatologic se inspiră decodificarea simbolului năvodului care nu se rupe. Acesta reprezintă unitatea Bisericii în condiția sa escatologică indicată prin „peștii” cei mari, care sunt cei botezați, cei buni sau aleși (Augustin, Grigore cel Mare). În sintonie cu această orientare este interpretată și masa pe care o ia Isus împreună cu discipolii după pescuitul miraculos. Peștele și pâinea pe care discipolii le găsesc pregătite pe mal sunt legate de banchetul euharistic care, la rândul său, îl precede pe cel escatologic. Această proiecție este facilitată de simbologia cristologică a peștelui și a pâinii: peștele pus pe jar este Cristos, prin pătimirea sa, și ne este dat nouă drept pâine coborâtă din cer (Augustin). Grigore cel Mare vede în pește umanitatea lui Cristos, iar în pâine divinitatea sa. Comentatorii medievali dezvoltă această simbologie prin adăugarea Duhului Sfânt sau al dragostei, reprezentat de cărbunii aprinși (Rupert de Deutz, Toma de Aquino). Peștii pe care discipolii sunt invitați să-i aducă la banchetul pregătit de Isus reprezintă faptele bune ale credincioșilor sau ale celor convertiți prin acțiunea misionară a Bisericii, al căror destin este la fel cu al celor convertiți de Cristos (H. Grotius). Dimensiunea escatologică a acestui banchet pascal este sugerată de numărul celor „șapte” discipoli invitați de Isus (Augustin). Faptul că Isus înviat participă la masă este un semn al realității învierii sale (Ioan Crisostomul). Însă Toma de Aquino își pune problema dacă Cristos înviat și glorios a luat parte într-adevăr la masă, cu discipolii, și dacă în cazul acesta se poate vorbi de a mânca „cu adevărat”. Toma de Aquino face distincție între adevărul semnificației și adevărul aparenței. Cristos a mâncat într-adevăr – spune Toma de Aquino – în măsura în care exprimă sau comunică semnificația faptului de a mânca în forma aparentă sau externă, dar nu în ceea ce privește efectele faptului de a mânca, care sunt străine și incompatibile cu condiția sa de înviat (TOMA DE AQUINO, *Lect. super Jo.* II, 5, par. 2612).

Condiționată în mod decisiv de perspectiva ecleziologică este interpretarea scenei următoare, în care Isus îi încredințează lui Petru sarcina pastorală. În interpretarea sfinților părinți se armonizează fără nici o forțare cele două aspecte ale dialogului: reabilitarea lui Petru și misiunea sa pastorală. „Tripla mărturisire

a dragostei anulează păcatul triplei renegări” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. in Jo.* XII, PG 74,749-750). Petru primește misiunea pastorală drept dovadă sau verificare a dragostei sale și este numit învățător universal pentru că este primul, purtătorul de cuvânt și conducătorul grupului apostolilor (IOAN CRISOSTOMUL, *Hom. In Jo.* LXXXVII, 1). Această interpretare echilibrată a părinților greci își găsește un ecou în comentariile lui Euthimius și Teofilact: Isus îi transmite lui Petru „conducerea”, *prōtasian*, oilor de pe întreg pământul (Teofilact) și este făcut „învățător”, *didaskalos*, universal (Euthimius). Augustin sintetizează printr-o frază de efect semnificația pregnantă a scenei evanghelice: „Să fie, așadar, dovada iubirii sale faptul de a paște turma Domnului, așa cum a-l renega pe păstor a constituit dovada fricii sale” (AUGUSTIN, *In Joh.* CXXIII, 5). Așadar, el vede în iubirea față de Isus Cristos, în opoziție cu iubirea de sine, criteriul pentru a-l recunoaște pe adevăratul păstor. Însă Isus rămâne singurul păstor al acelei turme în care inclusiv „păstorii” sunt oi (AUGUSTIN, *In Joh.* CXXIII, 5). Teodor din Mopsuestia atrage atenția asupra diferitelor categorii de credincioși în Cristos încredințați grijii pastorale a lui Petru. „Mieii” îi reprezintă pe cei mai „slabi” sau convertiți de curând, care au nevoie de hrană și de sprijin; „oile” sunt cei mai maturi sau perfecți. Oricum, toți credincioșii, din diferitele categorii sau grade, trebuie să asculte de Petru, investit cu funcția de păstor (TEODOR DIN MOPSUESTIA, *Comm. In ev. Joh.* 258). Această subîmpărțire a diferitelor categorii de credincioși încredințate grijii pastorale a lui Petru este reformulată de comentatorii greci ulteriori (Teofilact) și latini (Rupert de Deutz). Toma de Aquino, în afară de a relua această linie interpretativă, aplică criteriul iubirii, sugerat de textul Evangheliei, păstorilor Bisericii. Tripla formulă a misiunii pastorale a lui Petru corespunde cu rolul celor care, în Biserică, trebuie să călăuzească și să se îngrijească de credincioși prin intermediul cuvântului, al exemplului și al asistenței materiale (TOMA DE AQUINO, *Lect. super ev. Jo.* III, 1, par. 2622; cf. și Grigore cel Mare, Bernard de Clairvaux, Dionisiu Certosinul).

Interpretarea textului din *Ioan* în perioada antică și medievală nu este condiționată de controversele ecleziale care caracterizează, în schimb, epoca modernă. Atunci când Bruno de Asti spune că Petru este investit de Isus cu funcția de „păstor al păstorilor” – miei și oi – vrea pur și simplu să afirme că în Biserică el este păstorul tuturor (BRUNO DE ASTI, *Comm. In Jo.*, PL 165,600). J. Maldonatus reia această formulă, utilizată deja de Eusebiu din Emesa, și o coroborează cu citate din sfinții părinți – Ciprian, Ioan Crisostomul – pentru a susține, împotriva reformatorilor protestanți, că Petru este investit de Cristos drept păstor al întregii turme a Bisericii (MALDONATUS, *Comm. In ev.* 1016-1017). Așadar, Maldonatus, în polemică cu „ereticii”, care interpretează textul din *Ioan* drept o simplă reabilitare apostolică a lui Petru, afirmă că „Petru primește o putere proprie asupra celorlalți apostoli și universală asupra Bisericii. De aceea, pontiful roman care îi urmează lui Petru în scaunul de la Roma are aceeași putere proprie și universală care i-a fost conferită lui Petru” (*ibid.* 1019). Și mai explicită și hotărâtă este interpretarea catolică romană a lui Cornelius a Lapide, care se poate sprijini pe

tratatul lui Roberto Bellarmin, *De romano pontefice*: „Cristos, care este pe punctul de a pleca la cer, îl desemnează pe vicarul său aici, pe pământ, și îl creează suveran pontif pe Petru, pentru ca unica Biserică să fie susținută de un singur păstor” (CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. In ev.* 698). Cu alte cuvinte, după Cornelius a Lapide, prin misiunea pastorală dată lui Petru de către Isus „a instituit pontificatul ca principat ecleziastic și i l-a transmis lui Petru și succesorilor săi, pontifi romani” (*ibid.* 700). Aceeași orientare exegetică se găsește în comentariile catolice din secolele XVI-XVII, în care se declară, cu termeni mai mult sau mai puțin hotărâți, că Petru este făcut păstor al întregii Biserici (G. Mariana, G.S. Menochio, E. Sa, G. Estius); „conducător suprem și monarh spiritual nu doar al întregii Biserici, ci și al apostolilor înșiși” (J. Tirinus). Acest lucru este valabil și pentru succesorii săi, pentru că „Cristos vrea să se îngrijească de păstorul întregii sale Biserici și pentru totdeauna, mai ales pentru a păstra în viitor unitatea acesteia” (G. Estius).

Această interpretare catolică a „mandatului pastoral” al lui Petru este justificată în climatul de confruntare polemică cu interpretarea antipapală care se regăsește în comentariul lui Jean Calvin și, într-o formă mai moderată, în cel al lui Melancton. Comentatorul genevez, în primul rând, redimensionează semnificația cuvintelor lui Isus adresate lui Petru: Isus îi redă demnitatea apostolică lui Petru, care se dovedise nedemn prin tripla sa renegare. Așadar, precizează că Cristos este singurul păstor al Bisericii și că el domnește prin doctrina mântuirii: „De aceea, sunt păstori legitimi în fața lui Dumnezeu cei care, sub Cristos conducător, conduc în Biserică prin intermediul ministerului cuvântului”. Trebuie, așadar, respinsă – spune Calvin – insolența celor care „răstălmăcesc acest pasaj pentru a stabili tirania papatului” (CALVIN, *In ev. sec. Jo. comm.* 450-452). De fapt, rolul încredințat lui Petru este comun tuturor celorlalți miniștri ai evangheliei. Lui Petru i se rezervă o onoare personală, pentru că este primul dintre apostoli, însă de aici nu rezultă că el ar fi făcut „episcop universal” (*ibid.*, 452). Așadar – concluzionează Calvin – este absurd și absurd și prostesc să te lauzi cu un drept de succesiune sau să consideri cuvintele lui Cristos adresate lui Petru ca fiind întemeierea unui drept ereditar (*ibid.* 453). P. Melancton, în comentariul său la In 21,15-17, face trimitere la primatul adevărului evangheliei drept criteriu al autorității: „Chiar dacă papa ar fi prin drept divin episcop universal, totuși nu putem fi de acord atunci când apără doctrine care sunt contrare evangheliei”, așa cum face Paul, care i se opune lui Petru, și profeții, care se opun leviților (MELANCHTON, *Enarr. In ev. Joh.* 434). Cu privire la puterea specială dată lui Petru, Melancton observă că este vorba despre aceea care în altă parte este atribuită tuturor apostolilor. În Biserică nu se poate vorbi despre o putere politică, ci despre a învăța evanghelia și a administra sacramentele (*Ibid.* 435).

Un ecou al acestei polemici se observă și în interpretarea pe care Calvin o dă discursului profetic al lui Isus referitor la destinul lui Petru. Isus nu îi prevestește moartea pe cruce, ci îl invită să îl urmeze până la martiriu, propunându-l drept exemplu pentru credincioșii care trebuie să înfrunte toate probele vieții. Interpretarea tradițională, în schimb, vede în acest text din *Ioan* o profeție referitoare la

moartea pe cruce suportată de Petru. Theodor din Mopsuestia reproduce tradiția care vorbește despre martiriul lui Petru, care ar fi fost răstignit cu capul în jos, pentru a evita să fie venerat asemenea lui Cristos. Comentatorii antici și medievali nu evită să propună figura lui Petru drept model al discipolului matur și perfect (bătrân). Cu puterea lui Dumnezeu, el poate să învingă și instinctul natural care îl face să se teamă de moarte. Însă interesul comentatorilor este captat de scena următoare, în care apare figura discipolului. Petru, care îl întreabă pe Isus care va fi destinul rezervat acelui discipol, ar fi împins, conform lui Ioan Crisostomul, de afecțiunea sa pentru evanghelist, apostolul Ioan. În orice caz, Isus îl invită pe Petru să-și modereze sau să-și controleze curiozitatea și să se intereseze de rolul său de păstor și călăuză. Această lectură moderat parenetică, preluată de comentatorii medievali, este dominată de problema cu privire la destinul și rolul încredințat discipolului (Ioan) în relație cu cel al lui Petru. Augustin, în ultima predică din tratatul despre Ioan, abordează această „problemă mare și dificilă”, iar după ce a reprodus și discutat diferitele opinii cu privire la apostolul Ioan – nu ar fi murit sau ar fi fost înălțat la cer sau este încă viu în mormântul său de la Efes – își prezintă propria soluție referitoare la rolurile diferite ale celor doi apostoli: Petru, care îl iubește mai mult pe Cristos și îl urmează până la moarte, reprezintă Biserica ce trăiește și luptă în lume; Ioan, care este iubit mai mult de Cristos, este figura Bisericii care intră în pace și fericire la sfârșitul timpului; primul îl urmează pe Cristos în viața sa activă, al doilea îl așteaptă pe Cristos și venirea sa pentru a intra în plinătatea și perfecțiunea cunoașterii (AUGUSTIN, *In Joh.* CXXIV, 8).

Augustin justifică iubirea mai mare a lui Cristos față de Ioan – discipolul iubit – prin faptul că este celibatar și anticipează, de aceea, condiția celor înviați. Ciril de Alexandria, printr-o formulă figurativă, spune mai simplu: „Nu l-ar fi iubit adevărul (Cristos), dacă el (Ioan) ar fi știrbit adevărul” (CIRIL DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.* XII, PG 74,753-754). Evident, va avea mai multă trecere pe lângă comentatorii medievali latini interpretarea augustiniană cu privire la cele două forme de viață reprezentate de Petru și, respectiv, de discipoli (Ioan). În schimb, este discordantă interpretarea discursului lui Isus despre „rămânerea” discipolului până la venirea sa: Teofilact spune că apostolul Ioan, în urma deciziei lui Isus, rămâne să predice în Iudeea până la „venirea” sa istorică care coincide cu distrugerea Ierusalimului, judecata iudeilor necredincioși; F. Toletus, printre cei moderni, reia această interpretare; pentru alții, este vorba despre moartea naturală care, de fapt, înseamnă venirea lui Isus (Rupert de Deutz, H. Grotius). Toma de Aquino împărtășește opinia răspândită în Evul Mediu conform căreia Ioan apostolul ar fi fost înviat imediat după moartea sa (Hugo de Sf. Victor, Albert cel Mare, Dionisiu Certosinul); venirea lui Isus este cea anunțată în *In* 14,3, pentru a întemeia Biserica (J. Knabenbauer).

Evantaiul de ipoteze care interpretează ultimul discurs al lui Isus, în ciuda clarificării redactorului evanghelic, nu este epuizat nici măcar odată cu apariția exegezei istorico-critice, care are tendința de a nu atribui lui Ioan sau discipolului

paternitatea nu doar a ultimelor două versete, ci a întregului capitol 21. Pentru comentatorii antici, în afară de Theodor din Mopsuestia, în cele două versete finale este vorba despre o mărturie de sine a discipolului asupra rolului său și asupra Evangheliei scrise. În legătură cu această problemă este interpretarea ultimului verset. Acolo unde comentatorii contemporani au tendința de a vedea doar ape-lul la o figură retorică – hiperbolă, cei antici, sfinții părinți și comentatorii medi-evali lasă deschisă posibilitatea unei interpretări spirituale în legătură cu misterul lui Cristos, care depășește capacitățile înțelegerii umane. Printre cei moderni, Maldonatus consideră expresia din *Ioan* doar o hiperbolă, pentru a indica marele număr de cărți. În schimb, Cornelius a Lapide o pune în relație cu dubla dimen-siune umană-divină a activității lui Cristos. Și J. Th. Wolfius, care acceptă sensul spiritual al textului, înțelege termenul „lume” în sens antropologic și verbul „a conține” cu semnificația de „a înțelege” sau „a crede” (WOLFIIUS, *Curae phil.* 989).

Trecerea în revistă a interpretărilor care s-au suprapus sau integrat în istoria exegezei textului din *In* 21,1-25 nu doar legitimează, ci cere o interpretare a textului sub impulsul momentului actual. Însă comparația cu istoria ne permite să semnalăm și unele achiziții de care trebuie să ținem cont: perspectiva post-pascală și eclezială a textului, primatul lui Petru în unitatea eclezială, asociat cu cel al discipolului, care este martor al tradiției lui Ioan. Trebuie, totuși, precizat faptul că termenul „Biserică” nu se găsește în mod explicit sau direct în textul în cauză, unde se vorbește despre discipoli, despre pescuit și despre masă; despre conducere și grijă pastorală; despre urmare și mărturie. S-ar putea spune că aceasta este terminologia pentru a evoca ecleziologia mediului lui Ioan. Chiar admisă această posibilitate, trebuie să fim conștienți că este vorba despre o im-a-gine de „Biserică” diferită de cea prezentă în alte tradiții ale Noului Testament. Prezența lui Isus, Domnul înviat, este cea care reactivează experiența discipoli-lor. Aceștia, lăsați pe cont propriu, se întorc la condiția lor de pescari pe lac. Stau împreună, dar nu sunt o comunitate. Petru este liderul grupului, dar nu repre-zintă pe nimeni. Pescuiesc întreaga noapte, dar fără să prindă nimic. Doar cuvân-tul lui Isus face ca năvodul să se umple de pești. Din momentul acesta începe mișcarea care pornește de la recunoașterea pascală a discipolului iubit – „Este Domnul” –, se transmite lui Petru și celorlalți discipoli. Toți se îndreaptă către Isus, care stă pe mal și îi primește cu un gest de ospitalitate neașteptată: masa de dimineață este pregătită deja.

Contextul convivial, prin menționarea pâinii și a peștelui, face trimitere la episodul pâinii și al peștilor petrecut pe același mal al lacului Tiberiadei. Cu alte cuvinte, există o continuitate între prezența lui Isus cel istoric și cea a Domnului înviat. Acțiunea și darurile sale, anticipate în gesturile prepascale, se prelungesc în cele ale comunității discipolilor. Aceștia sunt convocați de Domnul înviat, care îi invită să participe la masa sa, unde îi oferă din nou pâine și pește. Relatarea din *Ioan* continuă cu aluzii și conexiuni subtile, însă este greu să negăm valența sacra-mentală a mesei pregătite și oferite de Isus discipolilor care îl recunosc drept „Domnul”. Însă în comunicarea lor cu Isus rămâne încă ceva ascuns: discipolii

nu îndrăznesc să-și pună întrebări cu privire la identitatea celui care prezidează masa. Isus, în calitate de Domn înviat, este prezent, oferă semnale pentru a putea fi recunoscut, transmite darurile sale, însă în același timp se află dincolo de orizontul în care continuă să trăiască discipolii. El promisesese, înainte de plecarea-moartea sa, că se va întoarce pentru a rămâne cu discipolii. De fapt, relatarea apariției pascale a lui Isus pe malul lacului se încheie cu această imagine a lui Isus care vine și îi invită pe discipoli să participe la masa sa. De acum încolo, Isus este prezent, fie chiar în mod discret și ascuns, printre cei care știu că el este „Domnul”.

Masa apariției pascale a lui Isus reprezintă scenariul ultimelor sale cuvinte, al căror destinatar este Petru. Acest discipol este prezent încă din scena inițială a pescuitului, cu rol autoritar: el este cel care ia inițiativa pescuitului pe timp de noapte, apoi pare că ar vrea să ajungă la Isus înaintea celorlalți discipoli, trage năvodul pe uscat și constată numărul și calitatea excepțională a peștilor prinși datorită cuvântului lui Isus. Abia după masă este reprodusă întâlnirea directă dintre Isus și Petru. Nu este pentru prima dată când figura lui Petru iese în evidență din grupul celorlalți discipoli. Lucrul acesta se întâmplase deja la încheierea dezbaterii referitoare la pâinea vieții și repetat de-a lungul cinei finale și apoi în relatarea pătimirii și a învierii. Este incontestabil rolul de întâietate și unic atribuit lui Petru și în tradiția lui Ioan. Acest lucru este cu atât mai remarcabil cu cât apare aici o altă figură care iese în evidență, conturându-se la fel de autoritar, lângă cea a lui Petru: discipolul pe care Isus îl iubea.

Nu este întâmplător faptul că în pagina pusă ca epilog, ca o completare a narațiunii evanghelice acești doi discipoli sunt puși în paralel. Nu cred că se poate vorbi despre concurență sau rivalitate între cele două figuri sau între respectivele comunități și tradiții ecleziale. Nu se poate simți în această pagină nici o polemică în prezentarea lui Petru. Mai mult decât atât, rolul său de întâietate în mediul grupului discipolilor și în relație cu Isus este un fapt pacific și de necontestat. În acest tablou tradițional se păstrează și amintirea discretă a renegării petrine. Însă aceasta constituie un contrapunct pentru a scoate în evidență misiunea pastorală pe care Isus i-o încredințează în mod explicit și solemn lui Petru. Nici un comentator, nici chiar cel mai precaut împotriva posibilelor instrumentalizări ecleziologice ale textului din *Ioan*, nu poate contesta acest fapt. Istoria exegezei confirmă acest lucru. Însă acest acord se destramă imediat ce se încearcă comparația acestui rol pastoral al lui Petru cu forma istorică a Bisericii. Este legitim să faci apel la textul *Evangheliei după Ioan* pentru a afirma primatul eclezial al episcopului scaunului petrin de la Roma?

Pentru o interpretare a textului provocată și de întrebările actuale trebuie lăsate la o parte problemele cu caracter istoric și eclezial cu privire la raportul lui Petru cu Biserica din Roma. În sine, o înțelegere corectă a fragmentului din *Ioan* poate contribui la o clarificare inclusiv într-o perspectivă ecumenică. Faptul că autorul, în această ultimă pagină programatică, a alăturat rolul primatului indiscutabil al lui Petru cu cel la fel de autoritar al discipolului martor reprezintă

o invitație la depășirea controverselor dintre diferitele figuri mediatore din tradiția eclezială. Este posibil ca actualul text din Ioan să reflecte o grijă de a amplasa lângă autoritatea lui Petru și a respectivei tradiții ecleziale pe cea a discipolului martor, care garantează tradiția în care s-a format *Evangelhia a patra*. Este vorba despre două forme diferite și complementare de autoritate care permit respectivelor lor tradiții să facă legătura cu singurul Domn și păstor, Isus Cristos. Este interesant să observăm că rolul lui Petru este descris prin același limbaj „pastoral” folosit deja pentru a prezenta rolul lui Isus, păstorul comunității credincioșilor. Însă dacă în relație cu comunitatea-turmă Petru are un rol pastoral, în raport cu Isus el este discipol. Această identitate a lui Petru în raport cu Isus este definită în termeni de iubire și urmare până la împărțășirea destinului său de condamnat la moarte violentă. Cu alte cuvinte, autoritatea lui Petru în raport cu comunitatea discipolilor lui Isus se înscrie în cadrul relației sale de discipol care se încredințează Domnului său și îl urmează până la moarte. Trebuie spus că Petru nu este chemat să-și dea viața pentru oi, pentru a le salva, așa cum poate să o facă doar Isus. El trebuie să-l iubească și să-l urmeze inclusiv cu prețul vieții. Se poate spune, astfel, că Isus continuă să călăuzească și să pască mieii săi și oile sale prin intermediul iubirii și al urmăririi lui Petru; și invers: Petru înfăptuiește iubirea și urmarea lui Isus prin intermediul conducerii și al grijii pastorale față de credincioșii care i-au fost încredințați de către Isus.

Dacă acest lucru este adevărat, atunci trebuie să recunoaștem că rolul lui Petru merge dincolo de moartea discipolului istoric. Textul nostru, scris după moartea sa, confirmă că rolul autoritar pastoral al lui Petru se prelungește în comunitatea credincioșilor. Sub ce formă? A spune că discipolul iubit ia locul lui Petru înseamnă a recunoaște atât autoritatea, cât și continuitatea rolului pastoral petrin. Însă o interpretare corectă a textului în care apar cei doi discipoli ne împiedică să facem această suprapunere sau înlocuire a celor două figuri. Petru și discipolul sunt puși în relație, însă cu un rol diferit și complementar. Această situație, care se regăsește și în pagina finală a *Evangelhiei*, sugerează probabil un răspuns la întrebarea: cum continuă rolul pastoral autoritar al lui Petru? În analogie cu cel al discipolului iubit, și rolul lui Petru rămâne dincolo de moartea sa. Este adevărat: despre discipolul iubit nu se spune explicit că a murit, însă se exclude faptul că cuvintele lui Isus referitoare la rămânerea sa ar putea fi înțelese drept lipsa morții. Cu alte cuvinte, discipolul iubit „rămâne” până la venirea lui Isus nu pentru că el nu moare, ci în măsura în care mărturia sa se află la baza comunității credincioșilor în Isus, Cristosul și Fiul lui Dumnezeu. Se poate spune același lucru despre Petru, însă dintr-un alt punct de vedere. Rolul pastoral al lui Petru continuă în comunitate, care se întemeiază pe urmarea sa în calitate de discipol credincios până la moarte.

Evangelhia după Ioan nu ne permite să precizăm care este și care trebuie să fie forma istorică a acestui rol pastoral petrin. Ceea ce contează este recunoașterea și valorizarea acestui rol petrin autoritar și permanent în comunitatea discipolilor lui Isus. Acum, în tradiția lui Ioan, care se bazează pe mărturia discipolului,

apare nevoia, pentru a o confirma, să se facă apel la autoritatea tradițională a lui Petru. Însă atât autoritatea pastorală a lui Petru cât și cea de martor a discipolului se bazează pe cuvântul lui Isus, păstrat în comunitatea credincioșilor. În ultimă instanță, credința în Isus, recunoscut și primit drept Domn și Cristos, este garanția continuității și fundamentul unității dintre discipolii săi. Lucrul acesta nu exclude, însă, rolul tradiției, care conferă o greutate istorică continuității spirituale, și pe cel al respectivelor figuri autoritare, care oferă o formă vizibilă și permanentă a procesului de unificare a credincioșilor în Isus.

INDICI DE TEXTE BIBLICE

VECHIUL TESTAMENT

Cartea Genezei

1: 16
 1,1: 106
 1,3: 107, 133
 2,2: 267
 2,2-3: 267
 2,6-7: 436
 2,7: 822, 835
 2,8: 816
 2,15: 816
 3,8-11: 854
 3,15: 579
 3,16: 667
 5,3: 410
 6,5: 185
 9,4: 322
 14,14: 855
 16,1-16: 407
 17,10-12: 355
 17,17: 413
 18,1-15: 419
 18,4-5: 574
 21,4: 454
 21,10-21: 407
 21,17: 541
 22,8: 146
 22,11: 541
 22,14: 41
 24,1-67: 210
 24,1-8.13-51: 232
 24,32-33: 574
 24,32: 228
 25,22: 433
 27,35: 151
 28,1-14: 228
 28,12: 152, 153, 155
 28,13: 153
 28,21: 41
 28,17: 464
 29,1-14: 232
 29,10: 230
 29,27-28: 164
 31,14: 575

32,23: 722
 32,31: 274
 33,18-19: 228
 33,18: 209
 37,3: 770
 37,15-16: 859
 37,23: 770
 37,31-33: 770
 41,55: 166
 43,14: 769
 47,29-48: 595
 48,13.14: 852
 48,17: 852
 48,18: 852
 48,22: 228
 49,10: 436, 449
 49,10-11: 535
 50,10: 496

Cartea Exodului
 2,15-22: 232
 3,14: 70, 235, 414
 3,14-15: 402
 4,8: 162, 194
 4,22: 409
 4,30: 162
 6,23: 491
 7,3-4: 255
 9,15-16: 434
 12,10: 783
 12,22: 777
 12,46: 146, 777, 783
 13,17: 654
 14,24: 852
 15,13: 654
 15,7: 684
 15,26a: 326
 15,26c: 314
 16,4: 312, 313
 16,7: 318
 16,15: 312
 16,16: 306
 17,1-7: 230, 363

17,2: 322
 17,3: 322
 17,12: 860
 19,8: 166
 19,16: 541
 19,19: 541
 20,5: 433
 20,11: 267
 20,14: 379
 20,21: 235
 20,30: 505
 21,2: 574
 22,27: 728
 23,1-2: 366
 23,1b: 382
 23,27b: 382
 23,16b: 384
 24,3: 166
 24,7: 166, 828
 25,8: 617
 28,4: 770
 28,31-34: 770
 28,36-38: 56, 730
 28,39: 770
 28,40: 770
 29,8: 770
 29,20: 725, 853
 29,38-42: 145
 29,45: 617, 698
 30,18-21: 577
 32,11-14: 276
 32,16: 407
 32,24: 654
 32,30-34: 276
 33,9-11: 442
 33,11: 274, 684
 33,18: 155
 33,18-20: 611
 33,18-23: 116
 33,20: 119
 33,23: 119
 34,6: 116, 686
 34,7: 433

34,15: 211
 34,22c: 348
 35,19: 770
 36,6-8: 447
 36,29: 770
 36,34: 770
 39,22: 770
 39,27: 770
 40,14: 770
 40,30-32: 577
 40,34-35: 114

Cartea Leviticului

3,1-17: 181
 3,17: 322
 4,13-21: 181
 4,32: 181
 5,6: 181
 5,7-13: 181
 6,2-6: 145
 7,32-33: 853
 8,7: 770
 8,13: 770
 8,23-24: 725, 853
 10,5: 770
 11,44-45: 692
 12,3: 355
 12,12: 396
 14,1-32: 145
 14,4-6: 777
 14,8: 437
 14,9: 437
 14,14: 853
 14,28: 853
 14,49: 777
 14,52: 777
 16,4: 770
 17,10-16: 322
 17,11: 323
 18,18: 505
 18,20: 379
 19,2: 692
 20,7: 692
 20,10: 379
 20,27: 352
 21,10: 770
 23,36: 348

23,39: 361
 23,40: 534
 29,43: 348
 24,14: 381
 24,16: 414, 815
 25,46: 574
 26,5: 237
 26,11: 617
 26,11-12: 698

Cartea Numerilor

6,24-27: 618
 7,10-89: 145
 8,10: 648
 9,6: 732
 9,6-13: 529
 9,11: 732
 9,12: 777, 783
 9,25-26: 355
 11,1: 318
 11,13: 304
 11,21: 304
 11,22: 304
 11,27: 318
 11,29: 318
 12,6-8: 611
 12,7-8: 648
 12,8: 562
 14,18: 433
 14,19: 276
 15,35: 769
 16,28: 272, 405
 17,6: 351
 17,21: 299
 19,11-12: 529
 19,15: 351
 20,2-11: 230
 20,2-13: 463
 20,3: 322
 20,11: 364, 782
 20,13: 322
 20,25-28: 491
 21,8: 197
 21,9: 41
 21,16-18: 363
 21,16-19: 230
 21,17: 231

21,17b-18ab: 230
 21,18-19: 231
 24,8: 654
 24,17: 739
 25,4: 778
 25,13: 651
 27,9: 535
 27,17: 463, 465, 535
 27,18: 648
 27,21: 505
 28,3-8: 145
 29,12-38: 348
 29,35: 361

Cartea Deuteronomului

1,16-17: 356, 366
 1,21: 618
 1,29-33: 609
 1,31: 409
 1,33: 654
 2,13: 722
 2,14: 265
 4,10-12: 611
 4,12: 119, 274
 4,15: 274
 4,29: 359
 5,9: 433
 5,18: 379
 5,23-26: 274
 5,27: 166
 6,1-6: 613
 6,3: 274
 6,6: 274
 6,11: 237
 6,18-19: 356
 7,9: 613
 7,21: 613, 821
 8,1-2: 315
 8,3: 315
 8,15: 354
 10,9: 575
 11,7: 273
 11,29: 234
 12,2: 575
 12,16: 322
 12,23-25: 322
 13,1-6: 528

13,1-11: 740	30,15-20: 315, 549, 611	14,12: 164
13,2-5: 440	31,1-34,11: 595	14,17: 164
13,6: 352	31,3: 594	19,21: 574
13,10: 381	31,7-8: 594	21,40: 144
13,22: 544	31,8: 618	
14,1: 409	31,10: 348	<i>Cartea lui Rut</i>
14,27: 575	31,16: 211	4,7-8: 144
14,29: 575	31,24-27: 276	
15,11: 533	31,30: 673	<i>Cartea întâi a lui Samuel</i>
16,13: 360	32-33: 595	1,1: 109
16,13-15: 348	32,1-43: 637	2,30c: 684
16,16: 348	32,4: 698	7,12: 41
16,28: 354	32,6: 409	8,7-8: 745
17,2-6: 366	32,29: 403	9,17: 145
17,6: 811	32,39: 414, 469	10,1: 145, 773
17,7: 381	32,40: 853	12,12: 745
18,1: 731	32,44-47: 673	15,25: 145
18,8-9: 505	32,46-47: 611	15,27: 771
18,15: 306, 235, 354, 364	32,47: 549	16,7: 185
18,15-18: 142, 549, 612	34,5-6: 810	25,28: 145
18,18: 235, 405, 364	34,10: 442, 611, 648	25,41: 574
18,18-22: 235,	34,11: 162, 255	29,6: 463
18,20: 275, 440		31,8: 144
18,20-22: 352	<i>Cartea lui Iosue</i>	31,13: 496
18,22: 275	3,10: 321	
19,15: 811	5,10-11: 732	<i>Cartea a doua a lui Samuel</i>
19,15-20: 366	5,10-12: 334	3,10: 821
19,18-19: 274	7,9: 442	3,25: 463
21,15: 538	8,29: 778	3,32: 499
21,22-23: 778, 779	10,26-27: 778	5,2: 859
22,22: 379	13,26: 146	7,6: 114
24,16: 401, 433	15,25: 328	7,12-16: 365
25,5-10: 144	16,8: 163	12,5: 690
25,9: 144	18,23: 505	13,18: 770
27,4: 234	23,1-24,31: 595	13,19: 770
27,12-13: 234	24,13: 237	13,23: 505
27,14-26: 365		15,12: 579
28,1-68: 433	<i>Cartea Judecătorilor</i>	15,21: 539
28,6: 463	6,11: 821	15,23: 721
28,11: 255	6,23: 821	15,32: 770
28,15: 365	7,24: 135	16,10: 164
28,30: 237	8,22-23: 745	16,23: 504
29,1b-3: 545	9,42: 144	17,3: 504
29,18-19: 380	9,53: 767	17,23: 579
30,2-5: 695	11,12: 164	19,23: 164, 722
30,11-14: 197	13,9: 821	19,30: 722
30,15-16: 274	13,22: 119	20,1: 575

Cartea întâi a Regilor

2,1-11: 595
 2,19: 853
 2,36-37: 721
 2,37: 721
 4,25: 151
 8,2: 348, 361
 8,10-11: 115
 8,27: 617
 8,39: 185
 8,62-66: 467
 8,65: 348
 8,65-66: 361
 11,29: 771
 11,32: 771
 11,36: 273
 13,18: 541
 15,4: 273
 17,7-16: 161
 17,8-15: 304
 17,21: 822
 17,23: 248
 18,39: 826
 21,10-13: 414
 21,27: 770

Cartea a doua a Regilor

1,9: 594
 1,18: 594
 3,13: 164
 4,1-7: 304
 4,42: 304
 4,42-44: 161, 304
 5,8-14: 437
 8,9: 248
 8,15: 144
 8,19: 273
 9,35: 767
 10,1-8: 594
 12,16: 575
 14,25: 366
 17,22: 233
 17,24: 233
 17,28: 233
 17,29-31: 233
 17,32: 233
 19,18-19: 686
 20,20: 436

21,18: 786

21,26: 786

22,17: 465

23,6: 721

23,9: 732

23,12: 721

Cartea întâi a Cronicilor

3,29: 624
 10,12: 496
 16,24: 120
 28,1-29,30: 595
 28,9-10: 594
 28,20-21: 594
 29,10-19: 674

Cartea a doua a Cronicilor

2,17: 867
 7,2-3: 745
 7,8-9: 348, 361
 13,19: 505
 15,16: 721
 22,7: 648
 26,18: 470
 29,16: 721
 30,2-3: 732
 30,14: 721
 30,15-19: 529
 31,20: 200

Cartea lui Ezdra

1,1-4: 238
 2,63: 505
 4,1-5: 301
 4,21: 196
 4,24: 238
 5,46: 775
 6,15: 238
 7,10-14: 732
 7,19-22: 732
 8,33: 491

Cartea a doua a lui Ezdra

6,19-21: 732
 19,15: 312
 23,4-5: 401
 23,7: 401

Cartea lui Nehemia

3,15: 436
 3,16: 786
 3,32: 264
 7,65: 505
 8,15: 535
 8,18: 361
 9,15: 312
 9,33: 200
 10,39: 401
 11,32: 491
 12,39: 264
 12,42: 491
 13,15: 266
 13,19: 266
 13,28: 233

Cartea lui Tobia

1,3: 610
 3,3-5: 433
 4,6: 200
 7,11: 232
 7,12: 773
 8,20: 164
 10,8: 164
 11,20: 164
 14,3-11: 595

Cartea Iuditei

4,44: 209
 8,6: 779
 14,11: 722
 14,19: 770

Cartea Esterei

1,6: 745
 2,12: 785
 5,10: 111, 775
 6,12: 111

Cartea întâi a Macabeilor

2,4: 491
 2,15-28: 651
 2,49: 594
 2,49-70: 595
 2,51-61: 594
 2,58: 179

2,64-65: 594
 4,46: 143, 306
 4,59: 467
 9,11: 807
 9,22: 864
 9,39: 211
 11,34: 505
 13,38: 769
 13,51: 535
 14,41: 143, 306
 14,49: 401

Cartea a doua a Macabeilor

1,24-29: 695
 1,25-26: 692
 1,27: 504
 1,29: 503
 2,18: 743
 2,54: 179
 3,6: 401
 3,24: 401
 3,26: 815
 3,28: 401
 3,38: 743
 3,40: 401
 5,17: 503
 5,19: 503
 5,19-20: 503
 5,23: 233
 6,2: 233
 7,9: 497
 7,21: 497
 7,33: 321
 8,4: 380
 8,23: 722
 8,26: 779
 10,7: 535
 10,65: 743
 12,20: 722
 12,42: 380
 12,43-44: 497
 14,36: 692

Cartea Proverbelor

1,21: 357
 1,28: 359
 1,29: 132

1,33: 274
 3,18: 315
 3,19a: 174
 4,22: 417
 5,1-23: 297
 5,6: 774
 5,15-16: 471
 5,15-18: 300
 6,23: 146,774
 7,17: 992
 8,1: 357
 8,5: 354
 8,17b: 148
 8,22: 121
 8,22-31: 130
 8,23: 106
 8,23b: 148
 8,30: 106, 131
 8,32: 611
 8,35: 132, 274, 611
 9,4-5: 363
 9,5: 148, 168, 236
 9,5-6: 314
 10,11: 363
 10,13: 363
 10,17: 610
 11,30: 315
 13,14: 231
 15,24: 610
 15,29: 443
 16,22: 363
 18,4: 231, 363
 20,5: 363
 24,22a: 690
 25,20: 777
 25,21: 229
 30,3-4: 197
 30,4: 119, 195

Cartea lui Iob

2,8: 496
 2,13: 496, 497
 9,8: 308
 14,4: 443
 15,35: 363
 22,7: 229
 22,26-27: 658

27,9: 443
 27,9-10: 658
 28,12-13: 357
 28,27: 120
 30,27: 363
 31,8: 237
 33,4-6: 822
 33,23: 654
 34,14: 822
 35,13: 443
 37,2-5: 541
 38,1: 541

Cartea Psalmilor

2,6-7: 151
 2,7: 773
 5,4: 852
 5,8: 631
 6,4a: 539
 7,9: 411
 7,11-12: 272
 16,5: 575
 16,11: 611
 18,6: 502
 18,36: 853
 18,51: 365
 19,29: 179
 22,15: 41, 726
 22/21,17: 468
 22,18: 41, 784
 22,19: 35
 22,23: 819
 23,2: 303, 463
 24/23,1: 117
 24,5: 238, 631, 654
 24,6: 611
 27,1: 399
 27/26,2: 723
 27,8: 611
 27,9: 611
 27,13: 399, 611
 29,3-9: 541
 29,11: 618
 30/29,3: 826
 30,6: 852
 32,2: 391
 33/32: 107

33/32,6: 131	74,1: 463	108: 702
33/32,20: 146	74,13-14: 308	109/108,3: 649
34,16: 443	75/74,9: 725	109,14: 433
34/33,21: 990	77,17-20: 308	110,1: 853
34,30: 41	77,21: 765	111/110,2: 273
35/34,3: 314	78,13: 308	111/110,3: 273
35/34,4: 723	78/77,15-16: 363	111/110,67: 273
35,19: 41, 649	78,17: 310	114,5: 698
35/34,23: 826	78,19: 310	114,8: 363
36/35,10: 108, 231	78,23: 464	114,17: 698
37,25: 860	78,23-29: 310	116,3: 502
37,31: 274	78,24: 41, 312	116,15-16: 502
38/37,4-9: 266	78,24ab: 312	118,10-12: 468
38/37,12: 772	78,52-53: 465	118,15: 853
38,19: 266	78,70-72: 765, 859	118,20: 464
39,9: 363	9,8: 433	118,25a: 534
40/39,15: 723	80,2: 465	118,25-26: 41, 498, 535
41,4-5: 266	82,6: 41, 452	118/117,26a: 534
41,9: 41	84,3: 321	118,28c: 501
41,10: 35, 567, 568, 579, 583, 690	85,11: 618	119,11: 274
42,3: 321, 611, 654	86,11: 610	119,15: 610
42,4: 611	86/85,15: 826	119,27: 610
42,19: 611	88/87,2: 826	119,30: 610
45,9: 785	88,9: 860	119,32: 610
45,10: 853	88,14: 852	119,33: 610
48,8: 363	89,3-4: 544	119,37: 610
51,7: 443, 777	89,4-5: 365	119,103: 236
51/50,14: 113	89,27: 151	119,105: 399
56/55,10: 723	89,27-28: 819	119/118,16: 649
56/55,14: 398	89,33: 433	119/118,137: 698
59/58,2: 113	89,36: 365	119/118,139: 179
66/65,5: 273	90,14: 852	119/118,142: 693
66,18: 443	92,1: 779	119/118,160: 693
67,5: 542	95,7: 463	120,1: 617
68,18: 443	95/94,9: 273	121,8: 463
69,4: 179	95,12: 653	122,6-8: 618
69/68,5: 649, 776	96,13: 542	126,5-6: 237
69,9: 41, 179	97,9: 653	132,3-14: 617
69,10: 174, 776	98,9: 542	132,17: 273
69,21: 179	100,3: 465, 463	139/138,19: 113
69,22: 784	104,15: 164, 168	141,2: 860
69,22-23: 179	104,29-30: 822	142,10: 631
69,25: 179	105,6: 611	143/142,10: 654
70/69,3-4: 723	105,25: 318	147,15-18: 131
71/70,13: 723	105,40-41: 363	
72,24: 631	106,7: 799	
	106/105,13: 273	

Cartea Proverbelor

1,21: 357
 1,28: 359
 1,29: 132
 1,33: 274
 3,18: 315
 3,19a: 131
 4,22: 326
 5,1-23: 229
 5,6: 610
 5,15-16: 370
 5,15-18: 232
 6,23: 108, 399, 610
 7,17: 785
 8,1: 357
 8,5: 354
 8,17b: 148
 8,22: 121, 131
 8,22-31: 130
 8,23b: 148
 8,30: 106, 131
 8,32: 611
 8,35: 108, 274, 611
 9,4-5: 363
 9,5: 148, 168, 236
 9,5-6: 314
 10,11: 363
 10,13: 363
 10,17; 610
 11,30: 315
 13,14: 231
 15,24: 610
 15,29: 443
 16,22: 363
 18,4: 231, 363
 20,4: 463
 24,22a: 690
 25,20: 777
 25,21: 229
 30,3-4: 197
 30,4: 119, 195

Cartea lui Qohelet

11,4-5: 195
 11,7: 399
 11,7-12,8: 860
 12,9-12: 864

12,9-14: 864
 12,13-14: 864

Cântarea Cântărilor

1,12: 530
 1,13: 785
 2,4: 468
 2,8: 816
 3,10: 745
 3,14: 816
 4,6: 785
 4,12: 232
 4,13: 530
 4,14: 530, 785
 4,15: 232
 5,1: 468, 785
 5,2: 816
 5,3: 585
 5,5: 785
 5,6: 816
 7,3: 468
 7,10: 468
 8,2: 468

Cartea Înțelepciunii

2,16-18: 659
 2,24: 410
 3,1-9: 411
 5,1: 658
 5,6: 610
 5,17: 179
 6,12: 359
 6,12-14: 816
 6,12-16: 148
 6,16: 443, 816
 7,1-2: 152
 7,22-8,1: 130
 7,26: 399
 7,27: 132, 648
 7,29: 132
 7,30: 132
 8,1: 816
 8,19-20: 433
 9,2: 131
 9,4: 131
 9,11: 654
 9,16-17: 119, 196

10,10: 654
 10,17: 654
 15,11: 822
 16,20: 312
 18,4: 108, 399
 18,14: 109
 18,15: 133

Cartea lui Ben Sirah

6,17: 648
 6,35: 463
 8,8: 463
 9,1-9: 229
 14,18: 113
 15,3: 299, 363
 15,17: 274
 16,21: 195
 17,2: 685
 17,4: 685
 17,11: 272
 17,31: 113
 18,4: 399
 18,29: 463
 21,13: 363
 22,11: 496
 24,3-21: 130
 24,7: 132
 24,8: 132
 24,8-12: 115
 24,9: 106
 24,15: 785
 24,18: 363
 24,19-20: 236
 24,20: 231, 363
 24,22-25: 231
 24,22-32: 363
 31,27-28: 164, 168
 36,1-17: 695
 36,13-16: 504
 38,10: 266
 39,3: 463
 39,26: 214
 40,20: 168
 42,18: 185
 43,26: 107
 43,27-28: 807
 43,31: 119, 120

45,4: 693	11,4: 183, 723	42,6: 398, 438, 440, 466, 695
45,5: 108, 272, 442, 549	11,10: 466, 543	42,6-7: 398, 438, 544
47,14: 363	11,12: 466	42,7: 438, 440
47,17: 463	12,2: 238	42,9: 655
48,1:273	12,3: 231, 363	42,16: 179
48,2: 179	12,39-41: 522	42,18-19: 444
48,8: 142	17,5: 237	43,1b: 816
48,10: 142, 273	19,20: 238	43,3: 238, 692
48,17: 436	20,3: 255	43,5-7: 695
49,5: 877	20,10: 444	43,10: 235
49,7: 470	22,22: 823	43,10ab: 403
50,26: 228, 233	25,6: 168	43,10-11: 414
50,27: 363	26,6: 744	43,10-12: 580
51,23-24: 363	26,10: 200	43,11: 70, 308
51,23-25: 363	26,12: 618	43,12: 308
	26,17: 744	43,13: 469
<i>Cartea profetului Isaia</i>	26,17-18: 657	43,14: 692
1,4: 692	26,20: 656	43,15: 692
1,11-17: 182	27,12: 237	43,16: 308
1,15: 443	27,13: 695	43,20: 363
2,2-5: 504	28,18: 438	44,3: 196, 363
2,3: 131	29,10: 547	44,3-4: 231
5,1: 212	29,17: 656	44,6: 70
5,19: 692	30,12: 692	44,6-8: 580
5,24: 692	30,15: 692	44,7: 655
6,1: 444	32,15: 231	45,3: 414
6,3: 115	32,15-20: 618	45,5-6: 414
6,5: 115, 119	35,5: 438	45,11: 692
6,8: 109	37,20: 686	45,18: 308
6,9: 274	40,3: 35, 41, 143, 610	45,19: 655
6,9-10: 522, 817	40,5: 684	45,22: 414
6,10: 41, 444, 546, 691	40,8: 131	46,4: 414
8,6: 436	40,9: 535	46,9: 414
8,6a: 436	40,10: 463	46,10: 655
8,14: 494	40,11: 303, 465, 859	47,18-19: 70
8,15: 723	40,25: 692	48,12: 70, 414
8,18: 255	40,28-29: 267	48,16: 109
9,1: 398	41,2: 580	48,21: 363
9,1-2: 237	41,4: 70, 527	49,2: 469,
9,6: 618	41,8:820	49,3: 684, 773
10,5: 186	41,14: 692	49,5: 693, 877
10,20: 692	41,16: 692	49,5-6: 695
10,25: 656	41,20: 692	49,6: 398, 438, 440, 466, 544
11,1: 724	41,22-23: 655	49,7: 557,559
11,1-2: 147	41,26: 580, 655	49,9: 438, 440
11,2: 151	42,1: 135, 145, 147, 179,	
11,3: 356	773	

49,23: 414	61,19-20: 509	23,1-2: 464
49,26: 414	63,11: 463	23,1-6: 465
51,1: 725	63,14: 654	23,3: 504
51,5-8: 653	63,15: 152	23,4: 859
51,10: 308	63,16: 409	23,5: 365
51,12: 308, 414	64,7: 409	23,25: 275
51,15: 469	65,2: 860, 860	24,7: 819
51,21-23: 725	66,7-20: 657	25,4: 109
52,6: 414	66,14: 657	25,10: 212, 273
52,7: 585, 618	66,17-18: 657	25,15-18: 725
52,13: 67, 197, 684	66,18b-21: 504	25,27-28: 725
52,13-53,12: 452	66,24: 271	26,4-6: 182
53,1: 41, 521, 522, 528, 545, 546	<i>Cartea profetului Ieremia</i>	26/33,5: 109
53,4: 145	1,5: 470, 693	26/33,12: 109
53,7: 145, 154, 741	2,2: 211	26/33,15: 109
53,8: 369	2,8: 465	28/35,9: 109
53,9: 793	2,13: 231, 363	29,9: 275
53,10: 192	2,20-21: 409	29,13: 359
53,10-12: 466	3,1-5: 409	29,14: 695
53,12: 995	3,1-13: 211	29,31: 275
53,12c: 145	3,4: 409	30,2-3: 504
54,5-10: 211	3,15: 859	31/38,3: 409
54,7: 319	3,19: 521	31,3-34: 618
54,10: 319, 618	3,19-25: 211	31,6: 505
54,13: 41, 618	5,21: 444	31,8-11: 504
55,1: 231, 363	7,11: 176, 464	31,9: 409, 505
55,1-2: 168	7,13-15: 182	31,10: 465, 695
55,3: 231, 363	7,16: 689	31,12: 168
55,5: 692	7,21-26: 236	31/38,18: 826
55,6: 359	7,34: 212	31,20: 521, 505
55,9: 196	11,14: 689	31,29-30: 433
55,10-11: 131, 658	11,19: 145, 154	31,31: 504, 607, 698
56,3-8: 504	12,1: 698	31,31-34: 384
56,7: 176, 182	13,12: 725	31,33: 274, 323, 819
56,8: 466	13,13: 725	31,34: 319, 465, 611
57,4: 690	13,16: 494	31/38,40: 721
57,18: 575	14,11: 689	32,38,20: 328
57,19: 618	14,14-15: 275	38(LXX),3: 543
58,2: 744	15,16: 236	46,6: 723
58,11: 363	16,9: 212	48,5: 210
59,2: 443	16,16: 856	48,24: 328
59,17: 179	17,13: 199, 363, 382, 231	49,12: 725
60,4: 504	17,21-22: 266	51,17: 725
60,4-5: 775	17,27: 17,13	51/28,33: 656
61,1: 147	22,10: 656	57(LXX): 464
61,1-3: 509	22,18: 973	

Cartea Lamentațiunilor

4,21: 725

Cartea lui Baruh

2,23: 212

3,9: 108

3,14: 108

3,14-15: 357

3,29-30: **197**3,29-31: **119**

4,1: 108, 274

4,36-37: 504

5,9: 399

6,57: 464

Cartea profetului Ezechiel

1,1: 152

6,14: 414

7,27: 414

8,14: 496

9,2: 815

11,17: 504

12,2: 444

14,18: 321

16,23: 409

16,8-58: 211

16,40: 380

16,59-63: 211

18,2: 433

18,4: 433

18,20: 433

18,24-26: 321, 401

20,3: 321

20,25-26: 504

20,31: 321

23:521

23,31-34: 725

23,47: 380

24,24: 414, 580

34,1-10: 464

34,11-16: 465

34,11-25: 695

34,12: 504

34,12-15: 463

34,14: 303

34,16: 504

34,23: 466, 859

34,23-24: 465

34,25: 783

36,22-24: 695

36,24: 695

36,24-28: 618

36,25-26: 196

36,26: 363

36,28: 323, 612, 698, 819

37,9: 822

37,9-10: 822

37,14: 414

37,15-22: 504

37,15-25: 641

37,15-28: 879

37,15-18: 695

37,18: 655

37,24: 466

37,24-25: 465

37,25: 544

37,26: 783

37,26-27: 617, 698

37,27: 819

37,28: 695

40,46: 182

43,4: 115

43,7: 115, 698

44,4: 115

45,25: 361

46,13-15: 145

46,22: 466

47,1-2: 853

47,1-12: 231, 363, 823

47,10b: 856

47,10-11: 856

Cartea profetului Daniel

2: 655

2,27-28: 357

2,47: 455

4,28: 541

5,23: 321

6,26: 321

7,13: 544

7,14: 544

8,16: 614

9,21: 614

9,22: 614

9,25: 184

9,27: 184

10,5: 815

10,9: 541

10,19: 821

10,21: 614

11,30: 500

11,45: 271

12,1: 271

12,2: 271, 497

12,3: 271

12,7: 321

13,5-6: 378

13,34: 378

13,45: 378

13,45-46: 378

13,50-51: 378

13,52: 378

13,52b-53: 381

13,53: 382

13,59: 378

13,61-62: 272

14,34: 541

Cartea profetului Osea

1,2: 409

1,4: 656

2,6: 409

2,16: 319

2,16-25: 211

2,22: 465

2,25: 323, 826

4,1: 465

4,15: 321

4,16: 145

5,6: 359

6,2: 184

6,3: 465

6,6: 465

11,1: 409

11,4: 319

14,8: 168

Cartea profetului Ioel

4,13: 237

4,17: 115

4,18: 363, 364

4,21: 115

<i>Cartea profetului Amos</i>	5,2: 41, 369	9,10-13: 505
2,2: 328	5,11: 306	10,17: 505
2,4-25: 300		11,4-10: 464
4,2: 692	<i>Cartea profetului Habacuc</i>	11,12: 532
5,11: 237	2,15-16: 725	11,15-16: 464
5,18: 494		11,15-17: 465
5,21-24: 182	<i>Cartea profetului Sofonia</i>	12,2: 725
8,11: 315	1,11: 182	12,10: 41, 146, 231, 363,
8,11-12: 363	3,14: 617	784, 823
8,12: 359	3,15: 821	13,1: 231, 363, 364, 784
9,13: 237	3,15-16: 535	13,7: 839
9,13-14: 168	3,17: 821	13,7-9: 465
		13,9: 826
<i>Cartea profetului Abdia</i>	<i>Cartea profetului Aggeu</i>	14,7-8: 398
5: 464	2,7-9: 182	14,8: 231, 364, 784
16: 725	2,9: 618	14,16: 182, 348
		14,16-19: 361
<i>Cartea profetului Miheia</i>	<i>Cartea profetului Zaharia</i>	14,18: 348
2,12: 504	2,14: 115, 617	14,19: 348
2,12-13: 465	3,1-6: 654	14,21: 182
3,5: 618	3,10: 151	
3,12: 182	6,11-12: 740	<i>Cartea profetului Malahia</i>
4,1-3: 504	8,3: 115	2,10: 409
4,2: 131	8,7-8: 695	3,1: 142, 143, 182
4,4: 151	9,9: 35, 41, 238, 527, 535	3,23: 142
5,1-2: 365	9,9-10: 364	3,23-24: 273
5,1-3: 465	9,10: 618	

NOUL TESTAMENT

<i>Matei</i>	10,8: 489	16,12: 1074 MC???
2,6: 365	10,16: 466	16,14: 1074MC???
2,11: 762	10,17: 441	16,18-19: 848
3,7: 214	10,17-20: 614	16,19: 823
3,7-9: 396, 408	10,18: 642, 650	16,23: 328
3,10: 642, 645	10,19-20: 650	16,25: 538
3,17: 540	10,22: 572, 649	16,28: 862
4,1-11: 347	10,22-24: 642	17,5: 540
4,13: 324	10,24: 269, 561, 568, 578	17,11-13: 143
4,16: 396	10,33: 271	17,23-26: 240
4,19: 856	10,39: 538	17,24-25: 178
4,21: 851	10,40: 548, 561, 568, 580	17,24-26: 407
5,11: 649	10,45: 570	18,1-5: 568
5,14: 396	11,5: 489	18,3: 188, 192
5,15: 108	11,9: 143, 432	18,12-14: 465
5,20: 188	11,11-13: 212	18,16: 272
5,23-24: 178	11,14: 143	18,18: 823
5,49: 945	11,25-26: 682	18,19: 613
6,9-13: 682	11,27: 357, 611, 682, 686	18,19-20: 604
6,11: 314	12,10: 380	19,23: 188
6,13: 691	12,22: 432	20,1-15: 644
6,23: 494	12,24: 396	20,22-23: 725
6,24: 538	12,38: 182	20,25-28: 568
7,7: 642	12,38-40: 176	20,29-34: 432
7,7-8: 604, 613	12,39-40: 237	21,4-5: 527
7,13-14: 464, 611	13,15: 693	21,5: 535
7,15: 275, 466	13,19: 691	21,11: 306
7,19: 642, 645	13,30: 446	21,12-13: 176
7,21: 188	13,38: 691	21,14: 432
8,12: 645	13,42: 642, 645	21,15-16: 182
8,5-13: 60, 247	13,47-48: 856	21,21-22: 613
8,29: 164	13,53-58: 318	21,22: 604
9,1: 1088 ???MC	13,55: 616	21,23b: 176
9,2: 262	13,57: 247, 250	21,33-41: 644
9,6: 262	14,2: 471	21,47: 306
9,14: 210	14,13-21: 300	22,16: 192
9,27-31: 432	14,22-33: 300, 847	22,35: 379
9,30: 500	14,28-33: 846	23,8: 577
9,36: 465	15,3: 642	23,11: 568
9,37: 225	15,14: 445	23,15: 690
9,37-38: 237	15,21-28: 247	23,19: 445
10,2: 851	15,32-39: 300	23,23: 355
10,3: 152, 495, 538	16,1: 182	23,24: 445
10,4: 328	16,1-4: 176	23,26: 445
10,5b: 226	16,4: 183	23,32: 652

23,34-39: 824	26,57: 505, 727	2,19-22: 164
23,38: 183	26,61: 176	2,22: 161, 167
24,1-25,46: 595	26,63: 461	2,23-28: 261
24,2: 176, 178	26,65: 461	3,1-6: 261
24,2-3: 183	27,3-10: 532	3,2: 380
24,5: 403	27,9: 776	3,4: 355
24,9: 649	27,16: 738	3,18: 152, 495, 772
24,9-14: 651	27,26: 739	3,19: 616
24,11: 275, 352	27,33: 767	3,20-21: 166, 347
24,15: 178, 183, 503	27,34: 179, 650, 757	3,22: 355, 396
24,23-24: 275	27,37: 734	3,29: 445
24,24: 324, 352	27,40: 176	3,30: 355, 396
24,29-31: 652	27,45: 731	3,31-32: 350
24,30: 183, 784	27,48: 777	3,31-35: 166, 347
24,30-31: 825	27,55-56: 772	4,3-9: 461
24,31: 788	27,56: 772	4,10-12: 461, 463
24,51: 575	27,57: 785	4,12: 546
25,31: 271	27,62: 779	4,13: 463
25,31-34: 465	27,63: 352	4,13-20: 461
25,31-46: 271	27,64: 352, 810	4,21: 108
25,41: 271	28,1: 809	4,21-22: 396
25,46: 271	28,7: 850	4,33-34: 463
26: 567	28,8-10: 60	5,35: 489
26,3: 505	28,9: 818	5,38-40: 495
26,3-4: 490	28,9-10: 806	5,43: 622
26,6-13: 489, 525	28,13: 810	6,1-6: 318
26,8: 532	28,15: 810	6,1-6: 347
26,11: 533	28,18: 685	6,2: 353
26,14: 328		6,4: 247, 250
26,17-19: 567	<i>Marcu</i>	6,14: 250, 471
26,19: 816	1,4-5: 210	6,15: 143, 306
26,20-25: 567	1,6: 143	6,15b: 143
26,21: 579	1,11: 540	6,22: 250
26,22: 516	1,15: 349	6,30-44: 846
26,26: 560	1,17: 856	6,31-44: 300
26,26-29: 568	1,21: 324	6,34: 465
26,27: 722	1,24: 164	6,34-44: 60
26,31: 642, 659	1,43: 500	6,45-52: 60, 846
26,31-35: 604	2,1-3,6: 262	6,53-54: 300
26,36-46: 539	2,1-12: 60	6,55: 262
26,39: 725	2,5: 262	7,1-23: 208
26,45: 540	2,9: 262	7,24-30: 247
26,46: 604	2,9-10: 262	7,33: 435
26,51: 725	2,11: 262	8,1: 237
26,52: 60	2,18-20: 208	8,1-10: 300
26,54: 776	2,19: 167	8,11: 300
26,56: 642, 776	2,19-20: 212	8,11-12: 176

8,14-21: 300	13,6: 142, 403	15,36: 179, 650, 777
8,22-26: 432	13,9: 441, 642, 650	15,40: 772
8,23: 435	13,10: 642	15,40-41: 759, 772
8,27: 300	13,11: 614, 650	15,42: 779
8,28: 143, 306	13,13: 572, 649	15,43: 785
8,29: 300	13,14: 178	16,1: 809
8,33: 328	13,19: 657	16,2: 808
8,35: 538	13,22: 251	
8,38: 271	13,34-35: 461	<i>Luca</i>
9,1: 396	14: 567	1,5: 730
9,7: 540	14,3: 491	1,17: 143
9,11: 403	14,3-9: 60, 489	1,47: 238
9,12: 143	14,4: 532	2,11: 238
9,13: 143	14,5: 500	2,32: 396
9,28: 403	14,7: 516, 533	2,24-25: 997
9,30: 347	14,8: 711	2,49: 166
9,33-37: 568	14,12-16: 567	3,1: 184
9,37: 548, 568, 580	14,18: 559, 579	3,2: 540
10,2: 379	14,18-21: 601	3,7: 214
10,15: 192	14,22-25: 567	3,7-8: 408
10,21: 730	14,25: 645	3,8: 396
10,22: 456	14,27: 465, 642, 659	3,15: 143
10,38-39: 725	14,27-31: 604	3,22: 540
10,40-52: 432	14,32-42: 539	4,1: 116
10,42-45: 568	14,34-35: 603	4,16-24: 318
10,51: 817	14,35: 358, 540	4,24: 247, 250
11,1: 491	14,36: 682, 725	4,30: 358, 389
11,11: 378, 491	14,41: 540	4,34, 164
11,12: 491	14,41-42: 603	5,1-11: 60, 846, 847, 866
11,15-19: 176	14,43: 328	5,4-10: 856
11,17: 464	14,47: 725	5,10: 851
11,24: 604, 642	14,49: 379, 776	5,20: 262
11,28: 176	14,50: 642	5,29: 262
11,29: 237	14,55-59: 272	5,39: 161
11,32: 143	14,58: 176	6,7: 380
11,32-33: 613	14,60: 64, 596	6,14: 152
12,13: 379	14,60-64: 470	6,15: 495
12,18-27: 497	14,61: 461	6,16: 616
12,20-22: 232	14,62: 142	6,22: 441, 642, 649
12,26-27: 413	14,64: 461	6,40: 568, 578, 642
12,28-31: 607	15,15: 739	7,1-10: 60, 247
12,41: 401	15,16: 722	7,3: 248
12,41-44: 178	15,25: 709	7,6: 248
12,43: 401	15,26: 61, 734	7,11-17: 489
13,1-37: 595	15,28: 776	7,16: 306
13,2: 176, 178	15,29: 176	7,22: 432, 489
13,2-4: 237	15,33: 731	7,28: 212

7,32: 656	13,15-16: 454	22,19: 322
7,36-38: 60, 489	13,33: 358	22,20: 323, 607
7,36-50: 377	13,35: 183	22,21: 579
7,37-38: 531	14,5: 355	22,21-23: 567
7,39: 306	15,4-7: 465	22,24-27: 568
7,42: 531	15,4-32: 377	22,27: 569
7,44: 574	16,8: 545	22,28-38: 568
7,44-47: 531	16,9: 608	22,31: 420
7,46-50: 525	16,16: 212	22,31-32: 848
8,10: 546	16,19-31: 489	22,31-34: 604
8,28: 164	16,20: 489	22,36: 725
9,10-17: 300	16,23: 489	22,37: 776
9,24: 538	16,24: 489	22,38: 725
9,28-32: 540	16,25: 489	22,39: 379
9,35: 179, 540	17,6: 613	22,39-46: 539
9,48: 568, 580	17,16-19: 226	22,42: 725
9,52-53: 226	17,24: 413	22,44: 981
10,1: 226	17,33: 538	22,50-51: 725
10,2: 237	18,18: 192	22,52: 381
10,3: 466	18,31: 776	22,53: 358, 583, 619
10,16: 548, 568	18,35-43: 432	22,66-70: 461
10,18: 542	19,38: 527	23,22: 739
10,21-22: 682	19,44-48: 176	23,36: 777
10,22: 611, 686	19,45-48: 176	23,38: 734
10,28-37: 226	19,47-48: 379	23,44: 731
10,38-42: 33, 489, 496	20,1: 381	23,49: 772
10,40: 530	21,1: 401	23,50-51: 785
11,2-4: 682	21,1-4: 178	23,54: 779
11,3: 314	21,5-36: 595	24,1: 379, 808
11,9: 642	21,6: 176, 178	24,4: 776
11,9-10: 613	21,6-7: 183	24,7: 163
11,15: 396	21,8: 403	24,10: 809
11,27-28: 166	21,12: 441	24,12: 60, 806
11,29: 183	21,12-13: 650	24,16: 815
11,29-30: 176	21,12-15: 614, 642	24,18: 772
11,35: 494	21,14-15: 650	24,19: 306, 724
11,49-51: 651	21,17: 642	24,20-11: 808
11,54: 380	21,27: 703	24,21: 306
12,4: 648	21,37: 379	24,22-24: 808
12,9: 271	21,37-38: 379	24,23: 815
12,11-12: 614, 650	21,38: 80, 379, 374	24,24: 60, 163, 806, 813
12,14: 382	22: 567	24,27: 813
12,37: 568	22,3: 328, 583	24,31: 815
12,56: 349	22,7-13: 567	24,34: 848
13,1-5: 434	22,14-20: 567	24,35: 127, 305
13,3: 183	22,14-38: 595	24,36-43: 806
13,6-9: 434	22,18: 645	24,36-49: 33

24,37: 776
 24,31: 815
 24,36-43: 806
 24,42: 846
 24,46: 813
 24,50: 491

Faptele Apostolilor

1,13: 152, 495, 616
 1,10: 815
 1,14: 350
 1,21-22: 650
 2,30: 744
 2,42: 305
 2,43: 251
 2,46: 305
 3,19-21: 610
 3,22-23: 306
 4,6: 727, 730
 4,13: 109
 4,30: 251
 5,12: 251
 5,15: 262
 5,21: 379
 5,31: 239
 5,36: 306
 6,8: 251
 6,13: 503
 6,13-14: 176
 6,14: 503
 7,53: 355
 7,55-56: 815
 8,5-8: 226
 8,5-25: 237
 8,10: 411
 8,17-25: 226
 9,2: 611
 9,33: 262
 9,36-42: 489
 10,1: 722
 10,34: 109
 10,40: 163
 10,40-41: 616
 11,15: 106
 12,12: 774
 12,21: 744
 13,16: 769

13,23: 239
 13,25: 143
 13,27: 776
 13,29: 776
 14,2: 214
 14,3: 251
 15,12: 251
 17,3: 813
 19,9: 214
 20,7: 305, 808
 20,11: 305
 20,17-38: 595
 20,28: 859
 20,29-30: 466
 21,6: 775
 21,28: 503
 21,31: 722
 21,32: 178
 21,37: 178
 21,38: 306
 22,4: 611
 22,9: 541
 23,1-5: 728
 24,5: 724
 24,15: 271
 24,22: 611
 25,16: 366
 26,6: 744
 26,8: 497
 26,27: 744
 27,1: 722
 28,26-27: 546

Romani

1,3: 114, 365, 400
 1,17: 117
 2,9-10: 270
 2,17: 355
 2,19: 445
 2,23: 355
 2,27: 355
 3,26: 698
 4,1-25: 396
 4,25: 850
 6,4: 850
 6,9: 514, 850
 6,16: 388

6,17: 388
 6,20: 388
 8,31-34: 683
 8,32: 199
 9,6-13: 396
 9,11: 270
 9,17: 434
 10,16: 546
 10,21: 214
 11,1: 396
 11,8: 546
 11,25-26: 831
 11,30: 214
 11,31: 214
 13,1: 749
 13,12: 200
 15,3: 179
 15,19: 251

1 Corinteni

1,30: 665
 3,19: 402
 6,11: 577
 7,31: 402
 8,6: 686
 9,1: 820
 9,24: 109
 10,4: 363
 10,26: 117
 11,23: 560
 11,24: 322
 11,25: 323, 607, 610
 15,4: 213

2 Corinteni

15,5: 808, 848
 15,5-7: 808
 15,6: 862
 15,12: 850
 15,20: 850
 15,36-38: 538
 15,51: 862
 16,2: 808
 16,22: 610
 2,16: 157
 4,4: 542
 5,1: 608

5,4: 608	1,9: 686	2,8: 607
5,10: 270	1,10: 610	2,21-23: 408
5,16: 400	2,14: 651	
11,2: 211	2,16: 652, 572	<i>1 Petru</i>
11,22: 396	4,14-17: 610	1,3: 196
12,12: 251	4,15: 862	1,19: 193
	5,4: 109	1,23: 196
<i>Galateni</i>	5,5: 545	2,8: 214
1,4: 199		2,25: 465
1,13-14: 651	<i>2 Tesaloniceni</i>	3,1: 214
2,2: 199	1,3-10: 652	3,20: 214
3,6-29: 396	2,3: 690	4,17: 214
4,4: 114	2,8: 183	5,1-2: 466
4,14: 435	2,9: 251	5,2: 859
4,21-31: 396, 407		5,4: 465
	<i>1 Timotei</i>	
<i>Efeseni</i>	1,17: 119	<i>2 Petru</i>
1,10: 107	5,10: 574	1,14: 860
1,20: 744	5,19: 272	
1,23: 107		<i>Iuda</i>
2,2: 402, 542	<i>2 Timotei</i>	1: 616
3,18: 109	2,8: 365	25: 239
3,19: 117	3,1-4,8: 595	
4,11: 859		<i>1 Ioan</i>
5,8-14: 545	<i>Tit</i>	1,1: 106, 127, 650
5,6-14: 200	3,5: 577	1,1-4: 100
5,23: 239	3,5-7: 196	1,4: 646
5,25-26: 577		1,5-7: 399
	<i>Evrei</i>	1,9: 698, 823
<i>Coloseni</i>	1,2: 107	1,9-12: 545
1,15: 119	2,4: 251	1,10: 127
1,16: 107	3,5-6: 407	1,13: 152
1,19: 117	3,18: 214	2,1: 614, 653
2,9: 117, 187	5,7-10: 694	2,2: 145, 694, 823
3,1-2: 402	9,10: 694	2,3-14: 650
	9,15: 607	2,7: 514
<i>Filipeni</i>	9,19: 761, 777	2,8: 127
1,25: 862	10,7: 828	2,8-11: 399
2,6-11: 699	10,14: 694	2,12: 823
2,6-8: 585	10,22: 577	2,13: 514
2,7-8: 240	11,31: 214	2,13-14: 691
2,8: 701	13,12-13: 769	2,14: 514
3,6: 651	13,20: 463, 465	2,16: 113
3,12: 109		2,19: 645
3,21: 238	<i>Iacob</i>	2,23: 82
	1,18: 196	2,24: 514
<i>1 Tesaloniceni</i>	1,25: 578	2,28: 850

3,2: 850	1,7: 146, 703, 784	13,6: 470
3,3: 545	1,16: 469	13,8: 147 posibil...
3,5: 145, 545, 823, 850	2,2: 275	14,2: 214, 541
3,7: 827	2,17: 313	14,13: 578, 541
3,8: 410, 850	3,14: 544	16,5-6: 698
3,8-10: 420	3,21: 359	16,18: 541
3,11: 647	4,1: 464	17,3: 470
3,12: 691	4,5: 541	17,4: 147 posibil...
3,12-15: 410	4,11: 826	17,14: 359
3,13: 862	5,2: 541	18,4: 541
3,19-21: 545	5,6: 815	18,23: 212
3,23: 647	5,9: 147 posibil...	19,5: 541
4,1: 275	5,12: 193	19,7: 147 posibil...
4,9: 115	6,10: 686	19,9: 214
4,10: 145, 694, 823	7,4: 855	19,11-20,15: 542
4,14: 145, 238	7,9: 535	19,13: 127, 133
5,4: 659	7,14: 147 posibil..., 657	19,15: 183
5,6-7: 781, 782	10,4: 541	20,6: 575
5,13: 112, 128	10,8: 541	20,12: 815
5,16: 691	11,3: 142	21,3: 115, 541
5,18: 818, 1033	11,6: 142	21,8: 575
5,18-19: 691	11,11: 815	21,22-23: 617
5,20: 686	11,12: 541	22,1: 650
	11,19: 541	22,7: 578
<i>2 Ioan</i>	12,1-6: 657	22,19: 575
10: 128, 775	12,7: 542	
	12,10-12: 657	
<i>Apocalips</i>	13,1: 470	
1,5: 544	13,5: 470	

TEXTE IUDAICE

Antichitățile biblice

(PsFilon, AntBibl)

10,7: 231

11,15: 231

19,2-3: 594

19,8-9: 674

19,10: 313

19,13: 271

20,8: 231

33,2: 594

51,5: 271

Apocalipsul lui Baruh

(Siriacă, ApBar = 3Bar)

9,6: 648

10,6: 648

13,1: 541

21,1: 541

29,3: 144, 357

29,5: 168

29,8: 313

38,2: 274

48,47: 549

54,12-14: 108

59,2: 108

67,6: 531

77,16: 108

Apocalipsul lui Baruh

(greacă, ApBar = 2Bar)

29,4: 856

Apocalipsul lui Ilie

(ApElia)

6,4-5: 168

Apocalisse di Mosè

(ApMos)

8,3: 531

Cartea a patra a lui Esdra

(4Esdr)

3,14: 413

4,21: 196

5,18: 466

6,13: 541

6,17: 541

6,49-52: 856

7,28: 144, 357

7,28-29: 151

7,80: 608

7,85: 608

7,95: 608

8,20-36: 674

8,42-45: 674

13,26: 147

13,32: 144, 151, 357

13,37: 151

13,38: 549

13,52: 147, 198, 526

14,9: 151

Cartea a treia a Macabeilor

(3Mcc)

2,2: 692

6,27: 775

6,37: 775

7,8: 775

Cartea a patra a Macabeilor

(4Mcc)

4,3: 401

9,11: 770

13,20: 113

Cartea Jubileelor

(Jub)

1,20: 542

1,13-21: 853

1,23-25: 196

1,22: 675

2,3: 594

2,5-6: 594

2,22: 531

2,29: 266

2,30: 266

5,14: 513

7,26: 695

7,29: 402

10,3: 690

10,3-6: 853

10,8: 542

11,5: 542

11,11: 542

14,21: 413

15,17: 413

15,26: 690

15,33: 542

16,16: 526

16,19-20: 413

16,30: 348

16,31: 679

17,16: 542

18,3: 767

19,2: 594

20,2-3: 594

20,9: 200

21,5-6: 594

21,25: 595

22,7-10: 674

22,11-24: 674

22,22: 513

22,23: 594

22,27-30: 674

22,28-30: 595

23,10: 521

25,27: 594

26,3-4: 594

29,9: 648

30,1: 209

30,7-10: 380

30,20: 648

35,20: 695

36,1-2: 594

36,3: 200

36,4: 695

36,15-16: 595, 674

36,17: 594

49,1: 767

Enoh etiopian

(1 Henoch)

10,19: 168

13,5: 684

15,3: 113

15,512: 132

16,10-23: 608

24,4: 531

25,7: 531

31,1-32,6: 531

39,4-6: 608

39,7-8: 147	<i>Oracolele Sibiline</i>	
41-57: 632	(OrSib)	TestIos,
41,2: 608	3,619-623: 168	1,3-9: 594
48,1: 463	3,743-760: 168	17,2-3: 695
48,3: 147	5,344-345: 541	
48,6: 147, 357	7,149: 313	TestIss,
49,1: 544		3,8: 594
51,61: 632	<i>Psalmii lui Solomon</i>	6,1-4: 594
51,15: 271	(PsSal)	
52,9: 147	3,12: 399	TestIud,
58,3-4: 399	3,16: 497	1,4-12: 594
60,24-25: 856	8,14: 725	18,1: 594
61,5: 431	14,2: 274	19,2: 594
61,7-9: 856	17,4: 544	
62,7: 147	17,21: 365	TestL,
62,14: 544		2,1-4: 594
65,4: 541	<i>Scrisoarea lui Aristeia</i>	8,2: 302
69,29: 357	(PsArist)	11,1-12,6: 594
89,41-50: 464	11,210: 267	14,1-16,1: 594
89,52: 142	28: 745	14,4: 509
90,31: 142		18,6-7: 541
91,1: 594	<i>Testamentul lui Abraham</i>	18,12: 542
92,2: 593	(TestAbr)	
92,4-5: 399	3,7-9: 574	TestN,
94,5: 594	13,6: 648	1,2-4: 594
95,7: 594		1,6-12: 594
103,1-4: 594	<i>Testamentul lui Iob</i>	5,4: 535
105,2: 151	(TestIob)	
	42,5-43: 594	TestR,
<i>Enoh slav</i>		1,7: 594
(2 Henoch)	<i>Testamentul lui Moise</i>	1,8-10: 594
23,4-5: 433	(TestMos)	
61,2-3: 608	11,11: 594	TestS,
	11,14: 594	4,1-9: 594
<i>Iosif și Asenet</i>	<i>Testamentul celor doispre-</i>	TestZ,
(JosAs)	<i>zece patriarhi</i>	1,3-8,6: 594
7,1: 574	TestB,	6,5-6: 856
13,2: 574	1,2b-5: 594	8,5-6: 594, 695
20,1-5: 574	3,6: 594	9,1-4: 695
	10,3: 200	9,5-9: 594
<i>Înălțarea lui Moise</i>	25,4-5: 594	10,1-2: 594
(AssMos)		10,4: 594
11,17: 276	TestD,	
12,6: 276	5,3: 695	<i>Viața lui Adam și Eva</i>
<i>Martiriul lui Isaia</i>	5,4-9: 594	(VitaAd)
(MartIs)		36,2: 531
1,8: 542	TestG,	40,1: 531
1,9: 542	5,9: 594	
2,4: 542		

TEXTE DE LA QUMRAN

*Binecuvântarea
patriarhilor*
(4QbenPatr)
1-4: 436

Cartea războiului
(1QM)
1,1: 542
1,5: 542
1,13: 542
4,2: 542
11,8: 542
13,5: 399
13,11: 200
13,11-12: 399
16,11-12: 545

Documentul de la Damasc
(1QCD)
1,13: 611
2,6: 611
3,16: 231
3,16-17: 363
6,2-4: 363
6,2-7: 231
6,15: 690
6,19: 607
8,20-21: 607
8,21: 607
12,23: 450
13,2-3: 352
13,9-10: 859
13,14: 690
19,33-34: 607
19,34: 231
20,12: 607

Florilegiu
(4QFlor)
1,8-9: 411, 542
2,2: 542

Geneza apocrifă
(1QapGen)
6,2: 200

Horoscoape
(4Q 186)
2,6-8: 151

Imnuri
(1QH)
1,7-8: 107
1,16-20: 350
1,20: 107
2,16: 542
2,17-18: 363
2,22: 542
3,28-32: 542
4,10: 542
4,13: 542
7,6-7: 614
8,1-24: 363

8,32: 539
12,4-9: 350
12,15: 399
13,19-20: 350
16,6: 235
16,11-12: 614
18,3: 399
18,29: 399

Pesher Habacuc
(1QpAb)
2,3-4: 607
7,11-12: 200
11,10-15: 725

Pesher Isaia
(4QpIs)
11-18: 147

Pesher Naum
(4QpNa)
1,6-8: 779

Regula comunității
(1QS)
1,1: 695
1,5: 200
1,10: 411
1,18: 542

1,24: 542
1,27: 185
2,1: 542
2,5: 542
2,9: 542
3,3-6: 235
3,7-8: 823
3,13-4,26: 545
3,19: 411, 614
3,19-22: 235
3,19-26: 200
3,19-4,14: 399
3,21: 690
4,19-22: 235
4,20-21: 196
4,21: 614
4,26: 411, 614
5,3: 200
7,2: 200
8,4: 350
8,5-6: 235
9,3-6: 235
9,10-11: 306
9,11: 142
9,12: 350
9,16: 690
9,21: 611
9,22: 690
10,1-6: 350
10,2: 611
10,11: 350
11,11: 107, 611
11,17-18: 107

Sulul de aramă
(3Q 15)
10,15-17: 436
11,12: 264

Sulul templului
(Q11)

Testimonia
(4QTest = 4Q 175)
5-8: 142, 306

TEXTE RABINICE

Mishna-Talmud

Abot

1,1: 196, 354

1,4: 363

1,5: 229

1,11: 363

2,6: 363

2,8: 274

2,15: 434

3,5: 407

3,11: 365

4,11: 613, 654

5,10: 365

6,1: 363, 648

6,2: 407

Aboda Zarà (AZ)

5a: 470

28b: 439

9a: 164

28b-29a: 441

30b: 164

34a: 248

62b: 577

Baba Batra (BB)

62a: 363

75a: 856

Baba Mezia (BM)

85a: 407

Baba Qamma (BQ)

3,5: 496

8,6: 407

82b: 228, 496

Berakot (Ber)

2,6: 441

5,2: 497

5,5: 548

9,5: 577

Demaj (Dem)

3,4: 229

Edujot (Eduy)

5,6: 441

8,7: 143

Gittin (Git)

1,5: 229

Hagigà (Hag)

2,2: 402

14b: 402

Horajot (Hor)

3,4: 727

Kelim (Kel)

1,4: 732

1,9: 577

Keritot (Ker)

1,1-2: 740

1,7: 727

Ketubot (Ket)

2,9: 399

4,8: 574

61a: 574

Makkot (Makk)

2,6: 727

3,1: 441

3,2: 441

Megillà (Meg)

1,9: 727

Menahot (Men)

10,2: 228

64b: 228

Middot (Mid)

2,2: 561 e gresit??

3,8: 644- asta e în text

Nedarim (Ned)

1,1: 441

3,11: 355

Niddà (Nid)

4,1: 229

Oholot (Oho)

18,7: 732

Pea

1,15c: 574

Pesahim (Pes)

5,3: 782

5,5: 782

7,6: 732

8,6: 738

Qiddushim (Qid)

43a: 612

Shabba (Shab)

7,2: 266, 439

7,9: 164

10,1: 554

10,5: 266

15,16: 355

18,3: 355

19,2-6: 355

55a: 433

132a: 355

151b: 434

Sanhedrin (Sanh)

3,5: 211

5,1: 972

5,4: 366, 414, 442

6,1: 769

6,2: 442

7,4: 352, 470

7,5: 470, 740

7,10: 528

8,10: 672

9,6: 651

10,1: 435

10,1-2: 497

11,1: 380

11,6: 380

39a: 196

43a: 352

90b: 538

98b: 237

107a: 352

Talmud Jer,(San)

1,18a,34: 733

7,24b,41: 733

18d: 745

Sheqalim (Sbeq)

1,5: 229

2,1: 51

6,1: 512

6,5: 512

Sotà (Sot)

9,15: 143, 497

Sukkà(Sukk) 3,2: 460

4,1: 361

4,8: 361

4,9: 361

4,9-10: 361

5,2-4: 399

Taanit (Taa)

3,8: 442

Tamid (Tam)

4,2: 782

Jebamot (Yeb)

4,13: 409

16,3: 496

15c: 496

64: 232

Joma (Yom)

85b: 355

Midrashim

Mekiltà Esodo

(MekEs)

15,26: 326

16,4: 312

16,25: 183

16,29: 183

16,32: 185

19,20: 197

20,11: 267

21,2: 730

31,17: 267

Rabbà

Genezã

11,11: 267

15,22: 413

22,5: 767

22,9: 767

63,6: 433

98,8: 436

99,9: 436

100,7: 496

Exod

30,6: 267

Levitic

18,1: 496

Numeri

14,11: 363

19,26: 231

21,4: 651

Cântarea Cântărilor

1,41: 433

Qohelet

1,9: 363

Sifrè Dt

5,9: 548

5,12: 548

11,22: 363

33,24: 574

Targumim

(TgJI)

Genezã

3,1: 410

5,3: 410

9,24: 413

18,1: 413

18,12: 817

22,10: 767

22,14: 767

Exod

16,15: 313

Numeri

20,11: 782

21,5: 198

21,9: 198

Deuteronom

18,18-19: 549

21,23: 778

25,9: 144

Tg NI

Genezã

3,24: 315

9,24: 412

22,10: 767

22,14: 767

28,10: 230

28,12: 153

49,10b: 436

Exod

16,4: 313

Numeri

11,9: 313

21,16-19: 231

Deuteronom

18,18-19: 549

TgJH

Genezã

22,9: 146

Deuteronom

30,11-14: 197

Tg Onk

Genezã

17,17: 413

45,8: 817

Exod

16,4: 313

19,5-6: 693

19,9-11: 693

Tg Iob

33,23: 654

Targum Isaia

6,5: 548

9,7: 544

SCRITTORI EVREI

FILON ALEXANDRINUS
*De Cherubim et Flammeo
gladio*

(Cher)

29, par, 101: 617

87-90: 267

127: 132

De Confusione linguarum

(Conf)

78: 608

97: 133

145-147: 133

De Decalogo

(Dec)

120: 119

De Ebrietate

(Ebr)

9, par, 32: 864

29, par, 112-113: 231

De fuga et inventionem

(FugIn)

20, par, 110-112: 771

21, par, 117: 617

35, par, 194: 231

35, par, 195: 231

36, par, 197-201: 231

118: 654

De Gigantibus

(Gig)

6-7: 433

12-13: 433

De Iosepho

(Ios)

49, par, 239: 614

De legatione ad Caium

(LegC)

38, par, 301-302: 734

De Migratione Abrahami

(Migr)

25: 571

45: 648

De mutatione nominum

(Mut)

131: 413

154-164: 413

175: 413

De opificio mundi

(OpMund)

17: 132

20: 132

23: 132

24: 132

31: 132

47: 149

69: 119

132: 113

145: 113

De posteritate Caini

(PostC)

35, par, 122: 617

41, par, 136,138: 231

41, par, 138: 407

43, par, 144: 864

145: 117

De sacrificiis Abelis et Caini

(SacAC)

63: 571

130: 648

De Sobrietate

(Sob)

11,55-56: 648

13, par, 62: 617

De Somniis

(Somn)

I, 23, par, 149: 617

I, 26, par, 6: 231

I,43, par, 256: 608

I,75: 133

I,181: 433

I,229-230: 132, 548

II,38, par, 250-254: 618

II,41, par, 271: 231

De specialibus legibus

(SpecLeg)

I,15-17, par, 84-96: 711

I,20: 119

I,43, par, 237: 614

I,60, par, 332: 686

I,189: 361

I,206-207: 577

I,237: 654

II,146-148: 571

II,210-213: 361

III,28, par, 152: 779

IV,36, par, 192: 505

IV,42, par, 238: 864

De vita Moisis

(Mos)

I,38, par, 213: 864

I,55, par, 304: 618

I,96: 149

I,156: 648

I,177: 111

I,213: 807

II,16, par, 6: 276

II,24-26, par, 117-135: 771

II,26, par, 134: 614

II,51, par, 288: 608

II,65: 809

II,138: 577

II,224: 571

De vita contemplativa

(VitCon)

90: 648

In Flaccum

(InFlacc)

3, par, 13: 614

36-38: 739

83: 779

Quaestiones in Exodum

(QuaestEx)

I,2: 577

Quaestiones in Genesim

(QuaestGen)

II,62: 133

Quis rerum divinarum heres sit

(RerDivHer)

19: 658

21: 648, 658

39, par, 191: 312

274: 608

Quod Deterius potiori insidiali solet

(DetPotIns)

8, par, 25-26: 859

146: 654

Quod Deus sit immutabilis

(DeusIm)

28, par, 134: 617

31: 132

135: 654

182: 654

Quod omnis probus liber sit

(ProbLib)

44-45: 407

IOSIF FLAVIU

Antichitățile iudaice

(Ant)

II,11,1,par, 257: 228

III,7,4, par, 159: 770

III,10,4,par, 245-246: 361

III,10,4,par, 246: 679

III,10,7, par, 255: 779

III,15,3, par, 318: 807

IV,8,2, par, 187: 407

IV,8,15, par, 219: 272

IV,8,45-47, par, 309-326: 595

VIII,4,1, par, 100: 348

IX, 14, par, 288-290: 233

XI,7,2, par, 302-303: 233

XI,8,4, par, 322-324.347: 233

XII,3,4, par, 145: 529

XII,6,3, par, 279-284: 595

XII,7,3, par, 298: 743

XII,7,7, par, 325: 467

XIII,3,4, par, 74: 234

XIII,4,9, par, 127: 505

XIII,8,2, par, 242: 361

XIII,10,3, par, 282-283: 505

XIII,10,7, par, 299-300: 505

XIII,13,5, par, 372: 348, 535

XIV,9,3, par, 167: 366

XV,11,1, par, 380: 184

XV,11,3, par, 396-401: 467

XV,11,6, par, 420: 184

XVI,6,2, par, 163: 745, 779

XVII,9,3, par, 215: 722

XVII,9,3, par, 216: 414

XVIII,2,1, par, 26: 727

XVIII,2,2, par, 29-30: 233

XVIII,2,2, par, 30: 641,928

XVIII,2,2, par, 35: 734

XVIII,3,1, par, 55-59: 734

XVIII,3,2, par, 60-62: 464

XVIII,3,2, par, 60-65: 734

XVIII,4,1, par, 65-87: 233

XVIII,4,1, par, 85: 358

XVIII,4,1, par, 85-87: 235

XVIII,4,1-2, par, 85-88: 734

XVIII,4,3, par, 95: 505

XIX,6,1, par, 294: 401

XX,5,1, par, 97-99: 306, 358

XX,6,1, par, 118: 227

XX,6,2, par, 130: 744

XX,7,1, par, 69: 358

XX,8,6, par, 169: 142, 306

XX,8,6, par, 172: 306

XX,9,1, par, 197-198: 727

XX,9,1, par, 200-204: 733

XX,9,7, par, 218: 184

XX,9,7, par, 222: 467

XX,10,1, par, 226: 113

Contra Apione

(Apion)

II,20, par, 183: 407

II,20, par, 291: 407

Războiale iudaice

(Bell)

I,2,8,par, 68-69: 505

I,8,9,par, 180: 809

I,10,6,par 209: 366

I,11,6,par 229: 529

I,21,1,par, 401: 184

II,1,3,par, 11: 722

II,8,1,par, 117: 733

II,8,11, par, 154: 433

II,9,1,par, 168: 851

II,9,3,par, 172: 744

II,9,4,par, 175-177: 464

II,13,4,par, 259: 306, 358

II,13,5,par, 261-263: 142, 306

II,14,8,par, 301: 732, 744

II,14,9,par, 306-308: 739

II,15,5,par, 328: 264, 732

II,16,2,par, 340: 436

II,16,9,par, 447: 491

II,21,3,par, 596: 809

II,21,4,par, 609: 809

II,21,8,par, 635: 809

II,21,9,par, 641: 809

III,3,5,par, 57: 302, 851

III,9,7, par, 445: 809

III,9,8: par, 457: 809

III,10,1,par, 462: 809

III,10,1,par, 463: 809

IV,5,2, par, 317: 779

IV,8,2, par, 456: 302

IV,9,9, par, 551: 505

V,2,3, par, 70: 721

V,4,1, par, 140: 436

V,4,2, par, 145: 436

V,4,2, par, 146: 786

V,4,2, par, 147: 721

V,4,2, par, 149: 264

V,4,2, par, 151: 264

V,5,1, par, 184-185: 467

V,5,2, par, 192: 745

V,5,2, par, 194: 529

V,5,2, par, 200: 401

V,6,1, par, 252: 436, 721

V,6,1, par, 254: 721

V,7,3, par, 303: 721

V,11,1, par, 449: 739

V,12,2, par, 504: 721

V,12,2, par, 505: 436

VI,1,8, par, 85: 745

VI,3,2, par, 189: 745

VI,5,2, par, 282: 401

VI,5,3, par, 290: 529

VI,7,2, par, 363: 436

VI,9,3, par, 423-425: 181

VI,9,3, par, 424: 537

VII,5,2, par, 100-103: 535

VII,6,4, par, 196-209: 491

VII,8,1, par, 523: 491

VII,8,4, par, 275: 491

VII,8,4, par, 297: 491

VII,8,6, par, 323: 408

VII,11,1, par, 437-438: 358

VII,11,1, par, 437-442: 306

Viața

16, par, 86: 164

52, par, 269: 227

SCRIITORI GRECI ȘI LATINI

ARISTOTEL	I,27,13: 164	<i>Epistulae</i>
<i>Etica Nicomachea</i>	II,19,16: 164	X,96,7: 129
IX,8,1168b: 647	III,21-24: 407	
IX,8,H69: 647	III,26,22: 860	<i>Naturalis Historia</i>
	IV, 1,45-48: 743	IV,11: 809
<i>Etica Eudemea</i>	IV,1,113-118: 407	V,25: 150
VII,3: 647	IV,1,128: 407	IX, 14: 855
	IV,1,131: 407	XXVII,7: 435
ARTEMIDOR	IV,7,16-17: 407	
„din Daldis”		PLOTIN
<i>Oneirokritikà</i>	<i>Encheridion (Manuale)</i>	<i>Eneada</i>
2,56: 767	XXXII,3: 647	3,2,15: 131
11,56: 970		
	HERACLIT: 172	PLUTARH
CICERO: 1003	<i>Fragmente</i>	<i>Morali</i>
<i>In Verrem</i>	1: 130	A/B: 767
V,66: 768	32: 130	
	34: 130	<i>De sera numinis vindicta</i>
CLEANTE: 131	50:130	IX: 767
	67: 130	
DIGESTO	72: 130	PORFIR: 616
48,19,28,15: 768	89: 130	
		QUINTILIAN
DIOGENE LAERȚIU	FILOSTRAT	<i>Declamationes</i>
<i>Vieți</i>	<i>Viața lui Apoloniu</i>	274: 768
X,121b: 647	VII, 14: 647	<i>Decl. maiores</i>
		VI,9: 779
DION CASSIUS	LUCIAN	SENECA
<i>Istoria romană</i>	<i>Demonax</i>	<i>Epistulae</i>
54,3: 768	67: 807	1,9,18: 647
65,8: 429		
	PAUSANIA	XENOFONTE
DION DE PRUSA	<i>Periegesi</i>	<i>Elleniche</i>
<i>De regno or</i>	V,7,3: 302	V,4,1: 807
IV,6,6: 739		
	PLAUT	STRABON
ELIUS ARISTIDE	<i>Carbonaria (fr.)</i>	<i>Ta sàkaia</i>
<i>Discursuri sacre</i>	2: 767	XI,512: 739
11,361,3-4: 807		
	<i>Miles gloriosus</i>	SUETONIUS
EPICTET	11,7,359: 769	<i>Caligula</i>
<i>Diatribes</i>	11,4,310: 860	32: 768
I,1,16: 164		
I,22,15: 164	PLINIUS	

TACITUS

Annales

III,38: 743

Historiae

IV,81: 429, 435

Vespasian

PTOLOMEU

Geografia

V,15: 150

TEXTE ȘI SRIITORI CREȘTINI ANTICI

Domitian

10: 768

32: 768

13: 826

Tiberio

58: 743

I,31-32: 674

XIII: 44

XIII,8-20: 674

Protennoia Trimorphe: 133*Odele lui Solomon*: 43*Ps-Clemente Recognitiones*

1,42: 810

APOCRIFE ALE NT

Apocrifa lui Ioan: 43*Faptele lui Ioan*: 54*Faptele lui Pilat* II,3-4: 409*Faptele lui Toma*: 495, 616*Evanghelia Evreilor*: 181,
374, 738*Evanghelia lui Filip*: 43*Evanghelia lui Nicodim*

13,1: 810

Evanghelia lui Petru

II,7: 744

V,30: 810

X,38-42: 616

TEXTE CREȘTINE ANTICE

Didahia

IX-X: 683

IX, 1-2: 307

IX,4: 307

IX,4: 307

X,1: 307

X,4: 307

X,7: 307

Constituțiile apostolice

II,24: 374

Didascalia Apostolorum:

374

Epistula Apostolorum: 157*Scrisoarea lui Barnaba*

(PsBarn)

VII,3: 767, 787

VII,7: 784

IX,7: 413

XII,5-7: 198

XVII,4-5: 860

Evanghelia lui Toma

43, 495

6,1-7: 353

Evanghelia adevărului

43, 53, 80

Scrisoarea lui Iacob

III, 13-24: 827

XII,38-XIII,1: 827

TEXTE GNOSTICE

*Corpus Hermeticum**Martiriul lui Policarp*

XII,2: 651

XIII, 1: 651

XVII,2: 651

XVIII, 1: 651

Augustin: 84, 85, 86, 99,

120, 121, 122, 123, 124,

154, 155, 169, 170, 177,

185, 186, 187, 201, 202,

215, 216, 239, 240, 241,

242, 242, 252, 254, 255,

277, 279, 329, 331, 332,

333, 363, 367, 368, 369,

370, 374, 375, 377, 382,

383, 384, 404, 416, 417,

418, 419, 447, 448, 449,

472, 473, 474, 475, 506,

507, 509, 510, 512, 550,

551, 552, 553, 571, 583,

585, 586, 587, 589, 622,

623, 624, 659, 660, 661,

663, 664, 665, 666, 667,

701, 702, 746, 748, 749,

750, 751, 752, 787, 788,

790, 791, 793, 830, 831,

832, 835, 837, 865, 866,

867, 868, 870

*In Johannis Evangelium**Tractatus*

6,31: 312

8,3: 171

9,3: 169

9,4: 169

9,6: 169, 186

9,8: 186

9,17: 170

10,11-12: 184

10,12: 187

SCRIITORI ȘI COMENTATORI ANTICI

11,4: 201	53,8: 553	123,5: 868
12,2: 201	56,5-6: 585	124,8: 870
12,11: 202	58,5: 585	
12,13: 202	59,1: 509	<i>De Coniug. adult,</i>
13,5: 201	62,4: 509	II,7: 375
15,6: 239	68,1: 622	
In Joh. XV, 16.19.22.30 mai	68,2: 622	<i>De Consensu evang,</i>
este in text la pag 242	69,2-3: 622	IV,10: 33
dar nu la indici	72,3: 623	
17,2: 277	77,3: 623	<i>Contr,adv,leg,et proph,</i>
25,5: 331	80,3: 660	II,44,20: 383
26,2: 331	81,3: 663	
26,3: 424	86,2: 663	<i>Enarr. in Psalm,</i>
26,12: 423	93,1: 664	50,8: 383
26,15: 423	94,4: 664	
28,1: 367	95,1: 664	<i>Epistulae</i>
28,9: 368	95,3: 665	55,18: 584
29,3: 368	95,4: 666	
29,6: 369	96,1-5: 666	Ambroziu: 81, 99, 121, 135,
33,4: 383	97,1-4: 666	256, 277, 363, 374, 382,
33,5: 383, 384	98,1-8: 666	383, 384, 404, 430, 448,
34,4-5: 417	99,6: 661	476, 507, 584, 622, 773,
38,11: 417	99,8-9: 661	789, 792, 835, 841
41,1: 417	101,5: 667	<i>De mysteriis:</i> VI,31-33: 584
41,10: 368	102,1-2: 667	<i>De poenitentia:</i> II,7,96: 507
42,10-13: 417	102,4: 667	<i>De sacramentis:</i> III,4: 584
43,1: 449	107,7: 702	<i>De Spirito sancto:</i> I,12-15: 584
43,2: 448	108,5: 701	<i>Epistolae:</i> I,26,14: 489
43,15: 448	111,5: 702	<i>Expositio Ev. secundum</i>
43,16: 419	112,3: 746	<i>Lucam:</i> X,135: 792
45,1-6: 474	113,2: 729	
48,4: 473	114,2: 751	Ambrosiaster: 374
48,5: 473	114,4: 752	
48,6: 475	116,5: 749	Ammoniu de Alexandria:
48,7: 476	116,9: 749	83, 215, 363
49,1: 646	118,3: 788	
49,2: 506	118,4: 788	Apolinariu de Heracleea:
49,9: 512	119,3: 789	413
49,12: 507	119,4: 790	
49,19: 507	120,2: 791	Apollinar din Laodicea: 83,
49,22: 507	121,2: 831	791
49,24: 507	121,4: 835	
49,39: 507	122,1: 865	Arius: 82, 476
53,4: 553	122,8: 866	Atanasiu: 82, 362, 622, 773
		Atenagora: 121

- Basilide: 767
 Celsus: 781
 Cerint: 54
 Ciprian: 170, 362, 374, 480, 624, 788, 791, 835, 868
De unitate ecclesiae
 VII: 788
Testim. ad Quirinum
 II,20: 860
De montibus Sina et Sion contr. Judaeos (PsCipriano), IV: 184
 Ciril de Alexandria: 83, 120, 121, 155, 169, 170, 172, 187, 201, 202, 215, 216, 239, 240, 241, 252, 256, 278, 279, 280, 329, 330, 331, 332, 362, 367, 368, 369, 374, 388, 403, 413, 415, 416, 418, 419, 446, 447, 448, 449, 472, 473, 474, 475, 476, 506, 508, 509, 511, 512, 550, 552, 587, 620, 621, 622, 624, 625, 660, 661, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 672, 699, 700, 701, 702, 704, 707, 729, 746, 747, 748, 749, 750, 752, 787, 788, 789, 793, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 866, 870
Comm. in Jo. Evangelium
 1,42: 120
 1,7: 161
 2,5: 240, 278
 2,6: 278
 2,7: 278
 3,2: 280
 3,3: 280
 3,4: 330
 3,6: 330
 4,2: 330
 4,3: 422
 4,5: 368
 5,1: 369
 5,2: 419
 5,3: 416, 419
 6,1: 416, 419, 447, 449, 450, 473, 475
 7,1: 475
 8,fr.: 508, 509
 9: 621
 10: 621, 787
 10,2: 660, 661, 664
 10,10: 885
 11,1: 835
 11,2: 667, 668, 669, 844
 11,7: 700
 11,8: 699
 11,10: 621
 11,9: 884
 11,12: 746, 747
 12: 747, 748, 749, 751, 788, 791, 793, 832, 833, 834, 836, 868, 870
 Ciril de Ierusalim: 170, 363, 388, 631, 791
 Clement Alexandrinul: 11, 33, 54, 124, 170, 184, 333, 388, 549
Qui dives salvetur
 42,1: 862
 42,2: 862
 42,12: 862
 42,14: 862
Paedagogus
 11,19,3: 170
 11,29,1: 170
 Cromațiu de Aquileia: 584
Sermo, XV,6: 584
 Didim cel Orb: 83, 256, 362
 Diodor din Tars: 82
 Dositeu: 233
 Dionisiu de Alexandria: 54, 56
 Efrem Sirul: 84, 165, 256, 262, 480, 508, 510, 550, 591
Comment, Diatessaron
 XIV,28: 352
 XVII,7: 508, 510
 XXI,27: 809
 Epifaniu de Salamina: 54, 158, 622, 831
Panarion (AdvHaer)
 I,26,15: 831
 I,37,7: 198
 II,51: 33, 54
 II,51,25: 352
 Eusebiu din Cesareea: 54, 55, 56, 129, 164, 184, 188, 228, 256, 363, 373, 374, 537, 631, 806
Historia ecclesiastica
 I,9,3: 409
 II,23,6: 56
 II,25,5: 860
 III,1,2-3: 860
 III,11: 772
 III,23,31: 55
 III,24,7-13: 33
 III,28,3-4: 54
 III,30,3: 56
 III,31,3: 537
 III,31,4: 537
 III,39,3-4: 55
 III,39,6: 55
 III,39,15-16: 55
 III,39,17: 373, 374
 IV,18,7: 810
 IV,22,4: 772
 V,1,44: 768
 V,8,4: 55
 V,20,4-6: 55

- V,24,2: 537
 V,24,3: 730
 V,28,5: 130
 VI,14,7: 11, 33
 VII,24-25: 54
 IX,5,1: 409
- Onomastikon*
 40,1: 209
 59,25-26: 265
 90,18-20: 505
 116,4-7: 164
- Eusebiu din Emesa: 363, 866, 868
- Eutimiu Zigabenu: 83, 121, 170, 171, 240, 403, 374, 382, 701, 729, 789, 835, 837
- Fotin: 84
- Gaius: 54
- Grigore cel Mare: 85, 171, 253, 382, 507, 550, 830, 831, 832, 833, 834, 837, 866, 867, 868,
- Homiliae in Evangelia*
 12,15: 831
 24: 866
 25,6: 832, 833
 25,7: 834
 26: 835
 26,8: 837
- Moralia*
 22,15: 507
- Grigore din Nazianz: 83, 170, 363, 622
- Grigore de Nyssa: 83, 165, 256, 363
- Heracleon: 11, 53, 80, 82, 239, 241, 254, 415
- Hesichiu de Ierusalim: 767
- Hipolit: 54, 81, 129, 362
- Ieronim: 81, 158, 164, 186, 363, 374, 382, 384, 453, 466, 507, 510, 550, 585, 624, 729, 738
- Adv. Pelagianos*
 II,17: 351, 477, 489
- Comm. in Ezechielem*
 XIV,47,6-12: 855
- Comm. in EvMatthaei*
 III,21,15: 182
- De situ et nom, loc, hebr,*
 186: 164
- Epistulae:*
 108: 233în text apa-
 re asa ... cf. Girolam,
 Epist. 108....
 108,13: 288
- Ad Marc.:* 109,4: 832
Ad Edib.: 120,5: 832
Hebr. quaest. in Genesim
 66: 228
- Ignăţiu de Antiochia
Ad Ephesios: 31,1: 307
Ad Philippenses: 4,1: 307, 412
Ad Polycarpum: 7,1: 410
Ad Romanos: 7,3: 322
Ad Smyrnaeos:
 7,1: 307, 322
 8,1: 307
- Ilariu de Poitiers: 122, 279, 363, 476, 622, 624, 631, 702, 704, 773
- Ioan Crisostomul: 82, 83, 100, 121, 122, 154, 155, 170, 177, 185, 186, 201, 202, 215, 216, 240, 241, 242, 252, 253, 254, 256, 277, 279, 283, 331, 332, 337, 363, 367, 370, 374, 388, 403, 413, 416, 419, 430, 447, 448, 473, 474, 475, 509, 510, 511, 512, 513, 550, 551, 552, 553, 585, 587, 621, 622, 624, 660, 661, 665, 666, 667, 668, 701, 702, 704, 729, 748, 749, 750, 751, 767, 787, 788, 789, 791, 793, 830, 832, 834, 836, 867, 868, 870
- Homiliae in Ioannem*
 11,2: 121
 17,1: 154
 22,1: 170
 22,2: 170
 26,1: 202
 27,1: 201
 35,1: 242
 39,2: 279
 45,2: 423
 48,1: 367
 53,1: 416
 55,2: 419
 61,2: 475
 63,2: 510
 64,1: 510
 65,1: 512
 68,2: 553
 70,2: 585, 587
 74,1: 621
 75,4: 622
 76,1: 660
 80,1: 701
 85,1: 787
 85,3: 791
 87,1: 836, 868
- Ioan Damaschinul: 170, 791
- Irineu: 54, 55, 56, 81, 99, 100, 114, 121, 124, 129, 168, 170, 188, 254, 362, 430, 584

Adversus Haereses

I,8,5-6: 54, 80

I,24,4: 767

II,22,3: 254

II,22,5: 55, 862

III,3,4: 55

III,11,5: 170

III,16,2: 99

III,19,2: 99

III,21,5: 99

III,21,7: 99

III,22,2: 781

III,23,4: 55

III,24,7: 1088

IV,5,4: 787

IV,10,1: 767

IV,14,3-4: 55

IV,22,1: 584

IV,33,2: 781

V,1,3: 99

V,8,4: 55

V,13,1: 506

V,17,4: 860

V,33,3: 168

Isho'dad de Merw: 84, 370

Isidor de Pelusia: 83

Iustin: 99

Apologia

I,26,3: 411

I,35,3: 744

I,52: 784

I,53,6: 235

I,60: 198

I,63,112: 548

I,65,5: 307

I,66,1-3: 307

I,67,5: 307

I,91: 198

I,94: 198

I,112: 198

Dialogul

8,4: 144, 357

27,5: 355

32,1: 691

38: 470

41,1: 307

41,3: 307

49,1: 144, 357

64: 784

69,7: 353

78,12: 365

90,4-5: 860

91,3: 860

95,3: 651

96: 441

106: 819

108,2: 353, 810

110,1: 144, 357

110,2: 651

114,4: 462

117,1: 307

126,6: 411

131,2: 651

133,6: 651

228,1-2: 548

Leon cel Mare:

Epist. IV ad ep. Siciliae,

215

Leonțiu de Costantinopol:

83

Leuciu Carinus: 54

Marcion: 806

Meliton de Sardes:

81, 129, 767

Hom. 59: 787

69: 787

Menandru: 411

Nestoriu: 83

Niceta de Heracleea: 83

Noetus de Smirna: 81

Nonnus de Panopolis: 83

Novazian: 81, 631

Origene: 54, 81, 82, 83, 99,

120, 121, 122, 123, 124,

135, 146, 153, 154, 155,

158, 169, 172, 184, 185,

186, 187, 205, 239, 240,

241, 242, 250, 253, 254,

255, 329, 333, 362, 374,

415, 418, 419, 425, 480,

506, 517, 550, 552, 559,

585, 587, 591, 624, 631,

707, 767, 781, 789, 860

Comm. in Ev. Johannis

1,6: 789

1,42: 120

4,24: 135

10,3: 33

10,15: 185

10,16: 186

13,6: 240

13,13: 241

13,17: 241

13,17-18: 241

13,49: 242

13,53: 253

13,56: 254

13,57: 254

15,16: 242

15,19: 242

15,22: 242

15,30: 242

20,3-6: 415

20,8: 415

20,13: 415

20,14: 419

20,18: 415

20,20: 415

20,22: 415

20,28-29: 418

20,33: 419

28,6: 506

32,6: 585

Contra Celsum

I,28: 409

II,36: 781

II,63-67: 616

VI, 11: 411

- Hom. in Ezechielem* 240, 241, 250, 252, 256,
 XI,3: 198 278, 279, 330, 363, 368, *De spectaculis*
Hom. in Numeros 370, 403, 416, 419, 447, 30,6: 810
 XII,1: 362 448, 510, 585, 621, 624, *Scorpiace*
 661, 663, 665, 666, 700, 10: 651
 Pacian de Barcelona: 374 701, 707, 868 15,3: 860
- Papia de Hierapolis: 53, 54, Teodor din Studion: 84 Tit din Bosra: 480
 55, 373, 374, 383
- Pelagiu: 84, 659 Teofilact din Acrida: 83, Valentin: 11, 54, 80
 121, 171, 187, 201, 215,
- Petru Crisologul 254, 279, 403, 473, 624, Vasile de Cezareea: 363,
Sermo 701, 729, 747, 749, 750, 622
 63: 508, 509, 511 751, 787, 788, 789, 791, Victorin din Pettau: 799
 64: 510 830, 831, 835, 868, 870
 65: 508
- Pioniu: 55 Teofil din Alexandria: 83
- Policarp de Smirna: 55, 56 Teofil din Antiohia: 120,
 121, 171
- Policrat din Efes: 56, 730 *Ad Autolycum*
- Praxea: 81 II,22: 53, 81
- Proculus din Constantino- Tertulian: 81, 114, 256,
 pol: 83 362, 374, 389, 425, 430,
 549, 559, 622, 624, 631,
 Proclus montanistul: 54 791, 807
- Procopiu din Gaza: 83 *Adv. Judaeos*
- Ptolomeu: 11, 54, 80 X: 767
- Rufin: 81, 374, 792 X,13: 787
- Sabeliu: 476 *Adv. Marcionem*
- Simon magul: 411 1,18: 767
 III,18: 198, 787
- Tațian *Adv. Praxeam*
- Diatessaron*: 27, 53, 84, 25,4: 807
 284, 423, 425, 508, 510,
- 517, 559, 591, 592, 796, *Apologeticum*
 806, 809 23, 810
- Teodoreț din Ciro: 82, 240
- Teodor din Heracleea: *De Baptismo*
 83, 362 11: 215
- Teodor din Mopsuestia: 82, *De Carne Christi*
 84, 121, 165, 170, 171, 15,3: 99
 19,1: 99

AUTORI MEDIEVALI, MODERNI ȘI CONTEMPORANI

- Abbott E.A.: 91, 730, 783
 Alberto cel Mare: 85, 215, 841, 870
 Aland K.B.: 378, 827
 Albertz M.: 809
 Alcuin 114. 278. 327. 487. 489. 531. 532. 569. 644. 699. 743. 886. 943 .1048
 Aletti J.N.A.: 290
 Alonso-Hernandes J.: 629
 Alonso Schoekel L.: 134, 144
 Alvarez-Verde L.: 629
 Andriksen C.: 452, 706, 780
 Anseimo di Laon: 86
 Ashton J.: 97, 129
 Attridge H.W.: 337
 Bacon B.W.: 27, 30, 34, 51, 90, 774
 Backus I.: 87
 Bagatti B.: 491
 Balague' M.: 706, 744
 Baldensperger W.: 39, 210
 Baldi D.: 731
 Bammel E.: 337, 479, 706
 Bampfylde G.: 515, 756
 Banks R.J.: 71
 Banley J.A.: 34
 Barns J.W.: 79
 Barradio S.: 790
 Barreto J.: 15, 91, 96, 430, 500, 609, 649, 676, 729, 744, 774, 827
 Barrett C.K.: 11, 57, 58, 91, 250, 283, 290, 300, 346, 347, 363, 404, 500, 532, 568, 573, 602, 609, 674, 730, 744, 767, 773, 818
 Bartholomew G.L.: 840
 Bassler J.M.: 45, 72
 Battaglia O.: 674
 Baudoz J.F.: 150
 Bauer B.: 12, 58, 299
 Bauer J.B.: 157
 Bauer W.: 14, 33, 39, 52, 57, 129, 210, 234, 403, 460, 500, 565, 569, 577, 609, 644, 674, 682, 720, 732, 774, 818, 849, 861, 862
 Baum-Bodenbender R.: 706, 717, 718, 719
 Baumgarten J.: 89
 Baur F.C.: 12, 58, 89, 513, 774
 Becker H.: 32
 Becker J.: 11, 14, 27, 33, 57, 114, 129, 247, 262, 263, 292, 298, 299, 301, 345, 347, 374, 378, 430, 460, 488, 500, 519, 524, 527, 566, 581, 595, 603, 609, 640, 642, 674, 681, 683, 695, 719, 729, 732, 763, 765, 774, 805, 806, 812, 818, 847, 849, 854, 861, 862
 Becker U.: 373, 377, 378
 Beda Venerabilul: 85, 122, 170, 171, 215, 240, 368, 370, 382, 384, 417, 418, 448, 507, 585, 701, 789, 830, 837, 841
 Behler G.M.: 218
 Bellarmino Roberto: 869
 Belser J.E.: 177, 250
 Ben Chorin S.: 479
 Benoit P.: 732
 Berger K.: 97
 Bergmeier R.: 756
 Bernard J.: 256
 Bernard J.H.: 14, 27, 34, 91, 129, 256, 363, 433, 460, 464, 500, 519, 526, 532, 573, 602, 609, 633, 676, 730, 732, 757, 767, 809, 818, 827, 846, 849, 862
 Bernard de Clairvaux: 171, 222, 586, 789, 868
 Best E.: 49
 Betz J.: 569
 Betz O.: 218
 Beutler J.: 41, 590
 Beza Teodoro: 417, 707
 Byrne B.: 49
 Black M.: 40, 49
 Blanc C.: 81
 Blanck J.: 52, 460, 532, 676, 717, 818, 861
 Bligh J.: 263, 573
 Blinzler J.: 732
 Bogart J.: 63, 654
 Boismard M.E.: 15, 28, 29, 30, 31, 34, 51, 57, 64, 91, 97, 111, 129, 139, 157, 158, 161, 165, 176, 177, 193, 204, 208, 210, 247, 262, 263, 265, 277, 290, 298, 308, 345, 378, 391, 430, 431, 433, 460, 488, 490, 513, 526, 527, 528, 535, 565, 569, 571, 573, 603, 641, 675, 681, 683, 695, 717, 719, 732, 765, 774, 806, 807, 809, 812, 846, 848, 849, 861, 862
 Boyle J.L.: 595
 Bonaventura de Bagnoregio: 85, 215
 Bonhaeser K.: 58
 Bonsack B.: 49, 97
 Bonner C.: 500
 Bonsirven J.: 40
 Borgen P.: 97, 188, 290, 291, 299, 301
 Boring M.E.: 68
 Bornkamm G.: 299, 683
 Boroque A.E.: 81
 Botte B.: 54
 Bouquet S.: 80

- Bousset W.: 51
 Bourge G.M.: 373
 BowmannJ.: 39, 226
 Brandon S.G.F.: 536
 Brandt W.B.: 729
 Braun F.M.: 38, 41, 42, 45, 51, 53, 56, 57, 91, 290, 767, 774, 783
 Brendan B.: 796
 Brenz G.: 87
 Bretschneider K.G.: 12, 39, 57, 87
 Briend J.: 780
 Brodie T.L.: 423
 Broer I.: 157
 Brown R.E.: 15, 31, 47, 48, 51, 57, 58, 91, 129, 139, 247, 290, 299, 346, 347, 391, 392, 425, 430, 452, 464, 488, 489, 500, 524, 526, 528, 566, 573, 581, 602, 603, 609, 640, 645, 676, 683, 695, 717, 763, 767, 774, 804, 805, 818, 842, 847, 848, 849, 861, 862
 Brownlee W.H.: 57
 Bruno d'Asti: 85, 368, 382, 384, 417, 418, 448, 449, 474, 476, 507, 512, 550, 624, 662, 830, 831, 835, 866, 868
 Bucer Martino: 87, 418, 419, 730, 749, 750, 792, 830, 833
 Buchanan G.W.: 39, 226
 Bühner J.A.: 65
 Bull R.J.: 218, 233
 Bullinger G.: 87
 Bultmann R.: 14, 15, 27, 32, 33, 39, 52, 57, 63, 90, 127, 129, 139, 161, 176, 192, 193, 208, 234, 247, 262, 263, 298, 299, 308, 345, 391, 403, 405, 430, 460, 464, 488, 500, 518, 524, 527, 528, 532, 540, 565, 568, 569, 577, 602, 603, 609, 633, 641, 644, 676, 681, 682, 706, 717, 719, 730, 732, 743, 755, 765, 774, 781, 805, 806, 812, 813, 818, 827, 846, 849, 861, 862
 Burge G.M.: 68, 96
 Burney C.F.: 40, 129, 363
 Busse U.: 452
 Caba J.: 337
 Caffrey J.M.: 590
 Cahill P.J.: 97, 100
 Calduch Benages N.: 515
 Calmes T.: 184, 403, 707
 Calmet A.: 89, 215, 496
 Calvin J.: 78, 87, 88, 122, 123, 155, 171, 185, 187, 201, 202, 216, 239, 240, 241, 253, 279, 280, 332, 333, 370, 372, 382, 385, 418, 419, 420, 446, 448, 450, 473, 474, 476, 508, 511, 512, 513, 550, 551, 552, 553, 586, 588, 624, 625, 663, 664, 665, 666, 667, 702, 703, 704, 730, 748, 749, 750, 751, 788, 789, 790, 792, 793, 830, 832, 833, 835, 836, 837, 867, 869
 Cancian D.: 49, 590
 Capponi F. da Porretta: 88
 Carmichael C.M.: 218
 Carnevale L.: 671
 Carroll J.T.: 71
 Carson D.A.: 32, 796, 828
 Cavaletti S.: 248, 413
 Ceroke C.P.: 774
 Chabot J.B.: 82
 Charbel A.: 796, 818
 Charboneau A.: 706
 Charlesworth T.H.: 42, 43
 Chevalier M.A.: 774
 Chilton B.: 515
 Chytraeus David.: 699
 Cignelli L.: 590
 Cillia L.: 479
 Clark D.K.: 15, 16
 Cludius L.: 12
 CoakleyJ.F.: 515
 Collins R.F.: 72
 Colson J.: 49, 51
 Colwel E.C.: 58
 Corell A.G.N.: 573
 Cornelius a Lapide: 83, 89, 170, 185, 201, 202, 203, 215, 277, 279, 333, 385, 418, 419, 448, 449, 473, 474, 476, 508, 511, 512, 551, 552, 554, 587, 588, 625, 662, 663, 664, 665, 666, 668, 699, 704, 747, 750, 789, 792, 832, 833, 836, 866, 868, 869, 871
 Corsani B.: 58
 Corsini E.: 81
 Corssen P.: 744
 Cosgrove C.H.: 72
 Cothenet E.: 15, 56, 93
 Cramer J.A.: 83
 Cristiani M.: 85
 Crocetti G.: 283
 Crossan J.D.: 283
 Culmann O.: 42, 45, 51, 58, 226, 430, 569, 683, 729, 861
 Culpepper R.A.: 29, 43, 47, 48, 52, 63, 92, 93, 97, 756
 Dahl H.A.: 301, 410
 Dahms J.V.: 64
 Dalmann G.: 732
 Daniel C.: 134
 Dauer A.: 33, 706, 717, 719, 730, 744, 765, 774
 Davey F.N.: 91, 95
 Davies W.D.: 41
 De Ausejo S.: 130
 De Goedt M.: 774
 Dehler W.: 38
 De Jonge M.: 11, 28, 33, 35, 45, 47, 49, 52, 58, 64, 68, 79, 94, 774
 De Kruijf T.C.: 756, 785
 De La Potterie L.: 36, 49, 51, 64, 68, 91, 94, 97, 100,

- 128, 157, 165, 188, 218,
 452, 460, 464, 515, 650,
 706, 717, 744, 756, 774,
 775, 796, 804, 849, 862
 Delebecque J.: 95, 609, 729,
 796, 849, 862
 Delff H.: 51, 730
 Delobel J.: 79
 De Zanna A.: 82
 Derrett J.D.M.: 373, 382,
 558
 Descamps A.L.: 479
 De Solanges B.: 34, 49
 Devresse R.: 82
 Dewailly L.M.: 706
 Dibelius M.: 29, 774, 849
 Dietzfelbinger C.: 590, 629,
 640
 Dionisiu Certosinul: 86,
 368, 370, 510, 662, 665,
 787, 789, 792, 830, 868, 870
 Di Segni R.: 382
 Dodd C.H.: 15, 16, 36, 38,
 44, 58, 63, 91, 126, 161,
 177, 250, 262, 290, 346,
 347, 405, 460, 461, 488,
 490, 526, 528, 573, 602,
 640, 645, 674, 676, 718,
 730, 757, 849, 861
 Dozeman T.B.: 387, 396
 Drinkler E.: 706, 780
 Du Buit M.: 768
 Duling D.C.: 796
 Dunn J.D.G.: 283, 558, 566
 Dupont L.: 796, 804
 Duprez A.: 265
 Durand A.: 165, 363, 573,
 640, 813
 Durbale A.M.: 363
 Ecolampadio G.: 87
 Edwards H.E.: 51
 Ehrlich E.: 373
 Eisler R.: 51, 382, 536, 573,
 730
 Eller V.: 51, 49
 Elliot J.K.: 97, 134, 526,
 590, 840
 Ellis P.F.: 676, 717, 729,
 763, 774, 818, 827, 849, 862
 Ellwein E.: 87
 Ehester W.: 128
 Epp E.J.: 97
 Erasmus de Rotterdam: 86,
 730
 Erbes C.E.: 730
 Ernst J.: 629, 840
 Estio G.: 279, 385, 417, 419,
 508, 587, 750, 757, 790,
 830, 869
 Evans C.A.: 97, 337, 515
 Evans C.F.: 91
 Evanson E.: 12
 Ewald H.G.A.: 496
 Fatica L.: 82
 Faure E.: 32
 Fee D.G.: 256
 Fennema D.A.: 97
 Ferraro G.: 68, 80, 91, 93,
 256, 283, 361, 558
 Feuillet A.: 97, 129, 290,
 452, 515, 526, 645, 683,
 774, 796
 Filson F.V.: 51
 Fischer G.: 590, 609
 Flieder P.: 71
 Fortna R.T.: 16, 32, 64, 90,
 94, 139, 247, 262, 298, 565,
 706, 717, 719, 765, 805,
 807, 812, 846
 Freed E.D.: 39, 41, 97, 134,
 226, 387, 828
 Fridrichsen A.: 577
 Friedrich G.: 234
 Gaeta G.: 134, 188
 Gambino G.: 283, 291
 Gandolfo E.: 84
 Gardner-Smith P.: 34
 Garvie A.E.: 51
 Gaechter P.: 774
 Gaertner B.: 301
 Gee S.H.: 840
 Geiger G.: 283, 312
 Geyser A.S.: 45
 Genuyt F.: 452, 479, 706
 George A.: 93
 Gese H.: 97
 Ghiberti G.: 11, 68, 91, 94,
 283, 590, 774, 796
 Ghini E.: 671
 Giavini G.: 452
 Giblin C.H.: 97, 100, 157,
 283, 706, 729
 Gibson M.D.: 84
 Girard M.: 15, 97, 100
 Glazik J.: 64
 Gnilka J.: 33, 52, 57, 95,
 345, 500, 609, 729, 732, 774
 Goguel M.: 210, 849
 Goodenough E.R.: 39
 Gordon J.: 88, 185, 201,
 203, 279, 385, 418, 419,
 508, 511, 553, 666, 704,
 790, 830, 832
 Goulder M.: 515
 Gourbillon J.G.: 208
 Gourgues M.: 283, 290,
 291, 423, 774
 Grant R.M.: 38
 Grassi J.A.: 157, 283
 Grelot P.: 93, 573, 577
 Griffith B.G.: 730
 Grigsby B.: 538, 840
 Grimm W.: 479
 Gryglewicz F.: 45
 Grob F.: 64, 218, 233, 629,
 641
 Grosheide F.W.: 38
 Grossouw W.K.: 558, 576
 Grotius H.: 89, 185, 186,
 201, 202, 368, 372, 383,
 384, 418, 419, 496, 508,
 511, 512, 552, 554, 626,
 665, 704, 730, 750, 752,
 793, 830, 833, 865, 867, 870
 Grundmann W.: 479, 573
 Guelich R.A.: 97
 Guilding A.: 41, 263, 301
 Gunther J.J.: 43, 49, 57
 Hahn F.: 41, 134, 452, 717,
 719
 Hayward C.T.R.: 97

- Hamerton-Kelly R.: 41
 Hanhart K.: 134, 149
 Hanson A.: 97
 Harrison E.F.: 97
 Hartman L.: 840
 Hartmann G.: 52, 805, 812
 Hawkin D.J.: 49, 52, 62, 774
 Hawthorne G.F.: 97
 Haenchen E.: 14, 52, 179, 234, 263, 298, 299, 345, 410, 500, 573, 609, 682, 774, 849, 861, 862
 Hedrik C.H.: 49
 Hegel G.C.F.: 62
 Heidegger M.: 90
 Heinemann J.: 441
 Heitmueller W.: 127, 774
 Hengel M.: 739, 767, 769
 Hickling C.J.A.: 45
 Higgins A.J.B.: 58
 Hilgenfeld H.: 29, 89
 Hill S.S.: 515
 Hirsh E.: 30, 774
 Hoang Dag-Anh S.: 387
 Hoare F.R.: 27
 Hockey F.: 97
 Hodges Z.C.: 97, 172, 256, 337, 373, 378
 Hodgson R.: 49
 Hofius O.: 97, 100
 Hofrichter P.: 97
 Hollis H.: 515
 Holtzmann H. J.: 27, 62, 744, 774
 Holtzmann O.: 210
 Homey S.L.: 566
 Hooker M.D.: 97
 Horbury W.: 41, 441
 Horst G.K.: 12
 Hort J.A.: 827
 Hoskyns G.K.: 14, 37, 52, 91, 126, 250, 346, 377, 404, 500, 573, 609, 645, 683, 729, 732, 742, 757, 767, 774, 807, 813, 818, 849, 855, 861, 862
 Houlton J.E.C.: 573
 Howard W.F.: 39
 Hudry-Clergeon C.: 49, 51, 172, 218
 Hugo de Saint Victor: 870
 Hultren A.J.: 558, 573
 Hunnius E.: 87
 Hunter A.M.: 58, 377
 Hunter W.B.: 479
 Iafolla P.: 49, 51
 Ignăţiu de Loyola: 87
 Infante R.: 134, 204
 Ibuki Y.: 43, 92, 97, 129, 204, 796, 818
 Iovino P.: 218
 Irigoien J.: 97
 Jacopo da Varagine: 506
 Jansen C.: 88, 750, 830
 Janssen Y.: 97
 Janssen R.: 83
 Jansenius: 333
 Janssen-De Varebeke A.: 706, 717
 Jaubert A.: 94, 607
 Jeaneau E.: 85
 Jendorff B.: 97
 Jeremias J.: 27, 29, 265, 282, 437, 460, 515, 569, 768
 Johnson A.F.: 373, 378
 Johnson D.B.: 256
 Johnson L.J.: 51
 Johnson N.E.: 49, 51
 Johnston G.: 68
 Juelicher A.: 29
 Yadin Y.: 732
 Kaesemann E.: 42, 63, 129, 299, 671, 683, 849
 Kaiser O.A.: 64, 283
 Kasser R.: 79
 Kaefer J.Ph.: 595, 603
 Keim K.: 774
 Kemper F.: 15, 57
 Kieffer R.: 452
 Kilian R.: 756
 Kilmartin: 774
 Kilpatrick G.D.: 97, 134, 218, 590, 840
 Kysar R.: 32, 47, 52, 97
 Klaiber W.: 204
 Klein G.: 452, 706, 780
 Klos H.: 72
 Knabenbauer J.: 37, 90, 153, 165, 215, 750, 790, 867, 870
 Kock W.: 573
 Koester C.R.: 72
 Koster H.: 43
 Konings J.: 283, 301
 Kortewege T.: 337
 Kraft E.: 774
 Kragerud A.: 52, 729, 774, 849, 861
 Kreyenbuehl J.: 51, 730
 Kremer J.: 479, 629, 642
 Kruse H.: 283, 302
 Kuegler H.: 49, 52, 730, 765, 774, 806, 813, 847, 861
 Kuemmel W.G.: 12
 Kuhli H.: 134
 Kuhn H.S.: 134, 780
 Kurz W.S.: 49, 52, 706
 Kuzenzama K.P.M.: 283
 Lacan M.F.: 98
 Lacomara A.: 595
 Laconi M.: 717, 840
 Ladd G.E.: 97
 Lagrange M.J.: 14, 29, 36, 37, 51, 58, 91, 177, 298, 377, 403, 464, 500, 573, 609, 640, 645, 682, 699, 707, 720, 729, 757, 759, 773, 807, 818, 827, 848, 849, 862
 Lamarche P.: 97, 101
 Lambrecht J.: 337
 Lamouille A.: 15, 29, 30, 51, 57, 63, 91, 95, 265, 283, 378, 391, 430, 431, 460, 490, 527, 565, 603, 641, 675, 681, 683, 717, 719, 732, 765, 774, 806, 807, 809, 812, 846, 848, 849
 Langbrandtner W.: 43, 729, 774
 Larsen L.: 840

- LashC.: 796, 804
 LattkeM.: 796, 807
 Le Clerc J.: 417
 Le Deaut R.: 283, 767
 Lee G.M.: 515
 Leenhardt F.J.: 290
 Lefebvre D'Etaples: 550
 Legasse S.: 71, 590
 Leidig E.: 218
 Leistner R.: 45
 Leloir L.: 84
 Lemon J.P.: 734
 Lenglet A.: 218
 Leon Dufour X.: 96, 558
 Leroy H.: 373, 756
 Levesque G.: 796, 804
 Lewis F.W.: 27
 Liebhard J. (Camerarius): 757
 Lieu J.E.: 43, 423
 Lightfoot J.: 566, 569
 Lightfoot R.H.: 91, 363, 382, 774, 849
 Lindars B.: 15, 27, 33, 35, 57, 67, 129, 161, 210, 298, 299, 301, 345, 363, 377, 387, 391, 425, 430, 460, 488, 489, 500, 526, 528, 566, 569, 573, 640, 645, 683, 719, 720, 730, 731, 806, 813, 818, 827, 847, 848, 849, 862
 Linnemann E.: 157, 161
 Livingstone E.A.: 49
 Lowe M.: 45
 Loewe R.: 218
 Lohmeyer E.: 178, 573, 577
 Lohse E.: 299
 Loisy A.: 14, 37, 52, 58, 62, 91, 184, 210, 234, 301, 419, 482, 500, 531, 569, 573, 640, 645, 649, 682, 683, 707, 720, 721, 729, 742, 744, 759, 774, 781, 813, 827, 846, 849, 862
 Lona H.E.: 72, 374
 Lorenzen T.: 49, 52, 730, 774
 Luca di Bruges: 730, 789
 Luehrmann D.: 706
 Luetgehetmann W.: 157
 Luppieri E.: 134
 Luther M.: 87, 122, 123, 155, 170, 171, 185, 186, 187, 202, 216, 239, 240, 252, 329, 332, 370, 418, 420, 473, 474, 476, 507, 511, 512, 586, 624, 625, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 703, 705, 707
 Luz U.: 558
 MacDonald J.: 226
 MacGregor G.H.C.: 27, 30, 34, 91, 573, 767, 849
 Mackowski R.M.: 164
 MacNamara M.: 147
 Macrae G.W.: 42
 Maggioni B.: 96
 Mahoney R.: 49, 52, 730, 849
 Maier A.: 532
 Malatesta E.: 11, 13, 68, 558, 671, 676
 Maldonado J.: 87, 88, 123, 124, 153, 154, 155, 171, 201, 202, 203, 215, 216, 239, 241, 253, 277, 279, 280, 333, 369, 370, 417, 419, 420, 446, 447, 448, 450, 472, 474, 476, 508, 511, 512, 513, 551, 552, 553, 585, 586, 588, 622, 625, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 704, 705, 835, 836, 837, 866, 868, 871
 Manns F.: 45, 68, 94, 387, 423, 452, 515, 558, 756, 767, 796
 Manson T.W.: 382
 Marchadour D.: 479
 Mariana G.: 88, 418, 511, 790, 832, 869
 Marrow S.B.: 849
 Marsh J.: 51, 96, 363, 404, 464, 609, 640, 645, 818, 827, 849, 862
 Martin V.: 79
 Martyn J.L.: 41, 47, 48, 57, 63, 92, 94, 671
 Marzotto D.: 63, 91, 94, 671
 Mastin B.A.: 64
 Mateos J.: 15, 91, 96, 500, 609, 649, 676, 729, 744, 774, 827
 Matsunaga K.: 45, 72
 Mayer R.: 373
 Mc Eleney N.J.: 840, 855
 Mc Gehee M.: 796, 818
 Me Neil B.: 515
 Meeks W.E.: 39, 63, 226, 346
 Mees Mi: 79, 283
 Meyer A.W.: 90
 Meyer E.: 774, 849
 Meynet R.: 98
 Melancton F.: 78, 87, 122, 123, 171, 185, 187, 202, 216, 240, 241, 253, 279, 332, 368, 372, 385, 418, 419, 420, 446, 447, 448, 474, 476, 511, 512, 551, 552, 553, 586, 588, 625, 665, 666, 667, 699, 703, 705, 747, 748, 751, 752, 757, 787, 790, 833, 835, 837, 869
 Menochio G.S.: 88, 418, 419, 448, 476, 626, 750, 757, 832, 869
 Mercer C.: 64
 Merino L.D.: 45
 Merli D.: 479
 Merlier O.: 58
 Metzger B.M.: 827
 Michaelis J.D.: 89
 Michel O.: 39, 64
 Michl J.: 165, 573
 Micklin T.: 27
 Migliasso S.: 590, 595
 Miguens M.: 337
 Miller E.: 98, 129, 387

- Minear P.S.: 49, 52, 774, 796, 740
 Miranda J.P.: 64, 65
 Mlakuzhyil R.: 14
 Moda A.: 11
 Moerchen R.: 387, 515
 Moffat J.: 27, 460
 Molla C.F.: 96, 774
 Mollat D.: 15, 51, 91, 649, 804
 Moloney F.J.: 64, 67, 94, 157, 629
 Moore W.E.: 573
 Moraldi L.: 54
 More T.: 80
 Moreno R.: 49
 Moreton M.B.: 49, 52
 Morgan-Wynne J.E.: 590
 Morrice W.G.: 423
 Morris J.: 51
 Morris L.: 71, 96, 177, 363, 377, 500, 729, 862
 Musetto F.: 337, 423
 Mosheim J.L.: 89
 Moule C.F.D.: 38, 479, 573
 Mueller K.: 423, 436
 Mueller P.G.: 41, 479
 Mulder H.: 38, 706
 Munoz-Leon D.: 37, 38, 49, 51, 218, 235, 283
 Murujao G.: 452
 Mussner F.: 41, 58, 59
 Negoista A.: 134
 Neirynck F.: 28, 33, 34, 49, 51, 706, 756, 775, 796, 799, 806, 840
 Neyrey J.H.: 134, 153, 218, 387, 395, 452
 Nestle E.: 827
 Neuhaeusler E.: 756
 Neusner J.: 59, 226
 Nicacci C.: 134, 558, 590
 Nicol W.: 28, 32, 247, 807
 Nicolaus Cusanus: 333
 Nicola Gorrano: 86, 789
 Nicola Lirano: 86, 730
 Nicolson G.C.: 29
 Noack B.: 34, 774
 Noel Alessandro: 89
 Odeberg H.: 196
 Oenicer W.: 38
 Oepke A.: 38
 Oesterreicher J.N.: 218
 O'Grady J.F.: 49
 Olsson B.: 94, 157
 Onuki T.: 63, 72, 92, 595
 Osborne R.E.: 373
 Osculati R.: 188
 Otto P.: 49
 Overbeck F.: 33, 89
 Owen O.T.: 840
 Painter: 71, 72, 134, 256, 283, 290, 423, 595, 603, 641
 Pamment M.: 39, 49, 71, 72, 671, 730, 774
 Pancaro S.: 72, 337
 Panimolle S.A.: 15, 36, 51, 57, 62, 71, 91, 98, 128, 139, 157, 165, 250, 283, 290, 377, 404, 430, 526, 569, 573, 720, 729, 731, 744, 763, 774, 783, 849
 Parker P.: 49, 51
 Parrot A.: 768
 Pasquetto V.: 36, 51, 64, 66, 91, 763, 774, 804, 849
 Paulus E.G.: 301, 513
 Pazzini D.: 98
 Pereira F.: 796
 Pererius B.Valentino: 88
 Pesch R.: 46, 134, 283, 387, 706, 846
 Pfitzner V.C.: 840
 Pfeiderer O.: 774
 Phillips G.A.: 283
 Pierre M.J.: 265
 Pietrantonio R.: 479, 515
 Pietro da Riga: 181
 Pinto da Silva A.: 337
 Pokorny P.: 64
 Pollard T.E.: 80
 Pollastri A.: 452
 Porsch F.: 68, 590
 Porter C.L.: 425
 Prado J.: 218, 235
 Prete B.: 64, 531
 Pryor J.W.: 98, 244, 250
 Proulx P.: 134, 144
 Purvis J.D.: 39, 218
 Quast K.: 49, 52
 Ramarason L.: 98, 100
 Ramos F.F.: 49
 Reese J.M.: 595
 Reim G.: 41, 64, 244, 387, 423, 595, 840
 Rengstorf K.H.: 363
 Reuss J.: 83
 Ribera F.: 88, 417, 704
 Richard E.: 29
 Richter G.: 43, 63, 71, 97, 98, 114, 139, 299, 558, 566, 573, 577, 602
 Ridderbos M.: 98, 100
 Riedl J.: 387
 Riga P.J.: 407
 Rigato M.L.: 49, 730
 Rigaux B.: 42
 Rinald G.: 629
 Rissi M.: 15, 840
 Ritt H.: 671
 Ryland J.: 53
 Roberge M.: 283
 Robert R.: 756
 Roberts C.H.: 53, 796
 Robinson B.P.: 244
 Robinson J.R.: 461
 Robinson J.T.A.: 38, 828
 Rochais G.: 98
 Rodriguez-Ruiz M.: 63, 72, 452
 Rogers D.G.: 51
 Roloff J.: 49
 Romeo J.A.: 840
 Ross J.M.: 840
 Roth W.: 41
 Rousee R.P.: 265
 Rousseau F.: 373
 Ruckstuhl E.: 28, 49, 51, 64, 840
 Rupert de Deutz: 85, 183, 215, 216, 240, 277, 279,

- 368, 370, 382, 384, 417, 448, 449, 450, 473, 474, 476, 507, 508, 510, 511, 512, 550, 551, 585, 587, 588, 623, 624, 662, 664, 665, 666, 667, 699, 705, 747, 749, 751, 752, 787, 788, 789, 790, 792, 793, 830, 831, 832, 835, 837, 866, 867, 868, 870
 Reginaldo din Piperno: 86
 Rusch F.A.: 283
 SaE.: 279, 417, 419, 512, 626, 666, 790, 832, 869
 Sabbe M.: 558, 569, 706, 719
 Safrai S.: 181
 Salmeron A.: 87, 254, 790
 Sanders J.H.: 15, 16, 51, 57, 210, 298, 377, 391, 403, 430, 492, 500, 519, 535, 569, 573, 609, 641, 645, 681, 717, 719, 730, 731, 744, 813, 814, 818, 828, 861
 Schäferdiek K.: 82
 Schanz P.: 37, 90, 250
 Schedl C.: 98
 Schencke H.M.: 49
 Schenke L.: 283, 290
 Schlatter A.: 90, 532, 577
 Schlatter F.W.: 98
 Schleiermacher F. E. D.: 62
 Schlier H.: 126, 129, 717, 755
 Schmiedl P.W.: 90
 Schmithals W.: 43, 98, 129
 Schnackenburg R.: 11, 27, 34, 35, 36, 42, 49, 51, 57, 60, 63, 64, 90, 129, 134, 193, 208, 263, 290, 292, 297, 299, 301, 308, 345, 377, 387, 451, 488, 490, 500, 526, 561, 566, 569, 590, 609, 629, 640, 642, 671, 676, 681, 706, 717, 719, 730, 763, 765, 774, 804, 805, 806, 812, 818, 840, 847, 848, 849, 861, 862
 Schneider J.: 29, 51, 57, 290, 346, 403, 500, 526, 532, 573, 576, 603, 640, 676, 717, 720, 743, 849, 862
 Schneider S.N.: 566
 Schneiders S.M.: 58, 72, 479, 558
 Schnelle U.: 64, 595, 629
 Schölten J.H.: 89, 774
 Schottroff L.: 43, 706
 Schulz S.: 14, 33, 57, 129, 161, 178, 234, 247, 263, 345, 489, 519, 641, 644, 674, 681, 719, 774, 827, 849
 Schürer E.: 233, 437, 441
 Schürmann H.: 97, 290, 299, 629, 774, 840
 Schwank B.: 377, 404, 425, 430, 433, 479, 490, 500, 573
 Schwartz E.: 26, 30, 464, 783
 Schwarz G.: 98, 134, 244, 373, 387, 840
 Schwegler A.: 30, 250
 Schweizer A.: 30, 51
 Schweizer E.: 27, 29, 128, 247, 299, 460, 558, 644
 Scobie C.H.: 11, 39
 Scognamiglio A.R.: 479
 Scoto Eriugena: 85, 329
 Scroggs R.: 41
 Segalla G.: 15, 36, 41, 49, 57, 64, 66, 69, 91, 113, 283, 290, 387, 396, 629, 671, 675, 676, 717, 730, 732, 763, 804, 818, 827, 849, 862
 Segovia F.: 63, 72, 558, 566, 590, 603, 629, 638, 641
 Seynåve J.: 64
 Semler J.S.: 89
 Serra A.: 157, 756, 774
 Shafaat A.: 590
 Simoens Y.: 595
 Simon R.: 417
 Simonis A.J.: 461, 464
 Sylva D.D.: 756, 785
 Smalley S.S.: 16, 38, 134, 849
 Smith C.W.F.S.: 57
 Smith D.M.: 27, 33, 47, 51, 63, 263
 Smith T.C.: 38
 Snyder G.: 774
 Soards M.L.: 840
 Späth H.: 774
 Spitta F.: 27, 30, 566, 773
 Sprostron W.E.: 671
 Stählin G.: 647
 Staley J.: 98 137
 Stauffer E.: 38
 Stein F.: 796, 818
 Stenger W.: 41, 283, 629, 653
 Stimple A.: 71, 127
 Strabo Valfrid: 240
 Strachan R.H.: 30, 51, 91, 730, 783
 Strathmann H.: 15, 57, 90, 263, 301, 433, 500, 569, 573, 609, 645, 729, 774, 783, 818, 827, 849, 862
 Strauss D.F.: 12, 301, 513, 568, 774
 Strecker G.: 47
 Strobel A.: 706
 Suggit J.N.: 479, 671
 Sundberg A.C.: 64
 Swete H.B.: 51, 730
 Talbert C.H.: 134
 Tanca R.: 283
 Tasker R.V.G.: 250
 Taubes J.: 706
 Teeple H.M.: 32, 57, 129, 176, 262, 460
 Temple H.M.: 247
 Theobald M.: 98, 114, 126, 128
 Theron S.W.: 671
 Thyen H.: 11, 49, 566
 Thyes A.: 774
 Thompson J.M.: 671
 Thornecroft J. K.: 49
 Thuesing W.: 683, 864

- Tirino J.: 88, 185, 254, 279, 418, 448, 473, 508, 511, 664, 666, 704, 750, 790, 830, 832, 869
 Titus E.L.: 58
 Tobin T.H.: 98
 Toletto F.: 88, 123, 418, 584, 810
 890.947.997.1098
 Toma de Aquino: 85, 86, 101, 121, 122, 154, 155, 169, 170, 171, 177, 185, 186, 187, 201, 202, 215, 216, 240, 253, 254, 255, 279, 332, 368, 369, 370, 382, 384, 385, 417, 447, 448, 473, 474, 476, 507, 508, 510, 512, 513, 550, 551, 552, 553, 555, 585, 587, 588, 622, 623, 624, 662, 665, 666, 667, 701, 702, 703, 730, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 787, 788, 789, 792, 793, 824, 825, 826, 827, 831, 833, 834, 837, 839, 841, 867, 868, 870
 Toma de Vio Caietan.: 86, 333, 473
 Topel L.J.: 188
 Torrey C.C.: 40, 363, 818
 Tragan P.R.: 72, 452, 840
 Trites A.A.: 373, 378
 Trocmé E.: 177
 Troeger K.W.: 43
 Trotter F.I.: 58
 Trudinger P.: 840
 Tsuchido K.: 387, 515, 524
 Tuní O.: 387
 Ugo da San Caro: 86
 Vaganay L.: 807, 848
 Van Belle G.: 11, 13, 28, 29
 Van de Bussche H.: 51, 95, 128, 573, 645, 773, 849
 Van der Watt J.G.: 671
 Vanhoye A.: 157, 165
 Van Unnik W.C.: 38
 Vawter G.: 573, 774
 Vermes G.: 146, 767
 Vicent A.C.: 98, 925
 Vincent H.: 365
 Vögtle A.: 64, 71, 134, 283, 387, 706
 Vogel E.F.: 12
 Volpe Cacciatore P.: 83
 Von Campenhausen H.: 373, 378
 Von der Ploeg J.P.M.: 373
 Von Harnack A.: 13, 126, 744
 Von Rad G.: 605
 Von Rohde W.: 558
 Von Wahlde U.C.: 28, 45, 256, 283, 311
 Voste J.M.: 82
 Wagner J.: 479, 515, 524, 526
 Waldensfels H.: 64
 Walker W.M.O.: 671, 682
 Wanke G.: 629, 840
 Watson W.G.E.: 218
 Wead D.W.: 29
 Weder H.: 558
 Weinrich W.C.: 387
 Weiser A.: 566
 Weiss B.: 90, 363, 773
 Weiss E.: 569
 Wellhausen J.: 14, 29, 30, 250, 298, 346, 349, 391, 460, 487, 488, 524, 565, 573, 602, 603, 640, 681, 682, 742, 765, 774, 805, 846
 Wendt H.H.: 27, 30, 250
 Wengst K.: 47, 57
 Westcott B.F.: 51, 91, 177, 250, 346, 363, 403, 433, 500, 573, 609, 717, 731, 744, 767, 813, 818, 849, 862
 Wiefel W.: 45
 Wijngaards J.: 68
 Wikenhauser A.: 14, 27, 51, 57, 96, 129, 263, 345, 377, 431, 433, 460, 573, 729, 773, 818, 849, 862
 Wilcox M.: 479, 501
 Wilckens W.: 30, 299, 391, 573
 Wild J.: 87
 Wiles M.F.: 80
 Willeke B.: 64
 Wilson S.: 45
 Winday J.: 796
 Windisch H.: 33, 34, 568, 569, 603
 Winter P.: 38
 Witeley D.E.H.: 49
 Witherington III Ben: 188
 Wyatt H.: 796
 Wölter D.: 730
 Wojciechowski M.: 558, 796, 840
 Wolfius J.Ch.: 89, 372, 511, 588, 626, 704, 747, 871
 Wood S.E.: 767
 Woolston Th.: 513
 Woschitz K.: 590
 Wrede W.: 29
 Wrege H.Th.: 515
 Zahn Th.: 33, 37, 51, 90, 96, 213, 363, 403, 464, 496, 500, 532, 609, 730, 773, 783, 818, 849
 Zarella P.: 11
 Zeller D.: 71
 Zerwick M.: 774
 Zevini G.: 91, 96, 134, 763, 774
 Zumstein J.: 49

